

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS**  
**CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

***A ética do desejo: estudo etnográfico da formação de psicanalistas em  
escolas lacanianas de psicanálise***

**Maria Carolina de Araujo Antonio**

São Carlos

2015

**Maria Carolina de Araujo Antonio**

***A ética do desejo: estudo etnográfico da formação de psicanalistas em  
escolas lacanianas de psicanálise***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Antropologia Social da Universidade Federal  
de São Carlos como requisito para a obtenção do  
título de doutora em Antropologia Social.

Orientador: Prof. dr. Marcos P. D. Lanna.

São Carlos

2015

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

A635ed Antonio, Maria Carolina de Araujo.  
*A ética do desejo* : estudo etnográfico da formação de psicanalistas em escolas lacanianas de psicanálise / Maria Carolina de Araujo Antonio. -- São Carlos : UFSCar, 2015. 297 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Antropologia social. 2. Pessoa. 3. Produção de conhecimento. 4. Psicanálise laciana. 5. Saúde mental. I. Título.

CDD: 306 (20<sup>a</sup>)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL

Via Washington Luís, Km 235 - Caixa Postal 676  
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil  
Fone: (16) 3351-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**BANCA EXAMINADORA DA TESE DE DOUTORADO DE**

*María Carolina de Araujo Antonio*

31/03/2015

Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna  
Orientador e Presidente  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela  
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Martinho Braga Batista e Silva  
Universidade Estadual de Campinas/ UNICAMP

Prof. Dr. João Frederico Rickli  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro / UERJ

Submetida à defesa em sessão pública  
Realizada às 14:00h no dia 31/03/2015.

Banca Examinadora:  
Prof. Dr. Marcos Pazzanese Duarte Lanna  
Prof. Dr. Luiz Henrique de Toledo  
Prof. Dr. Jorge Luiz Mattar Villela  
Prof. Dr. Martinho Braga Batista e Silva  
Prof. Dr. João Frederico Rickli

Homologado na CPG-PPGAS na  
\_\_\_\_\_ª Reunião no dia \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_\_\_.

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello  
Coordenador do PPGAS

*“inquietante evolução que tende, há alguns anos, a transformar o sistema psicanalítico, de corpo de hipóteses científicas verificáveis experimentalmente em certos casos bem definidos e limitados, em uma espécie de mitologia difusa que embebe a consciência do grupo [...] Ao deixar que se expanda continuamente o recrutamento dos que lhe são passíveis, que, de anormais caracterizados, se tornam paulatinamente amostras do grupo, a psicanálise transforma seus tratamentos em conversões. Pois apenas um doente pode acabar curado; desajustados ou instáveis só podem ser persuadidos. Surge aí um perigo considerável, o de que o tratamento (à revelia do médico, evidentemente), longe de chegar à solução de um distúrbio preciso, sempre respeitosa do contexto, se reduz à reorganização do universo do paciente em função das interpretações psicanalíticas. O que significa que cairíamos, como ponto de chegada, na situação que fornece o ponto de partida e a possibilidade teórica ao sistema mágico-social que analisamos.”*

Claude Lévi-Strauss

## AGRADECIMENTOS

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), pela bolsa de estudo, fundamental para prover os recursos materiais necessários para a realização da pesquisa.

Aos meus interlocutores (alguns solícitos, tantos *resistentes*), que possibilitaram, à sua maneira, a realização desta pesquisa.

Ao meu orientador, professor Marcos Lanna, pela aposta e pela confiança que depositou nesta pesquisa; e pela liberdade e autonomia que me deu para conduzir o trabalho, sem por isso deixar de exigir rigor tanto teórico quanto textual. O que aprendi com ele, levo comigo, principalmente o respeito pela antropologia e seus princípios fundamentais.

Aos professores Jorge Mattar Villela e Luiz Henrique de Toledo: seus questionamentos, direcionamentos, provocações e críticas no exame de qualificação foram cruciais para o rumo que a escrita da tese tomou.

Ao Fabio e à Thais, da secretaria do PPGAS-UFSCar, que tantas vezes me auxiliaram, com simpatia e tranquilidade, a colocar em ordem prazos, documentos — enfim, pela ajuda fundamental para uma pessoa com tanta dificuldade com papéis e burocracia como eu.

Ao PPGAS-UFSCar como um todo e por tudo, um programa que vi nascer e “crescer”, que me enche de orgulho e do qual já tenho saudades. Aos professores Anna Catarina Vianna, Clarice Cohn, Edmundo Peggion, Felipe Vander Velden, Geraldo Andrello, Igor Renó Machado, Marina Cardoso e Piero Leirner, pelo privilégio de tê-los em minha formação em antropologia. Que o espírito de juventude permaneça inspirando os trabalhos desse programa.

Aos companheiros do doutorado, Aline Iubel, Cristina Rodrigues da Silva, Fabiano Alves de Souza, Gil Vicente Lourenção, Júlio Palmiere; aos companheiros do PPGAS, Thais Mantovanelli da Silva, Amanda Marqui, Marília Lourenço, Karina Biondi e muitos outros — com eles compartilhei dúvidas, cervejas, risadas, experiências etnográficas... Em especial, a Flávia Carolina da Costa e Lecy Sartori, pela amizade, pelas loucuras desmedidas, pelas gargalhadas infinitas — com vocês, essa jornada foi mais intensa, insana e incrível do que eu poderia imaginar.

A Camila e Gabriela Mainardi, pela hospitalidade carinhosa — e divertidíssima em tantos momentos — em São Paulo, e pela paciência em ouvir as lamúrias e presepadas de uma antropóloga em campo.

À Branca, por ajudar a desemaranhar ideias, frases e palavras do texto, e principalmente pela amizade, o que tornou o trabalho de escrita menos árduo e mais divertido.

Aos amigos da vida, que de perto ou longe, me acompanharam nesse trabalho: Lucinha, Thomas, Velhinho, Kamy, Thais, Pietro, Talita, Steven, Cris, Marcela, Aninha, Patricia...

Aos meus pais, Edma e Odalécio, pelo carinho e pelo apoio incondicional: sem o seu incentivo eu não teria chegado até aqui. À minha irmã, Camila, eterna interlocutora, ao meu cunhado, Marcio, e às duas “coisinhas” que enchem de graça a minha vida: Luís e Letícia. Não posso deixar de mencionar a Luli, pelos passeios matinais fundamentais para arejar a mente em tempos difíceis.

E ao Janes, pelo amor e companheirismo com que vivenciei comigo, incontáveis vezes, a angústia e a satisfação suscitadas por um trabalho de pesquisa. Obrigada por tudo, por tanto, e mais ainda.

ANTONIO, Maria Carolina de Araujo. [2015] *A ética do desejo: estudo etnográfico da formação de psicanalistas em escolas lacanianas de psicanálise*. 297f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

**RESUMO:** Este trabalho aborda a relação entre construção da pessoa e produção de saber operada na/pela psicanálise laciana, enquanto teoria e prática terapêutica, através da descrição etnográfica do processo de formação de psicanalistas. O trabalho de campo foi realizado em instituições psicanalíticas que seguem o modelo de Escola (criado por Jacques Lacan), em São Paulo e Buenos Aires, nas quais foi possível observar a organização institucional e seus dispositivos de formação, através do convívio e da interlocução com seus membros e “alunos”. O movimento psicanalítico conjuga centralização e segmentação de poder/saber na produção de suas lideranças, estas constituídas na relação mestre-*analista*/discípulo-*analisante* estabelecida na transmissão da *expertise* clínica. As instituições lacanianas organizam-se hierarquicamente, pautadas na classificação diferencial dos membros, de acordo com a distribuição do título de psicanalista entre estes. Através de um dispositivo ritualístico, o processo de formação é “testemunhado” à “comunidade analítica”, o que confere sentido à experiência associativa e comprova a eficácia terapêutica na construção de novos modelos de subjetivação. A partir da concepção dos interlocutores, de que a descoberta da vocação profissional se dá com a submissão à experiência analítica, foi problematizada a articulação entre teoria psicanalítica e prática terapêutica na construção de processos de individuação e de realidades psicológicas no interior da clínica. A psicanálise mescla ciência, crença, filosofia, e a produção de conhecimento pauta-se em dicotomias como natureza/cultura, corpo/alma, objetivo/subjetivo. Embora os lacanianos de Escola reivindiquem um regime de racionalidade que seja específico à psicanálise, e crítico do saber médico-psiquiátrico, eles atualizam, por outros meios, aspectos da hegemonia, do controle e da autoridade desse saber no atendimento, seja público ou privado, de pacientes em saúde mental. Com a proposta de realizar uma antropologia da psicanálise, foram consideradas categorias êmicas como “sujeito desejante”, “causa analítica”, “ética do desejo” e “política da psicanálise” para acessar as relações e os sentidos articulados pelos lacanianos de Escola à experiência profissional, à prática clínica e ao estatuto da psicanálise no campo da saúde mental.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pessoa; produção de conhecimento; psicanálise laciana; saúde mental.



ANTONIO, Maria Carolina de Araújo. 2015. *The ethics of desire: ethnographic study of the training analysts in lacanian schools of psychoanalysis*. 297p. Thesis (Doctorate in Social Anthropology) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

**ABSTRACT:** These research approaches the relation between the construction of the person and the production of knowledge operated by/in lacanian psychoanalysis, as theory and therapeutical practice, through ethnographic description of the training process of psychoanalysis. The field work was done in psychoanalytic institutions that follows the framework of School (created by Jacques Lacan), in São Paulo and Buenos Aires, in which it was possible to observe the institutional organization, its devices of training and to establish interlocution with its members and its "students". The psychoanalytic institutional movement conjugates centralization and segmentation of power/knowledge in the production of its leaderships, which were constituted by a kind of "master-analyst/disciple-analysant" relation set down in the transmission of the clinical expertise. The lacanian institutions is organized hierarchically, based in the differential classification of the members, in accordance with the distribution of the title of psychoanalyst between them. Through a ritual procedure, the process of analyst formation is witnessed for all the analytical community, which confers meaning to the associative experience and proves the therapeutical effectiveness in the construction of new models of subjectivation. Taking as reference the conception of the interlocutors about the professional vocation as related with the submission to the analytical experience, was problematized the articulation between psychoanalytic theory and therapeutical practice in the construction of processes of individuation and psychological realities in the therapeutical process. Psychoanalyzes is seen here as mixture of science, belief, philosophy, and guided by dualism thoughts as nature/culture, body/soul, conscious/unconscious, subject/object. Although the lacanians members of the School demand a statement of rationality specific to psychoanalysis and critic of the psychiatric knowledge, they updated, on other ways, aspects of the hegemony, control and authority of the medical knowledge in public or private clinical attendance of yours patients. With the proposal to accomplish an anthropology of psychoanalysis, were considered emic categories as "subject of desire", "analytic cause", "ethics of desire" and "politics of psychoanalysis" to understand the relations and the meanings articulated for the professional experience, the clinical practice and the statute of psychoanalysis in the mental health context by the lacanians members of the School.

**KEY-WORDS:** Construction of the person; knowledge production; lacanian psychoanalysis; mental health.

## SUMÁRIO

NOTA O LEITOR .....	1
GLOSSÁRIO DAS SIGLAS MAIS UTILIZADAS NO TEXTO .....	2
PRÓLOGO.....	3
INTRODUÇÃO.....	9
<b>PARTE I: ENTRE MESTRES E DISCÍPULOS: O CONTEXTO ETNOGRÁFICO</b>	
<b>Capítulo 1 - Por uma Antropologia da Psicanálise .....</b>	<b>23</b>
1.1 A Construção do Objeto.....	26
1.2 Os (Des)Caminhos da Relação Etnográfica .....	41
1.2.1 As resistências .....	49
<b>Capítulo 2 - O Movimento Institucional Psicanalítico .....</b>	<b>61</b>
2.1 IPA <i>versus</i> Lacan.....	62
2.2 A <i>Escola</i> Lacaniana e seus Desdobramentos .....	69
2.3 O Império Milleriano .....	74
2.3.1 Argentina: “ <i>O país da psicanálise</i> ” .....	77
2.3.2 “ <i>E agora, o Brasil!</i> ” .....	81
2.3.3 A <i>cisão</i> de 1998 .....	86
2.4 Entre Centralização e Segmentaridade .....	89
<b>Capítulo 3 - A Escola de Psicanálise e seus Dispositivos Institucionais .....</b>	<b>99</b>
3.1 Organização Institucional.....	106
3.1.1 As diferentes titulações .....	109
3.1.2 A <i>seleção de membros</i> .....	112
3.2 O “ <i>Complexo de Vira-Lata</i> ” .....	121
3.3 Do <i>Gradus</i> à Hierarquia.....	129
<b>PARTE II: A ÉTICA DO DESEJO</b>	
<b>Capítulo 4 - O Sujeito Desejante na Clínica do Delírio Generalizado .....</b>	<b>138</b>
4.1 A Construção Psicanalítica da Pessoa.....	140
4.2 A <i>Ética da Psicanálise</i> .....	147
4.2.1 O <i>sujeito desejante</i> como pessoa .....	157
4.3 <i>Singularidade e Responsabilização</i> .....	160

<b>Capítulo 5 - O Ritual dos Analistas.....</b>	<b>169</b>
5.1 O <i>Desejo do Analista</i> .....	169
5.2 O <i>Dispositivo do Passe</i> .....	178
5.2.1 O suicídio de Juliette Labin.....	183
5.3 As <i>Mesas do Passe</i> .....	187
5.3.1 A noção de <i>testemunho</i> .....	196
<b>PARTE III: POLÍTICA DA PSICANÁLISE</b>	
<b>Capítulo 6 - A Produção do Conhecimento na <i>Escola Lacaniana</i> .....</b>	<b>202</b>
6.1 Objetificação do Sujeito.....	205
6.1.1 A <i>apresentação de pacientes</i> .....	214
6.2 Saber <i>Extraterritorial</i> .....	221
6.2.1 Como ou contra a ciência .....	228
6.3 Feitiçaria, xamanismo, ciência e lacanismo .....	231
6.3.1 Inconsciente como fe(i)tiche .....	235
<b>Capítulo 7 - <i>Psicanálise Pura versus Psicanálise Aplicada</i> .....</b>	<b>239</b>
7.1 A <i>Causa Analítica</i> como Causa Política .....	241
7.1.1 “Deixem nossos charlatães em paz” .....	245
7.2 “O Direito à <i>Psicanálise</i> ” .....	251
7.3 O <i>Analista Cidadão</i> .....	259
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>271</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>279</b>

## NOTA AO LEITOR

Todas as expressões, frases e citações que aparecem no texto em *itálico* são categorias êmicas, enunciação de meus interlocutores ou produções bibliográficas recolhidas no trabalho etnográfico.

As siglas foram mantidas no texto como marca importante da linguagem que os próprios interlocutores mobilizam para identificar as diferentes instituições psicanalíticas.

Como forma de garantir o anonimato de meus interlocutores, sua integridade profissional e sua relação tanto no âmbito institucional como fora dele, todos os nomes que aparecem no texto são fictícios, salvo nos casos de autoria bibliográfica ou apresentação pública em eventos institucionais.

## GLOSSÁRIO DAS SIGLAS MAIS UTILIZADAS NO TEXTO

**AMP – Association Mondiale de Psychanalyse:** fundada em Paris por Jacques-Alain Miller, em 1992, agrega oito Escolas do Campo Freudiano e integra mais de 1600 membros.

**EBP – Escola Brasileira de Psicanálise:** fundada em 1995, no Rio de Janeiro, foi a quinta Escola a se associar à AMP. Atualmente, conta com seis seções estaduais e sete delegações, distribuídas em diferentes cidades brasileiras.

**EBP-SP – Escola Brasileira de Psicanálise – Seção São Paulo:** situada na cidade de São Paulo, é uma das seis seções que compõem a EBP.

**ECF – École de la Cause Freudienne:** em 1981 Jacques Lacan funda a instituição Causa Freudiana, após a dissolução da EFP. No mesmo ano, após a morte de Lacan, Jacques Alain-Miller a transforma em Escola da Causa Freudiana.

**EFP – École Freudienne de Paris:** criada em 1964, por Jacques Lacan, resultou na divisão do movimento psicanalítico em duas categorias: a dos psicanalistas lacanianos e a dos psicanalistas ipeístas.

**EOL – Escuela de la Orientación Lacaniana:** fundada em 1992, em Buenos Aires, foi a quarta Escola a se vincular à AMP. Atualmente, é a maior escola associada a esta.

**EPFCL – École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien:** criada em 2001 como resultado de uma cisão ocorrida em 1998 na AMP, segue o modelo Escola criado por Lacan.

**ICF – Instituto do Campo Freudiano:** institutos vinculados às Escolas, são voltados ao ensino da psicanálise de orientação lacano-milleriana.

**IPA – International Psychoanalytical Association:** fundada por Freud, em 1910, para congregar sociedades psicanalíticas e normatizar a formação de psicanalistas. Atualmente sediada em Londres, coordena movimentos psicanalíticos em todo o mundo.

## PRÓLOGO

São Paulo, tarde de 19 de novembro de 2010, sexta-feira. Chego ao XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, realizado pela Escola Brasileira de Psicanálise (EBP), e me impressiono com a imponência do hotel que o sedia; logo o associo ao valor da inscrição: é caro, mas tem suas regalias. Desço ao saguão onde estão fazendo o cadastramento, recebo uma bolsa de couro com a programação, canetas e bloco de anotações. Mais pessoas começam a chegar, cumprimentos e saudações típicas de amigos de longa data, grupos se formando. Por sorte, ou destino etnográfico, encontro uma amiga dos tempos da graduação, formada em psicologia, que lança logo a pergunta: “*Carol?! O que você está fazendo aqui?*”. Assim, de surpresa, encontro os primeiros interlocutores de minha pesquisa: Paula, que mora em uma cidade do interior de São Paulo, próximo a Ribeirão Preto, onde *faz formação* no Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade (Clin-a), e dois amigos seus, Mário, que também *faz formação* no mesmo Clin-a, e Júlia, de Curitiba, que participa das atividades da Delegação Paraná da EBP.

Feliz por saber que não estaria isolada e sozinha no evento que duraria todo o fim de semana, explico a Paula que estou iniciando a pesquisa de doutorado sobre a formação de psicanalistas, e que o Encontro é uma primeira aproximação com a EBP. Paula e seus amigos se dispõem, com boa vontade e humor, a me explicar a experiência de *formação* dispensada pela instituição. Pergunto se são *membros* da *Escola* — porque, naquele momento, ainda imaginava que a maioria das pessoas que estavam no Encontro fosse *membro* dela. Como resposta, começam a rir: “*Não, Carol, você acha?! Imagina!*”. Dizem que para tornar-se *membro* é preciso passar por um *difícil processo de seleção*, ao qual só se habilita quem *tem anos de formação e uma longa trajetória profissional, é muito bem relacionado, faz análise com um dos membros da Escola, tem artigos publicados em suas revistas, consegue ter trabalhos aprovados para apresentação nos congressos da Escola*. Paradoxalmente, sublinham que na psicanálise lacaniana tudo passa pela *autodeterminação*, portanto só pleiteia ser *membro* da *Escola* quem *se acha capaz para isso*. Ora, e por que não se acham capazes, se são psicanalistas e fazem atendimento clínico? “*Não, Carol, ainda estamos em formação, é preciso muito mais tempo de experiência clínica, de análise e de estudo. Ainda não somos psicanalistas de verdade*”. Paula e seus amigos não se consideram *prontos* para solicitar a admissão à *Escola*, não se veem como psicanalistas, a despeito de exercerem a profissão já há

alguns anos. Explicam que *ser* psicanalista é algo *muito subjetivo*, pois além da necessidade de longo tempo de experiência em atendimento clínico e estudo teórico, é preciso muitos anos de *análise pessoal*. Quantos anos? “*Então, não tem um padrão, depende de cada um, já que cada um é responsável por sua formação*”. Se é assim, só é considerado psicanalista quem for *membro* da *Escola*? Paula e seus amigos começam um debate, um responde que sim, a outra diz que não é bem assim, pois há *membros* que *ainda* estão *em formação*, e concluem, de maneira genérica, que eu iria perceber que na psicanálise lacaniana não há padrões, regras, ideias exatas, racionais e objetivas, “*a formação opera com outra lógica, diferente da formação universitária*”.

Entramos na sala de conferência para assistir às apresentações de abertura. A sala é bem grande e está cheia — “*este é o Encontro nacional da Escola, vem gente do Brasil inteiro*” —, e as primeiras fileiras estão discretamente reservadas a *membros* ilustres. Paula, Mário e Júlia destacam algumas figuras conhecidas, e comentam sobre a elegância das pessoas. Antes da primeira conferência, passa um vídeo com fotos dos encontros precedentes, e a cada imagem, risos e comentários da plateia. Fácil constatar a repetição de certas figuras nas fotos, o que me leva a perceber que algumas estão sentadas nas primeiras filas. Os três não reconhecem muita gente, e começam a caçoar da apresentação: “*Parece aqueles vídeos de formatura, só têm graça para os amigos*”. Percebo, então, que o vídeo mostra apenas um grupo restrito dos *membros* que compõem a *Escola*. Acredito que aparecer em um vídeo como este é ser identificado como parte “de dentro”, portanto mais psicanalista do que quem é “de fora”. Ao longo do fim de semana, Paula e seus amigos brincam ao tirar fotos, dizem que daqui a alguns anos estas vão compor o vídeo de abertura de algum Encontro, e com isso tenho a impressão de que idealizam uma carreira profissional que culmina com a inserção na *Escola* e o reconhecimento como *analistas*.

Os três conferencistas da mesa de abertura são, por ordem de apresentação, o diretor da EBP, um dos fundadores desta e o atual presidente da Associação Mundial de Psicanálise (AMP). Apesar de ausente fisicamente, Jacques-Alain Miller aparece como entidade (oni)presente nas menções e referências feitas por todos, de conferencistas a coordenadores de mesa. O tema desse encontro, A Clínica do Delírio Generalizado, é desenvolvido pelos apresentadores como uma nova orientação aos psicanalistas no entendimento/atendimento das “*novas queixas e sofrimentos psíquicos que chegam à clínica como consequência da pós-modernidade*”. Ao longo do evento, essa noção de temporalidade é repetida à exaustão por quase todos os apresentadores, no sentido de marcar a diferença em relação à época de Freud, entendida como *modernidade*, e a atual, *pós-modernidade*, que exige reformulações teóricas e

práticas no exercício clínico. O argumento principal é: se a clínica psicanalítica do século XIX foi regida pela *estrutura neurótica*, agora está direcionada pela *estrutura psicótica*; se antes o “normal” era ser *neurótico*, agora a *psicose* aparece na clínica com uma frequência que obriga os psicanalistas a se “reposicionarem no tratamento”. Jorge Forbes, um dos fundadores da EBP, em sua conferência expõe a seguinte tabela para esboçar as “*mudanças na subjetividade e na clínica do século XXI*”:

Modernidade	Pós-Modernidade
Ordem vertical	Ordem horizontal
Verdade	Certeza
Orientação paterna	Cálculo coletivo
Diálogo	Monólogo
Hierarquias e grupos	Diferenças radicais
Avaliação	Responsabilização
Sentido	Consequência

Sábado, segundo dia do evento. Durante a programação da manhã, *mesas de trabalho* temáticas e simultâneas (como os “grupos de trabalho” dos congressos de antropologia), com dois ou três expositores em cada uma, mais coordenador e debatedor. Os expositores são *membros* da EBP ou alunos dos Institutos do Campo Freudiano (ICFs) que tiveram proposta de trabalho aprovada. Circulo por diferentes *mesas* que versam sobre o tema do *delírio generalizado*, curiosa para entender do que se trata, ou melhor, como os psicanalistas tratam o conceito. As reflexões giram em torno da dificuldade em diagnosticar o que chamam de *novos modelos de subjetivação*, sendo estes algo como *neuróticos que deliram* ou *psicose ordinária*. Todos os expositores, de todas as *mesas*, apresentam *casos clínicos* de *analísantes* que ilustram esse fenômeno atual. As apresentações têm como título o nome que atribuem ao *caso*, ou ao *analísante*, e descrevem uma situação clínica, o desenrolar das *sessões*, as falas daquele, as ações do psicanalista e o *estabelecimento do diagnóstico*. Falam do inconsciente como ente capaz de estabelecer associações, elaborar reflexões e agir por conta própria; enfim, literalmente concebem a pessoa como dual: um *sujeito do inconsciente* que habita o indivíduo.

Os *casos* versam sobre tentativas de suicídio, transtornos alimentares, drogadição, alucinações, distúrbios sexuais — afecções consideradas, em grande parte dos *casos*,



decorrentes do excesso ou da falta de afeto dispensado pela mãe na infância (“*relação mortífera da mãe com a criança*”, como diz um dos debatedores de uma mesa). Os psicanalistas colocam-se como detentores do saber sobre os indivíduos, capazes de *decifrar* o que seus *analistas* pensam e sentem, mas pautados em esquemas generalizantes e universalizantes: é como se partissem de um universal para buscar sua incidência no particular, através da exemplificação de certas formulações genéricas no relato de um *caso clínico* específico. A ênfase que colocam na *singularidade de cada um em relação ao seu delírio* é submetida a uma assertiva universal e inescapável: a existência de uma *nova organização subjetiva na pós-modernidade*. Essa “condição atual dos sujeitos” é associada à noção de *responsabilização*, como se o objetivo da clínica atual fosse *levar o sujeito a se responsabilizar pelas consequências de seu sintoma, colocar-se como protagonista da própria vida*.

Na parte da tarde, o ponto alto do evento: *a mesa do passe*. Eu estava bastante ansiosa pela atividade, pois havia lido sobre o *passe* como *dispositivo da Escola* e não sabia que se tratava de algo passível de apresentação pública; pensava que fosse restrito a determinados âmbitos da instituição, de modo que foi uma surpresa vê-lo na programação. Após a devida apresentação dos dois *analistas da Escola* (AEs) pelo coordenador da *mesa*, o primeiro deles se dirige ao púlpito, e a plateia faz silêncio mortal. Ele inicia a leitura de um texto em que narra todo o seu *trajeto analítico*: suas primeiras experiências de *análise*; as trocas de *analista, cenas e fatos traumáticos* da infância que *causaram seu sintoma*, sonhos decifrados em determinado ponto do *percurso analítico*, elementos que lhe permitiram *significar seu gozo*; remete-se ao contexto de seu nascimento, conta a história de vida da mãe e fala em *dilema edípico*. O segundo *AE* começa dizendo que “*o passe é um mico*”, no sentido da exposição que implica; diz que “*o analista é aquele que aprende o caminho do divã para a poltrona*” e que “*o AE trabalha e responde pela Escola*”.

Nos relatos do *passe*, todo aparato clínico-institucional lacaniano é colocado em relação à história pessoal do *AE*, mas de forma discreta, sem obscenidades ou detalhes íntimos, integrando teoria e *experiência de análise*. Ao final dos *testemunhos*, abre-se para comentários e perguntas. Se nas *mesas de trabalho* se apresentam *casos clínicos* e os colocam em debate, na *mesa do passe* o *analista* oferece sua própria *análise* à apreciação pública, para ser debatida e *trabalhada pela Escola*. Ter que ouvir e responder questões sobre sua própria *análise* é, de fato, uma exposição considerável, e um posicionamento inverso ao do *analisante*, que dificilmente fala de sua *análise* para outras pessoas. A recompensa para

tamanha exposição é o reconhecimento, por todos da autodenominada *comunidade analítica*, como aquele que, enfim, *tornou-se analista*.

Mas o fato é que entendo muito pouco das narrativas apresentadas pelos AE's. Os relatos são carregados de jargões e conceitos lacanianos, herméticos, repletos de metáforas e jogos de linguagem. Paula e seus amigos também nunca haviam assistido a uma *mesa do passe*. Falo que não consegui acompanhar, ao que Paula responde “*Relaxa, não é só você*”, e um de seus amigos complementa “*Nossa!, é superdifícil mesmo!*” — e rimos muito dessa incompreensão compartilhada. Comentam que, apesar do prestígio que envolve *fazer o passe*, é muito difícil chegar *ao fim de análise*, e nem todos que chegam têm vontade de fazer o *passe*, ou coragem para tal exposição, além de serem poucos os que se consideram capazes de articular esse *fim* de modo coerente, imbricando teoria e *análise pessoal*, o que valoriza ainda mais os *AEs*.

No domingo de manhã, a conferência de encerramento destaca a necessidade do *comprometimento* dos psicanalistas em relação ao seu posicionamento nas instituições de atendimento psiquiátrico e nas políticas públicas de saúde mental, que, segundo o conferencista, estão impregnadas pelo *discurso da ciência* e da indústria farmacêutica. Nesse contexto, escuto a expressão *política da psicanálise*, como um chamado da instituição para uma espécie de militância que os psicanalistas devem manter em relação à psiquiatria, à indústria farmacêutica e à medicalização no campo da saúde mental, que retira a autonomia e a *responsabilização do sujeito em relação ao seu próprio desejo*, uma vez que minimiza sua *singularidade* em prol da homogeneização categórica do psíquico, como propõe o *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (Diagnostic and statistical manual of mental disorders – DSM)*. A *política da psicanálise* parece se referir à afirmação da psicanálise como alternativa à lógica de tratamento fortemente influenciada pela *medicalização do sujeito*.

\*\*\*

A descrição apresentada refere-se às notas do caderno de campo feitas na observação dos três dias do XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, ocorrido em São Paulo entre 19 e 21 de novembro de 2010, evento que significou minha primeira incursão ao campo. Ter recebido as primeiras informações sobre a *Escola*, sobre a *transmissão* da psicanálise e a *formação de analista* da perspectiva de *analistas/estudantes* (Paula e seus amigos), ou seja, de quem é “de fora”, e não de *membros* da instituição, foi fundamental para o entendimento das especificidades do contexto que eu iria etnografar posteriormente. Já de saída fui levada a

compreender que a *formação* de psicanalista dispensada pela *Escola não é para qualquer um*, e que ser um *psicanalista de verdade*, ou ser reconhecido enquanto tal, exige esforços e comprometimentos tanto subjetivos e quanto objetivos. Apesar da retórica de abertura institucional para quem quiser, Paula e seus amigos, a todo momento, salientavam dificuldades e restrições para a inserção na *Escola*, de modo que tornar-se *membro* dela envolve uma série de questões, de financeiras até exigências intelectuais e culturais, o que faz da *formação* de psicanalistas uma experiência atravessada por aspectos pessoais, sociais, políticos e econômicos. Passados mais de quatro anos de pesquisa, vejo nas anotações que fiz nesse encontro cenas introdutórias que fornecem dados elucidativos de todo o enredo da tese.

## INTRODUÇÃO

Desde a sua invenção, a psicanálise conta com caráter extraoficial, não demandando qualquer regulação, sob a alegação de que tais procedimentos de controle se contrapõem ao seu campo de atuação: o inconsciente. “Psicanalista” é uma profissão não regulamentada juridicamente; o Estado não possui meios para intervir em sua atividade clínica e em seus critérios de formação profissional, e tampouco existe um conselho federativo que reúne os profissionais da área e estabelece critérios e regimentos<sup>1</sup>. O próprio Freud (1992b) afirmou que, de um ponto de vista teórico, a psicanálise é um sistema de pensamento, e de um ponto de vista clínico, uma técnica única e específica de tratamento psíquico.

Por essa caracterização peculiar, Freud defendia a necessidade de institucionalização de contextos específicos de profissionalização, que dessem conta das particularidades da psicanálise como saber e prática terapêutica. Situando-a como disciplina à parte dos campos das ciências humanas ou médicas, determinou que seus princípios heurísticos e sua técnica clínica somente poderiam ser ensinados em instituições autônomas e independentes, fora do âmbito das universidades<sup>2</sup>. Deixou claros os parâmetros de autorregulamentação que as associações deveriam assumir, concebendo a formação de psicanalistas como decorrente de um processo chamado *tripé de formação: análise pessoal, supervisão*<sup>3</sup>, estudo teórico. Cada instituição se coloca como entidade autorizada a assegurar a legitimidade da teoria e da prática psicanalíticas nela produzidas e transmitidas, a definir quem pode ou não *se tornar analista* e a controlar a banalização e/ou deturpação de seus pressupostos terapêuticos. A descoberta da vocação profissional e a transmissão dos conhecimentos que orientam a técnica terapêutica devem ser simultâneas ao escrutínio de si, de modo que construção da pessoa e a *formação* profissional tornam-se processos imbricados e indiscerníveis.

---

<sup>1</sup> No Brasil, o psicanalista é considerado um profissional liberal, e seu ofício consta na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) do Ministério do Trabalho (Portaria nº 397/TEM, de 9/10/2002, sob o nº 2515.50). Com isso, seu exercício não é proibido, mas também não é regulamentado.

<sup>2</sup> A psicanálise se faz presente nos cursos de graduação em psicologia e medicina como disciplina integrante do campo psicológico e psiquiátrico. Diante disso, as instituições psicanalíticas não consideram essa forma de ensino como *formação em psicanálise*. Apenas na França, na Universidade de Vincennes-Paris VIII, existe, desde 1968, um departamento de psicanálise voltado exclusivamente para o ensino da teoria e da prática psicanalíticas como uma graduação independente dos campos médico e psicológico.

<sup>3</sup> Criada por Freud, a *supervisão* é uma prática de ensino e aprendizado da psicanálise que consiste na apresentação do material que um *analista* menos experiente (o *supervisionando*) recolhe em sua prática clínica a um *analista* mais experiente (o *supervisor*). É como se um psicanalista prestasse contas de sua prática a um outro, que o guia na compreensão e direção do tratamento, e o ajuda a refletir sobre seu posicionamento, ou sua “afetação”, naquela. Vale salientar que o termo *controle* é utilizado pelas instituições lacanianas de línguas espanhola e francesa para referenciar essa prática, ponto ao qual voltarei no capítulo 3.

Considerando esses parâmetros específicos, a partir de etnografia realizada em instituições de psicanálise lacaniana e da descrição e análise do processo de *formação* de psicanalistas, esta tese tem por objetivo entender a relação entre produção de saber e construção da pessoa produzida na/pela teoria e prática da psicanálise lacaniana. Seguindo categorias e conceitos êmicos como *ética da psicanálise*, *sujeito desejante*, *causa analítica* e *política da psicanálise* foi possível observar como os psicanalistas associados a essas instituições concebem a articulação entre teoria e prática, e como tal articulação favorece a construção de realidades psicológicas.

A psicanálise é aqui considerada tanto uma técnica terapêutica oriunda dos saberes psi<sup>4</sup> quanto um sistema simbólico capaz de fornecer uma visão de mundo assimilada por *analistas* e *analistas*<sup>5</sup> como princípio ordenador de suas experiências sociais e particulares, estas constituídas no que se convencionou chamar de sociedades ocidentais modernas<sup>6</sup>. Através da análise de como esse coletivo regula, normatiza e legitima a formação profissional dentro de uma lógica institucional particular estabelecida de maneira unilateral por figuras de liderança, este estudo, que se situa no eixo etnográfico referente à antropologia da psicanálise, da atenção à demanda profissional e à organização institucional como fenômenos relevantes

---

<sup>4</sup> Saberes psi são saberes produzidos na cultura ocidental a partir de meados do século XVII como um conjunto de representações e concepções que podem ser chamadas de psicológicas na medida em que se referem à determinação dos modos de existência, ao funcionamento e às perturbações da *psyche* humana (Duarte, 1997). Tais saberes foram considerados relevantes campos de observação para estudos acerca da construção social da pessoa por conceberem o indivíduo como submetido a necessidades simbólicas específicas da cultura em que se insere e porque conceitualizam o que são os fenômenos característicos da interioridade moral da pessoa e do psiquismo humano no campo dos saberes ocidentais (Figueira, 1981, 1985, 1988; Duarte, 1997; Russo, 1997a).

<sup>5</sup> *Analista* é o termo que designa aquele que se submete à terapêutica lacaniana. Surgiu em uma conferência que Lacan, a convite da International Psychoanalytical Association (IPA), fez em Genebra, em 1974, com o título *Le Symptôme*, na qual teceu críticas severas a essa instituição, uma delas referente ao termo *analizando*, que contrapôs a *analista*. Em sua concepção, *analizando* remete a passividade, a alguém que recebe a ação do *analista*, enquanto *analista* remete a um sujeito ativo, que dirige o trabalho de *análise*: “*Analysand évoque plutôt le devant-être-analysé, et ce n’est pas du tout ce que je voulais dire. Ce que je voulais dire, c’était que dans l’analyse, c’est la personne qui vient vraiment former une demande d’analyse, qui travaille*” (Lacan, 1985a, p.2). Assim, o termo *analista* serve para “*décharger l’analyste d’être le responsable, dans l’occasion, de l’analyse*” (1985a, p.2). No entanto, chamo a atenção para o fato de que o termo “paciente” também aparece como categoria utilizada pelos interlocutores, o que pode ser verificado em trechos de publicações e em algumas das suas falas aqui reproduzidos. O uso do vocábulo do meio médico explicita uma das contradições presentes na retórica da distinção de sua prática clínica em relação à médica. Volto a este ponto no capítulo 6.

<sup>6</sup> A expressão “sociedade ocidental” é, muitas vezes, utilizada no campo das ciências humanas para categorizar um sistema homogêneo, totalizante, sem levar em conta suas variações, multiplicidades e contradições internas. É como se constituísse um *a priori* que engessa as experiências e relações pesquisadas. Partindo de uma série de referenciais que problematizam a generalização ou naturalização de categorias, todas as vezes que aparecer menção a “pensamento moderno” ou “sociedades ocidentais modernas” no texto, estarei me referindo não a uma tendência que reproduz uma orientação política generalizante e polarizada entre o Ocidente e os outros, “nós” e “eles”, mas a narrativas concernentes às experiências delimitadas por um conjunto específico de ideias e valores que orientam a produção de saber e definem conceitos, percepções e sensibilidades a respeito da relação do sujeito consigo mesmo e com o mundo, ou seja, a um regime de inteligibilidade produzido pela racionalidade científica, mas assimilado e reproduzido de modos variados em contextos de socialidade diversos, em referência às experiências, significações múltiplas.

para a compreensão da noção de pessoa produzida pela teoria lacaniana e operacionalizada pelos psicanalistas no processo terapêutico.

Nesta pesquisa, busquei dar continuidade ao, e aprofundar o estudo que desenvolvi no mestrado, cujo objetivo era a observação e a análise da forma como uma noção de pessoa é produzida pela prática terapêutica psicanalítica, conforme informada por *analistas* e *analistas*. No mestrado, através da etnografia, realizada em uma clínica de psicanálise lacaniana<sup>7</sup>, na qual conversei e convivi com os *analistas* e *analistas*, foi possível apreender a produção de códigos simbólicos inseridos pelos psicanalistas no tratamento, que consiste na condução dos *analistas* à submissão a uma ideia *desejo metonímico*<sup>8</sup> como destino inescapável à condição humana, porque, como afirmou um dos psicanalistas que entrevistei na época, “a insatisfação não tem cura, é da estrutura [psíquica]. *Propor essa cura significa a morte subjetiva do ser humano, porque seria retirar ele da condição desejante, e isso tem que ser preservado*” (Antonio, 2010, p54). Os *analistas*, por seu lado, acabam incorporando os mecanismos explicativos psicanalíticos na (re)significação de suas experiências sociais e afetivas.

Naquela etnografia, frequentei um grupo de estudo com proposta de *formação* em psicanálise coordenado por uma das psicanalistas da clínica e dirigido a jovens recém-graduados em psicologia, e pude perceber a singularidade do processo de *formação* de psicanalistas lacanianos. Se no mestrado foi possível apreender as especificidades da prática terapêutica psicanalítica referente à “fabricação da pessoa” e à produção de sofrimento psíquico, no doutorado minha intenção foi analisar os princípios que orientam essa “fabricação” na transmissão da *expertise*<sup>9</sup> clínica, transmissão baseada fundamentalmente na relação entre *analista* e *analista*.

A linha psicanalítica aqui descrita refere-se à criada pelo psiquiatra e psicanalista francês Jacques Lacan (1901-1981), cuja releitura da obra freudiana apresenta uma série de particularidades que, por si só, delimitaram meu objeto de pesquisa. Lacan inseriu elementos da filosofia hegeliana, da antropologia estrutural levistraussiana e da linguística saussureana à

---

<sup>7</sup> Costumo dizer que não escolhi a psicanálise lacaniana, mas fui escolhida por ela ainda no início da minha pesquisa de mestrado, quando as psicanalistas da clínica em questão foram as únicas que se disponibilizaram a contribuir com a etnografia, o que delimitou aquela como meu objeto de investigação.

<sup>8</sup> Na teoria lacaniana, o desejo realiza-se, sempre, de forma parcial, na medida em que o encontro com um objeto, ou pessoa, produz apenas a remissão a um “objeto mítico” referente ao corpo materno, e reabre a insatisfação, relançando o desejo por aquele objeto, numa interminável circularidade, por isso a denominação de *desejo metonímico* (Antonio, 2010).

<sup>9</sup> Rose (2011, p.24) define *expertise* como uma autoridade baseada na reivindicação da posse de um conhecimento verdadeiro e de uma técnica eficaz, capaz de “gerar grupos de pessoas treinadas e credenciadas reivindicando competência especial na administração de pessoas e relações interpessoais, e um corpo de técnicas e procedimentos reivindicando tornar possível a gerência racional e humana”.

teoria e à prática psicanalíticas. Aproximou-se do estruturalismo ao abrir mão da concepção de um sujeito da consciência como centro de toda experiência: em sua perspectiva, o sujeito é determinado por uma estrutura transindividual, o inconsciente, *locus* da sua verdade, e constituído inteiramente pela linguagem que o estrutura como tal.

Ao longo da década de 1960, Lacan somou grande número de adeptos à *formação* em psicanálise, os quais foram atraídos pelas suas propostas “subversivas”, como as críticas que dirigia a psicanalistas filiados à IPA, que estariam centrados na chamada “psicologia do Ego”, fundamentada, segundo ele, na função adaptativa do eu à realidade que o cerca, no fortalecimento do Ego, da consciência, como uma proposta de reeducação emocional do paciente. Em sua opinião, tal orientação apresentava uma contradição lógica à psicanálise, adversa à proposta de Freud de descentramento do sujeito e da impotência do eu frente às *pulsões* do inconsciente. Além disso, Lacan apoiava movimentos de contestação da psiquiatria clássica e das condições a que estavam submetidos tanto pacientes quanto trabalhadores nos hospitais psiquiátricos. Com a proposta de uma *clínica da psicose*, ele fomentou a dicotomia entre a má psiquiatria, que reprime o sujeito ao generalizar um ideal de saúde mental, e a boa psicanálise, que promove a *subversão do sujeito* através da apreensão da *verdade de si*, que escapa às determinações sociais.

Nesse contexto, a psicanálise lacaniana busca relacionar reflexão crítica do social com liberdade pessoal (Castel, 1987). Os lacanianos, como passaram a ser chamados os psicanalistas seguidores de sua abordagem, defendiam o entendimento da loucura como condição portadora de verdade e sentido, e a fazer frente à psiquiatria médica, que a degrada em doença mental e busca eliminá-la ou com remédios, ou com tratamentos violentos, ou com o isolamento do paciente em instituições psiquiátricas. A psiquiatria tornou-se a expressão máxima do poder/saber repressivo, hegemônico e autoritário, e alvo de ataque dos lacanianos aliados a movimentos sociais de esquerda.

Lacan foi expulso da IPA em 1963, por transgressões de ordem teórica e, principalmente, de ordem técnica, referente à condução da terapêutica e à *formação de analistas*, e criou, em 1964, sua própria instituição de psicanálise, em Paris, a École Freudienne de Paris (EFP). Com ela, buscou se opor ao modelo burocrático e hierarquizante que dizia ter dominado as sociedades psicanalíticas ipeístas, e que, em sua concepção, desvirtuavam os reais sentidos da *formação* do *analista* proposta por Freud. Postulou não ser necessário o reconhecimento de psicanalistas de instâncias institucionais superiores para se receber o título de psicanalista e ser reconhecido como tal, e, em sua *Escola*, instaurou o princípio de que “*o psicanalista só se autoriza de si mesmo*” (Lacan, 2003d, p.248): por meio

de *dispositivos* como o *passe* e o *cartel*, criados por ele, cada pretendente a *analista* seria responsável por sua própria *formação* através da submissão à *experiência analítica*<sup>10</sup> e de intenso estudo teórico. Com isso, pretendeu criar um modelo de associação mais democrático e igualitário na transmissão da psicanálise e na *formação de analistas*, porém estabeleceu critérios rígidos e subjetivos de *seleção* dos candidatos à filiação institucional e manteve, como a IPA, estatutos que conferem títulos que diferenciam a posição dos associados como meio de controle e regulação da nomeação profissional do psicanalista.

Com a sua morte, em setembro de 1981, os direitos autorais sobre toda a sua obra e a direção de sua instituição foram legados a seu genro, Jacques-Alain Miller, casado com sua filha Judith. Em sua administração, Miller assumiu postura controversa na *orientação lacaniana* ao colocar-se como líder do “*movimento de reconquista do Campo Freudiano iniciado por Lacan*”. Em 1992, fundou a Association Mondiale de Psychanalyse (AMP), de caráter internacional, que cria e associa várias *Escolas* lacanianas em diferentes países. A fundação da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP), em 1995, pouco tempo depois da fundação da Escuela de la Orientación Lacaniana (EOL), na Argentina (em 1992), decorreu do processo de expansão da AMP e da difusão da leitura milleriana da psicanálise lacaniana pela América Latina<sup>11</sup>. Termos como *Campo Freudiano* e *orientação lacaniana* foram apropriados por Miller e utilizados como signos de seu ensino da obra lacaniana, servindo de identificação de diferentes contextos institucionais do tipo *Escola* em diversos países.

Anualmente, Miller ministra um curso no Departamento de Psicanálise da Universidade Paris VIII, o qual é publicado no mesmo formato dos *seminários* de Lacan<sup>12</sup> e circula como referência obrigatória na transmissão da psicanálise nas instituições ligadas à AMP. O modo como a leitura milleriana da psicanálise lacaniana é difundida acarreta uma padronização epistemológica e clínica, de forma que não se encontram elementos que possibilitem identificar características próprias a cada *Escola* filiada àquela: não há uma psicanálise lacaniana própria da EBP ou uma abordagem argentina da psicanálise lacaniana

---

<sup>10</sup> *Experiência analítica* é o modo como os meus interlocutores significam a submissão à terapêutica psicanalítica. Falam em “*experiência*” no sentido de vivência propiciada pela psicanálise, já que não há um modelo fixo de tratamento, com mecanismos técnicos e de duração determinados, dependendo da *singularidade* de cada *sujeito* em relação a seu saber sobre o inconsciente.

<sup>11</sup> À AMP são filiadas, além da EBP e da EOL, outras cinco escolas: École de la Cause Freudienne (ECF), fundada em 1981, na França; Nueva Escuela Lacaniana (NEL), fundada em 2000, que compreende Peru, Equador, Venezuela, Cuba, Colômbia, Guatemala e México, e a cidade de Miami (EUA); Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano (ELP), fundada em 2000, na Espanha; Scuola Lacaniana di Psicoanalisi del Campo Freudiano (SLP), fundada em 2002, na Itália; New Lacanian School (NLS), fundada em 2003, que compreende Londres e EUA.

<sup>12</sup> Os chamados *seminários* foram proferidos por Lacan entre 1953 e 1979, e grande parte deles já foi publicada. São considerados os principais veículos de transmissão e difusão da sua leitura psicanalítica.



característica da EOL; o que existe são diferentes modos de assimilação “segundo Miller” da teoria e da prática terapêutica, o que acabou por instaurar um “lacanismo hegemônico”, segundo definição de Ota (2011, p.141)<sup>13</sup>. Em 1998, uma *cisão* na AMP, em razão de conflitos decorrentes da centralização de poder nas mãos de Miller, resultou na saída de vários de seus *membros*, que acabaram fundando a École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien (EPFCL), e assim estabeleceram-se dois campos distintos de instituições lacanianas do tipo *Escola*: o *Campo Freudiano*, ligado a Miller, e o *Campo Lacaniano*, ligado a esses dissidentes.

Diante desse contexto específico de produção intelectual e de construção de uma categoria profissional, fui atraída pelos princípios terapêuticos e pelos modos de *formação* do *analista* e de transmissão do saber da psicanálise lacaniana. A pesquisa centrou-se mais nos lacanianos de Escola — como denomino os psicanalistas filiados a esse modelo institucional —, no modo como institucionalizam a leitura e a prática clínica segundo pressupostos determinados do que nas particularidades teóricas e epistemológicas da obra de Lacan: o meu interesse estava na problematização dos desdobramentos da psicanálise lacaniana, em como esta foi incorporada, ressignificada e aplicada em diferentes contextos, ou seja, no modo como os sujeitos da pesquisa leem Lacan, como estabelecem critérios e padrões para a definição e o reconhecimento de si mesmos como “lacanianos”, e em como isso se relaciona à sua prática terapêutica.

As instituições lacanianas do tipo *Escola* me pareceram um contexto etnográfico privilegiado para a observação dos modos de construção dos referenciais teórico-metodológicos que orientam os psicanalistas lacanianos nas suas atribuições terapêuticas e a consequente normatização da subjetividade exigida de seus candidatos. A pesquisa me permitiu apreender em que sentido uma noção específica de *desejo* orienta os códigos de uma *ética* particular operada pelos psicanalistas na construção terapêutica da pessoa; e que a *formação* de *analistas* se dá por meio de experiências ritualizadas, organizadas por relações verticalizadas, pautadas em critérios de classificação que associam aspectos simbólicos, afetivos, sociais, políticos e econômicos.

A etnografia foi realizada em dez meses de trabalho de campo — com permanência descontínua entre 2011 e 2013 —, dos quais passei sete na cidade de São Paulo e três em Buenos Aires, na Argentina. A instituição escolhida para a centralização da pesquisa foi a seção São Paulo da Escola Brasileira de Psicanálise (EBP-SP). Iniciei a pesquisa em fevereiro

---

<sup>13</sup> “Lacanismo” é o termo pelo qual Roudinesco e Plon (1998, p.451) designam a corrente do movimento psicanalítico “representada pelos diversos partidários de Jacques Lacan, sejam quais forem suas tendências”.

de 2011, quando fui morar em São Paulo para a realização de seis meses de trabalho de campo nessa instituição com o intuito de participar das suas atividades e conviver com seus *membros* e com alunos dos Institutos do Campo Freudiano (ICFs)<sup>14</sup>.

Frequentei regularmente os *seminários*<sup>15</sup> semanais oferecidos pela EBP-SP em sua sede, participei de um “curso”, chamado Seminário de Leitura, no Centro Lacaniano de Investigação da Ansiedade (Clin-a)<sup>16</sup>, e assisti aos *seminários* quinzenais ministrados por Christian Dunker, *membro da EPFCL-SP*, no Departamento de Psicologia Clínica da USP<sup>17</sup>; também participei de diversas atividades, jornadas e demais eventos organizados pela EBP-SP. A realização de pesquisa de campo em *seminários* e congressos foi importante para a observação dos códigos de moralidade, da operacionalização de um sistema simbólico próprio, das formas de transmissão da psicanálise lacaniana e, principalmente, das relações dos *membros* com a instituição, dos *membros* entre si e dos *membros* com *não membros*, e como tais relações estão implicadas na produção do conhecimento psicanalítico. Além disso, nessas ocasiões pude ver como esses modelos de associação de psicanalistas lacanianos se fazem institucionais por meio de regras que determinam e controlam a prática clínica dos associados através de atividades e aparatos epistemológicos definidos por comissões de lideranças que respondem a um polo centralizador de decisões: o casal Miller.

Nessa primeira fase da pesquisa, pude apreender as especificidades do movimento institucional psicanalítico em São Paulo, caracterizado por uma complexa rede de ligações e *cisões*, que marcam as diferentes linhas psicanalíticas e a história da *orientação lacaniana* nessa cidade: enquanto campo segmentado, os grupos e associações lacanianos colocam-se como opostos entre si dentro da linha lacaniana, mas aliados no que se refere à oposição à IPA e à psiquiatria biologizante<sup>18</sup>. Ter estabelecido contato com alguns *membros* da seção São

---

<sup>14</sup> Os ICFs são instituições paralelas às *Escolas* da AMP, entidades voltadas ao ensino teórico da psicanálise lacaniana e responsáveis por fornecer cursos de formação (que seguem grade curricular determinada). *Campo freudiano* é o termo que permite a identificação do vínculo com a AMP.

<sup>15</sup> A recorrência com que os “lacanianos de Escola” nomeiam suas atividades de ensino como “seminário” faz clara referência aos *seminários* proferidos por Lacan.

<sup>16</sup> Um dos três ICFs vinculados à EBP-SP. Além de São Paulo e Ribeirão Preto, possui sedes em Campinas e São José dos Campos.

<sup>17</sup> Essa atividade, apesar de coordenada por um professor da USP, afirmava-se como de ensino aberta e gratuita relacionada à EPFCL-SP e oferecida por um de seus associados, portanto independente de qualquer grade curricular acadêmica.

<sup>18</sup> Esse contexto segmentado me lembrava, em vários momentos, de uma passagem clássica de Evans-Pritchard (2002, p.149) sobre a segmentação de grupos políticos entre os Nuer, tribo africana sudanesa: “Uma pessoa é membro de seu segmento tribal na relação que este mantém com outros segmentos, mas não é um membro dele na relação de sua aldeia com outras aldeias do mesmo segmento. Uma característica de qualquer grupo político é, conseqüentemente, sua invariável tendência para divisões e oposições de seus segmentos, e outra característica é sua tendência para a fusão com outros grupos de sua própria ordem em oposição a segmentos políticos maiores do que o próprio grupo. [...] Um valor vincula uma pessoa a seu grupo e um outro a um segmento do grupo em oposição a outros segmentos do mesmo, e o valor que controla suas ações é uma

Paulo da EPFCL foi fundamental para a compreensão do real sentido dessa segmentação, e me permitiu estabelecer um contraponto interessante. Vale destacar que nunca pretendi comparar ou estabelecer julgamento sobre a maior legitimidade de uma ou de outra instituição; meu interesse estava na apreensão dos distintos pontos de vista sobre uma mesma experiência de *formação* institucional e em observar ambas como parte de um movimento psicanalítico — e a observação em atividades da EPFCL-SP e o contato com alguns de seus *membros* efetivamente me ajudaram a compreender melhor a organização política e epistemológica da EBP-SP, e, com isso, o modo como os lacanianos concebem a *Escola* criada por Lacan e seus desdobramentos.

Antes mesmo de iniciar a etnografia em São Paulo, já vislumbrava a possibilidade de realizar parte do trabalho de campo na EOL, na Argentina. Tal intento ganhou força e coerência ao longo das conversas com *membros* da EBP-SP, que sempre a referenciavam, seja na menção a algum de seus *membros*, seja para contar experiências vivenciadas naquela instituição que serviram de modelo para a *Escola* brasileira, seja para informar medidas, decisões e particularidades tomadas pela AMP concernentes à EBP e à EOL, suas duas maiores *Escolas* na América. Assim, em março de 2012 dei início à parte complementar de minha etnografia: três meses de trabalho de campo em Buenos Aires, com observação participante na EOL e no ICF a ela vinculado, e o convívio com seus alunos e *membros*; e participei do VIII Congresso Mundial da AMP, realizado em abril daquele ano, que reuniu *membros* de todas as *Escolas* filiadas à AMP, além de contar com as conferências de Judith e Jacques-Alain Miller. Em novembro de 2013, voltei a São Paulo para mais um mês de pesquisa na EBP-SP, para a coleta final de alguns dados pontuais para a etnografia.

Os *membros* das *Escolas* se autodenominam integrantes de uma *comunidade analítica de Escola*, no sentido de afirmar uma ideia de coesão, unicidade, uma coletividade solidária pautada na igualdade de princípios, como uma associação de estrutura horizontalizada. Porém, a hierarquia está presente, mesmo que veementemente negada, em todas as relações institucionais, além de determinar o modo pelo qual o conhecimento é produzido e colocado em circulação nas/pelas *Escolas*. As instituições se organizam de forma verticalizada e unilateralmente, com lideranças bem definidas, que orientam a experiência comunal evocada pelo grupo com base em esquemas geracionais, bem como os rumos da associação e os referenciais teóricos e clínicos da psicanálise lacaniana. Nesse sentido, a noção de

---

função da situação social em que a pessoa se encontra. Pois uma pessoa vê a si mesma como membro de um grupo apenas enquanto em oposição a outros grupos e vê um membro de outro grupo como membro de uma unidade social, por mais que esta esteja fragmentada em segmentos opostos”.

*comunidade* é articulada pelos interlocutores para designar a rede de relações de sujeitos sociais unidos pela atuação profissional e pelo compartilhamento de experiências subjetivas; e remete ao compromisso comum firmado em defesa de uma *ética* terapêutica determinada, sustentada na disposição de enfrentamento que marca a psicanálise lacaniana no campo da saúde mental.

Para ter o reconhecimento institucional do título de psicanalista, é preciso ser *membro*; mas nem todo *membro* é considerado apto a essa nomeação. Da admissão como *membro* à nomeação, há uma série de classificações, seleções e julgamentos rigorosos, com critérios nem sempre claros ou bem definidos. Os *membros* são classificados em três categorias: *analista praticante (AP)*, equivalente ao *analista em formação* das sociedades ipeístas, categoria na qual se insere a grande maioria dos associados; *analista membro da Escola (AME)*; e *analista da Escola (AE)*<sup>19</sup> — as duas últimas, reservadas aos *membros* reconhecidos como psicanalistas.

Os *membros* articulam mecanismos de inibição de hierarquias, como se a assimetria entre os associados não incorresse em desigualdade, mas, paradoxalmente, é justamente esse caráter velado da hierarquia institucional um dos principais potenciais de fissão (ou, como dizem, *cisão*), já que encobre a produção incessante de lideranças. Dessa forma, a noção de *comunidade* apareceu como categoria êmica acionada pelos *membros* como autorreferência a um modelo associativo que se quer igualitário, mas que se organiza com base em relações hierárquicas constituídas sobre distinções e classificações, seja entre os *membros*, seja entre estes e os *não membros*.

Além disso, a partir da recorrência com que os lacanianos de Escola se remetiam ao termo *política da psicanálise*, pude seguir as redes de significação e os modos específicos de pensar essa “política” e sua instrumentalização na reivindicação de legitimidade e distinção à profissão de psicanalista dentro do contexto social mais amplo. Nas *Escolas*, a transmissão da psicanálise orienta-se pela distinção criada na atuação profissional dos *membros* no campo da saúde mental: com a proposta de levar atendimento psicanalítico a pessoas que não teriam condições financeiras e sociais de procurá-lo, os psicanalistas estabelecem diferenciação entre *psicanálise pura*, a oferecida em clínicas particulares, e *psicanálise aplicada*, terapia oferecida em centros de atendimento gratuito ou no atendimento via convênios de saúde.

---

<sup>19</sup> *AE* é o título dado ao psicanalista que teve seu *fim de análise* e, conseqüentemente, sua *passagem de analisante para analista* julgados e aprovados por uma comissão especial da *Escola*. Falo sobre essa categoria no capítulo 3.

Na perspectiva dos interlocutores, a *política da psicanálise* objetiva a *subversão do sujeito*, mobilizada no processo terapêutico e, conseqüentemente, na *formação* do psicanalista, *subversão* que é uma marca imprimida por Lacan à sua abordagem psicanalítica. A própria psicanálise, como experiência de subjetivação, é pensada pelos interlocutores como “política” no que se refere à defesa da *singularidade* de cada sujeito com seu desejo e seus *sintomas* e à crítica à medicina/psiquiatria fisicalista que submete os sujeitos/pacientes a técnicas de tratamento universalistas e a categorias generalizantes como “doença” e “saúde mental”. Entretanto, ao partir do pressuposto da pessoa como *sujeito desejante*, confundem social com psicológico e colocam o desejo individual como anterior à organização social.

Do modo como opera pelas *Escolas*, a *formação* de psicanalistas mobiliza estratégias psicopedagógicas, transmitidas através de noções como *ética da psicanálise* e *sujeito desejante*, que tendem a invocar tanto apreensões subjetivas e psicológicas quanto aprendizados objetivos sobre a realidade que envolve o sujeito, além dos códigos de moralidade que devem orientá-lo na busca pelo *saber do inconsciente*. Em decorrência do processo de “interiorização”, inerente às terapêuticas psi, o processo de individuação<sup>20</sup> aparece atrelado à ideia de *responsabilização* por si mesmo, que consiste no acesso a um saber sobre a *verdade de si*, que está no inconsciente. Assim, a problematização da pesquisa girou em torno da exigência de certo modelo de subjetivação, adquirido na *experiência analítica*, como condição de acesso à titulação/nomeação de psicanalista pela *Escola*.

\*\*\*

Esta pesquisa filia-se à tradição de estudos antropológicos sobre a construção social da pessoa, focando em uma linha que busca o entendimento das formas de produção e normatização do “sujeito moderno”<sup>21</sup>, entre as quais a psicanálise lacaniana mostra-se

---

<sup>20</sup> Concebo o processo de individuação perpetrado pela psicanálise a partir da definição de Simondon (1992), que critica uma espécie de substancialismo que afirma o princípio de individuação como atributo intrínseco ao indivíduo. Na ontogênese proposta pelo autor, a questão fundamental não é saber o que é um indivíduo, mas como ele veio a ser, ou seja, analisar o processo pelo qual ele continuamente individualiza-se. Esse processo é entendido como um fluxo que transita entre relações externas e internas, entre a psique e a coletividade. O processo de individuação segue a conjunção de operações físicas, biológicas, mentais e sociais. Desse modo, o indivíduo, como ente absoluto e singularizado, não existe em si mesmo como realidade concreta e destino final do ser, mas apenas como um devir.

<sup>21</sup> Refiro-me, aqui, à concepção de Foucault (2010d), que afirma como o grande objetivo de seus estudos a criação de uma genealogia do sujeito moderno, ou o entendimento dos modos como os indivíduos são tornados sujeitos. Segundo o autor, o indivíduo é tanto uma representação “ideológica” da sociedade como uma realidade fabricada por tecnologias de disciplina e governamentalidade, que impõem técnicas de cuidado de si por meio de redes de assistência, proteção, cuidado e controle, que vão desde a produção agrícola até mudanças demográficas, controle de natalidade, de doenças, ideais de saúde, “bem-estar”, proibições e permissões que visam a administração e a produção de corpos e subjetividades através de “dispositivos”

emblemática. Busquei entender os processos de *formação* de psicanalistas para pensar como a constituição de práticas de “cuidados de si” está submetida a processos singulares de produção e institucionalização de saber, principalmente no que concerne aos saberes psi, que estabelecem como finalidade terapêutica a assimilação de um regime de verdade que categoriza o indivíduo e marca a sua individualidade. Assim, a *formação* de psicanalistas pelas *Escolas* lacanianas foi relevante para a compreensão da relação entre construção da pessoa, técnicas terapêuticas e instituições produtoras de saber.

O texto está dividido em três partes, dedicadas, respectivamente, à construção do objeto de pesquisa e ao contexto etnográfico; à construção da pessoa na *formação de analista*; à produção de conhecimento na *Escola* laciana e à *política* decorrente dessa produção.

A primeira parte, *Entre Mestres e Discípulos: o Contexto Etnográfico*, é composta por três capítulos. No primeiro, apresento a descrição e a problematização da relação travada com os interlocutores da pesquisa, e aponto os principais encadeamentos teóricos que orientaram a construção e a análise do objeto. No segundo, faço uma breve contextualização histórica das associações de psicanálise, necessária para situar a dinâmica institucional e para salientar continuidades e descontinuidades que marcam e constituem diferentes instituições e linhas psicanalíticas até os dias atuais. Essa contextualização coloca em questão a especificidade do modelo *Escola* de psicanálise dentro do movimento institucional psicanalítico. Com isso, procurei apreender como as mudanças elaboradas por Lacan foram produzidas e determinadas por variações dentro de uma mesma lógica hierárquica de privilégios, status e lideranças que organizam a *formação* de psicanalistas nas associações de psicanálise. No capítulo 3, volto minha atenção para a estrutura institucional elaborada e colocada em ação pelos *membros* das *Escolas*, seja da EBP-SP, seja da EOL, através dos *dispositivos* de transmissão da psicanálise. Nele são problematizados os sentidos evocados pelos interlocutores desse modelo associativo, que entendem como aberto e libertário, mas que se mostra restrito e hierarquizado. Ao longo do capítulo, fica claro o aparato burocrático que é acionado na normatização do coletivo a partir do processo de admissão de *membros*, das suas titulações diferenciais, da relação entre as *Escolas* nacionais e a AMP.

A segunda parte, *A Ética do Desejo*, composta pelos capítulos 4 e 5, é dedicada à análise da construção da pessoa no processo de *formação do analista* e à de categorias como *ética da psicanálise*, *desejo do analista* e *sujeito desejante*, que embasam e dão sentido ao

---

criados e articulados pela relação entre Estado e capitalismo. Inspiro-me nos trabalhos de Foucault porque esta pesquisa “concentra sua análise exatamente nessas práticas culturais em que o poder e o saber se cruzam, e em que nossa compreensão de indivíduo, de sociedade e das ciências humanas é fabricada” (Dreyfus e Rabinow, 2010, p.160).

*dispositivo do passe* e ao *testemunho* da nova posição subjetiva assumida pelo sujeito que faz a *passagem de analisante a analista*. No capítulo 4, faço uma leitura antropológica das concepções de “pessoa” e “desejo”, que orientam a psicanálise lacaniana, por meio da problematização das formulações psicanalíticas sobre a “condição humana”, esta definida de acordo com dualismos como “natureza e cultura”, “corpo e alma”, “objetivo e subjetivo”, “consciente e inconsciente”, “indivíduo e sociedade”. Como a *formação do analista* passa fundamentalmente pela submissão do candidato à terapêutica, trago o aporte teórico que orienta a prática clínica na (re)organização subjetiva dos psicanalistas em *formação*. O imbricamento das noções de *ética* e desejo no processo de *formação* foi problematizado como produção e modulação subjetivas, exigidas dos candidatos a psicanalista pela instituição. No capítulo 5, descrevo e analiso o *dispositivo do passe*, considerado fundamental na *transmissão* da psicanálise e na *formação de analista* pela *Escola*; e abordo os mecanismos simbólicos que permitem identificar esse *dispositivo* como fabricação ritual do psicanalista, que se dá pelo *testemunho* de um modelo de subjetivação alcançado na *passagem de analisante a analista*.

Na terceira parte da tese, *Política da Psicanálise*, a discussão está direcionada para os mecanismos de produção do conhecimento psicanalítico lacaniano, que, apesar de definido pelos interlocutores como distinto da ciência, da filosofia, da antropologia, da religião e da magia, pode ser considerado um híbrido de todas elas; e à forma como ele é articulado ao que denominam de *política da psicanálise*, entendida como o *comprometimento com a causa analítica*. No capítulo 6, analiso a produção de saber operada pelos lacanianos de *Escola*, que significam a psicanálise como saber e prática terapêutica pautados em regimes de enunciação produtores de verdade. A partir da construção de distinção em relação a outros saberes, os psicanalistas se autorizam a produzir uma modalidade de conhecimento que só pode ser difundida e compreendida por (e entre) eles mesmos, através de um *modus operandis* que orienta sua prática com sistemas próprios de significação, ordenação e sentido.

No capítulo 7, centro a análise no ponto de vista dos lacanianos de *Escola* acerca da política, ou melhor, do que entendem como *política*, nos sentidos que atribuem à concepção de *política da psicanálise* e na forma como estabelecem princípios políticos inerentes à sua prática clínica. Há importantes filósofos, sociólogos e psicanalistas que buscam dar conta das complexidades da articulação da psicanálise com a política, e grande parte dessas discussões tem como objetivo analisar os fenômenos políticos à luz da psicanálise (Badiou, 1994; Rouanet, 2001; Safatle, 2006; Zizeck, 2010; Dunker, 2012). Entretanto, meu interesse está na consideração da *política* como categoria nativa, acionada pelos interlocutores de acordo com o campo de significação, intencionalidades e agenciamentos a que se propõem. Posso afirmar

que a psicanálise lacaniana, conforme as orientações de Jacques-Alain Miller, articula a *política* com a necessidade de maior visibilidade social, sem a qual a interlocução com setores externos à *comunidade analítica* seria enfraquecida e colocaria em risco a produção de demanda à terapêutica frente aos avanços da biotecnologia no campo dos saberes psi. O foco está, portanto, na relação institucional estabelecida entre clínica e *política*, relação calcada na produção e na atualização de modelos de subjetivação que se coadunam com o contexto de socialidade<sup>22</sup> em que a psicanálise se insere.

---

<sup>22</sup> A ideia de “sociedade” e a de “humanidade” como totalidades e unidades discretas têm sido veementemente questionadas pela antropologia. Noções como a de “rede de relações” que sujeitos heterogêneos produzem, e pelas quais são produzidos, são mais eficientes para pensar coletividades. Nessa perspectiva, o “social” não seria mais o dado, a explicação das relações entre sujeitos, mas o que deve ser reconstituído, explicado. Strathern et al. (1996) propõem pensar em fluxos e redes de relações de “socialidade” que se apresentam entre os sujeitos nas mais variadas manifestações. O uso, aqui, do termo “socialidade” é, portanto, uma posição metodológica que orienta a minha análise.



**PARTE I**

**ENTRE MESTRES E DISCÍPULOS:  
O CONTEXTO ETNOGRÁFICO**

## CAPÍTULO 1

### POR UMA ANTROPOLOGIA DA PSICANÁLISE

“De fato, depois de algumas semanas de manter relacionamento unicamente com os Nuer, a gente exhibe, se for permitido o trocadilho, os sintomas mais evidente de ‘nuerose’.”

Edward Evans-Pritchard

Antropologia e psicanálise constituem saberes marcados por encontros e desencontros constantes um em relação ao outro<sup>23</sup>. Com Foucault (2010b), temos que as duas fazem parte de um mesmo campo intelectual, em que se promove o descentramento do sujeito referente aos registros da consciência e do eu e se institui um discurso sobre o “inconsciente” e sua relação com a dimensão social<sup>24</sup>. Durkheim e Freud publicaram com apenas um ano de diferença as obras *As formas elementares da vida religiosa* [1912] e *Totem e tabu* [1913]<sup>25</sup>, respectivamente, ambos utilizando as sociedades totêmicas como chave para conjecturar sobre as bases que tornam possível a convivência humana e a organização social. A pretensão freudiana em tomar uma origem mítica como verdade absoluta e evolutiva não passou incólume pela antropologia. Os britânicos Kroeber (1920) e Malinowski (2000) foram os primeiros que, desconcertados pela fraqueza da argumentação, censuraram Freud pela pretensão universalista de sua teoria.

Já na antropologia americana, a recepção à psicanálise foi mais amistosa, sobretudo pela chamada Escola de Personalidade e Cultura, que a considerava como ferramenta conceitual que enriquecia as análises antropológicas, o que possibilitava a conciliação entre as duas disciplinas. Na França, as formulações antropológicas de Levy Brühl e Lévi-Strauss

---

<sup>23</sup> Kroeber (1920), Sebag (1964), Obeyesekere (1984), Crapanzano (1992), Malinowski (2000), Mead (2000), Rivers (2001), Devereux (2002), Lévi-Strauss (2003a, 2012a, 2012c) e Benedict (2013) são alguns antropólogos que, de uma maneira ou de outra, referenciaram a psicanálise em seus trabalhos.

<sup>24</sup> “Pode-se dizer de ambas o que Lévi-Strauss dizia da etnologia: elas dissolvem o homem. Não que se trate de reencontrá-lo melhor, mais puro e como que liberado; mas sim, porque elas remontam em direção ao que fomenta sua positividade. Em relação às ciências humanas, a psicanálise e a etnologia são antes ‘contraciência’” (Foucault, 2010b, p.525). Esclareço, aqui, que os grifos constantes nas citações ao longo da tese fazem parte do original.

<sup>25</sup> Misto de fábula darwiniana da horda primitiva e tratado antropológico, nesse texto, de caráter essencialmente evolucionista, baseado em trabalhos de antropólogos como J. Frazer e E. Tylor, Freud faz uso da noção de animismo a fim de evidenciar a existência de um solo comum em toda atividade psíquica humana, suposto necessário para que os dados antropológicos pudessem ilustrar temas específicos da psicanálise, o que deu início à série de comparações entre a vida psíquica dos “selvagens” (aborígenes australianos), das crianças e dos psicóticos ocidentais. Freud buscou mostrar como o *complexo de Édipo* garante a sobrevivência dos indivíduos dentro de um coletivo humano, e, para isso, descreveu a origem da moral, da lei e, em última instância, da sociedade como o resultado da exogamia entre diferentes clãs. Nessa obra, a sociedade aparece como entidade externa ao indivíduo, um obstáculo ao fluxo da libido.

estão presentes no desenvolvimento da obra lacaniana (Simanke, 2002): foi com o estruturalismo que as relações entre antropologia e psicanálise se intensificaram e, conseqüentemente, se complexificaram. O arcabouço teórico desenvolvido por Lévi-Strauss apareceu aos psicanalistas lacanianos como uma proposta de unificação da antropologia com a psicanálise, em vez da complementaridade proposta pelos antropólogos americanos. Tal aproximação permitiu a psicanalistas e a antropólogos estabelecer analogias entre suas metodologias, como coloca Bastide (1974, p.192): a partir daí, se considerava que “o etnólogo se acha em face de uma sociedade ou de uma cultura, exatamente na mesma posição que o freudiano diante dos sonhos”.

No entanto, a importância declarada de Lacan à antropologia não foi recíproca por parte de Lévi-Strauss em relação à psicanálise. Aliás, este a coloca como objeto oriundo de um sistema simbólico específico, assim como o xamanismo; o papel do psicanalista não consistiria em relacionar certos estados de confusão a uma causa objetiva, mas em articular estados de confusão sob a forma de um sistema coerente, mesmo processo operado pelo xamã, mas com uma diferença fundamental: ao fazê-lo, o xamã manipula os símbolos sociais, os mitos de sua sociedade, introduzindo coerência externa ao infortúnio individual, ao passo que o psicanalista elaborava com seu *analysante* uma mitologia individual de coerência pessoal a este.

Mas as aproximações traçadas entre antropologia e psicanálise não cessam de aparecer. Não é difícil encontrar trabalhos publicados por antropólogos e psicanalistas em defesa da total imbricação entre os métodos e teorias das duas disciplinas, em que ora defende-se uma “antropologia psicanalítica”, ora uma “psicanálise antropológica”. Encontram-se desde psicanalistas fascinados pela antropologia e seu método etnográfico como antropólogos influenciados pelas teorias psicanalíticas, que aplicam técnicas da *análise* no trabalho de campo. De acordo com Anthony Molino (2004) — psicanalista de formação, admirador do método antropológico e defensor radical dessa proposta interdisciplinar de pesquisa —, os estudos nessa área giram em torno da subjetividade, tomando o inconsciente como instrumento de pesquisa. Para isso, soma-se a experiência clínica de abordagem e acesso ao inconsciente à sensibilidade dos etnógrafos. Autores da chamada “antropologia pós-moderna”, como Obeyesekere (1984) e Crapanzano (1992), fazem uso do aparato conceitual psicanalítico não só para pensar a relação entre o antropólogo e o nativo, mas também para interpretar a fala, os sonhos, a intimidade deste. Exemplo disso está no relato de Obeyesekere sobre uma situação etnográfica com uma de suas interlocutoras no Sri Lanka:

My first set of interviews were with Karunavati, the woman I saw dancing before the god. I soon got to know her well and found her an attractive person with as outgoing nature rare among Sinhala females. [...] And yet the question kept haunting me: Why was I initially repelled by her — rendered anxious by her disturbing presence? [...] Was it the anthropologist's own castration anxiety that provoked this reaction? [...] My own train of association linking Karunavati's matted hair to Medusa and to Freud's paper seemed to support the castration idea, but, then, could it not have been a *fantasy* of castration anxiety by an anthropologist sensitive to psychoanalysis rather than the real thing? Be that as it may, it was my anxiety, and the associations that accompanied it, that led to the formulation of the initial Medusa hypothesis and a whole line of, I hope, fruitful research. (Obeyesekere, 1984, p.7)

Essa imbricada relação metodológica entre antropologia e psicanálise também é observada na chamada “etnopsiquiatria”, cujos expoentes vão de Geza Roheim e George Devereux até figuras mais contemporâneas como Tobie Nathan e Marie-Rose Moro, que são mais críticos à incorporação da psicanálise pela antropologia: ambos se interessam pelo estabelecimento de um campo autônomo e não pela relação entre as duas disciplinas.

Em Mauss (2003) já se encontra a preocupação que cerca as aproximações, relações e confusões que rondam o saber antropológico e o psicológico: em *Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia*, escrito em 1924, ele afirma que conceitos, ideias, categorias, motivações, emoções, a razão, a personalidade, hábitos, costumes, mesmo considerados no plano da consciência individual são fenômenos que concernem ao social. Lágrimas, riso, luto, dor são tanto reações fisiológicas quanto gestos e signos construídos, sentimentos obrigatórios ou necessários, suggestionados ou empregados pela coletividade com um sentido preciso. Em sua concepção, os linguistas foram os primeiros a atentar para o fato de que os fenômenos são necessariamente sociais, fisiológicos e psicológicos; essas três esferas seriam interligadas e indissociáveis. Mas, enquanto a psicologia percebe determinadas formas de simbolismo como uma série de fatos patológicos, conflitivos, incongruentes, os antropólogos as entendem como uma série de fatos e termos, constituídos uns em relação aos outros, que fazem parte de um contexto maior. Além disso, Mauss salienta que “Certamente não caímos nos excessos da psicanálise” (2003, p.327), e esse cuidado com os seus exageros seria necessário porque

tais idéias têm uma imensa capacidade de desenvolvimento e de persistência, e, pela maneira como elas freqüentam a consciência individual, compreendemos melhor a maneira como são acreditadas quando, praticadas pelo grupo em conjunto, são verificadas pela obsessão comum do grupo. (Mauss, 2003, p.327)

A discussão sobre a relação entre antropologia e psicanálise é extensa e gerou profícuos trabalhos, seja em defesa de uma aproximação, seja na crítica aos perigos que tal imbricamento suscita tanto para uma quanto para a outra<sup>26</sup>. Há pesquisas no campo da antropologia em que a psicanálise e os psicanalistas aparecem como coadjuvantes, geralmente pensados como atores política e socialmente envolvidos em questões que articulam outros objetos de investigação, como mostro adiante. Em minha pesquisa, entretanto, considerei a psicanálise como objeto de estudo, e com isso não pretendi diluir as fronteiras entre esses dois campos do saber, mas apontar, no encontro entre eles, suas diferenças essenciais. Assim, é necessário contextualizar o objeto e o campo etnográfico aqui em questão, salientando a construção de uma antropologia da psicanálise e os percalços que uma pesquisa como esta suscita.

### 1.1 A Construção do Objeto

O termo psicanálise foi criado por Sigmund Freud, em 1896, para nomear um método psicoterapêutico único na reivindicação do inconsciente e da sexualidade como os dois grandes universais da subjetividade humana. A psicanálise busca dar conta de sofrimentos específicos à individualidade de cada sujeito, oriundos de uma estrutura não aparente que decorre da concepção de pessoa como ente dividido em duas instâncias opostas e conflitantes: consciente e inconsciente. Freud nunca dissociou os fenômenos sociais daqueles determinados pelo psiquismo individual — aliás, entendia a civilização como decorrente da constituição do inconsciente, o que fica claro em textos como *Psicologia das massas e análise do eu* [1921], *Futuro de uma ilusão* [1927] e *O mal-estar na civilização* [1929], nos quais conjuga a gênese dos processos sociais e a da cultura com experiências íntimas, particulares e subjetivas. É como se o indivíduo englobasse a esfera social, já que esta, apesar de influenciar a sua organização psíquica, acaba tendo sua incidência minimizada com a proposta terapêutica de acesso à *verdade de si*, como se esta última fosse uma essência anterior às relações sociais.

Fortemente influenciado pelo estruturalismo na década de 1950, Lacan construiu uma leitura bastante particular da psicanálise, na qual radicaliza a consideração de que fatos agrupados como doenças mentais devem ser explicados em relação às determinações da vida social, e não por meio de aparatos fisicalistas e biológicos. Com isso, transformou o *sintoma*<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Pulman (1986), Gillison (1999), Pradelles de Latour (1999), Simanke (2002), Zafiroopoulos (2003), Molino (2004), Russo (2004, 2012), Lézé (2005), Toboul e Dracth (2008), Gabarron-Garcia (2009) e Selim (2009).

<sup>27</sup> O *sintoma*, da forma como entendido no campo psicanalítico, é aquilo que prende o *analisante* a algum tipo de satisfação, por mais prejudicial que seja, num processo onde prazer e dor se combinam. Com o sofrimento

num evento possível de estruturação linguística, e passível de *análise* por meio de seu *encadeamento de significantes*. A virada estruturalista da psicanálise lacaniana consiste nessa busca aos referenciais simbólicos, suas expressões e subjetivações, e isso implica compreender o sujeito em um contexto sociocultural determinado, imerso em relações que pré-existem e marcam a linguagem, os valores, as relações, as significações e a noção de si (Foucault, 2002).

A teoria lacaniana parte do pressuposto de que o sujeito, ao nascer, é acossado por determinações externas, e são as relações de linguagem que, paulatinamente, constituem a sua *estrutura*, composta por três instâncias: o *Real*, impossível de simbolizar, referente aos significantes excluídos de toda norma e de toda forma de significação, mas que se fazem presentes, por exemplo, na materialidade do corpo; o *Imaginário*, que caracteriza a determinação social e se refere ao lugar do “eu” por excelência, com seus fenômenos de ilusão, captação e engodo; o *Simbólico*, lugar do significante, da *singularidade*, da *função paterna* e da constituição do *sujeito do inconsciente* (Masotta, 1988). Na terapêutica, as palavras faladas sem intenção, murmuradas, truncadas ou silenciadas constituem o material da *análise*, já que concebidas como o que escapa ao controle do *Outro*<sup>28</sup>, e são definidas como expressão do *sujeito do inconsciente*. Assim, essa teoria instaura uma fenda entre o ser e o dizer, entre o “Eu penso” e o “Eu sou”, daí a inversão lacaniana do mote cartesiano “Penso, logo existo” para “*Penso onde não sou, logo sou onde não me penso*” (Lacan, 1998a, p.521)<sup>29</sup>.

Na proposta terapêutica lacaniana, a “cura” dos *sintomas neuróticos* cede lugar a uma eterna decifração de sentido, que articula linguagem e produção de *desejo*. Pode-se afirmar que a terapêutica toma para si a responsabilidade de levar o sujeito à gestão interminável e infinita dos conflitos, já que estes são concebidos como imanentes à divisão de si resultante da vida social. O *processo de subjetivação* que decorre da *experiência analítica* se serve do método genealógico de apreensão da história pessoal a partir da elaboração do que chamam

---

subjetivo relacionado diretamente com as relações sociais, o que é exterior e interior ao indivíduo se confundem e se interconectam ao longo do processo terapêutico (Antonio, 2010).

<sup>28</sup> O *Outro* é a estrutura da linguagem, refere-se ao campo do social, da cultura; é a instância mediadora da relação entre o “eu” e o outro. Assemelha-se à noção de inconsciente de Lévi-Strauss. A linguagem, para Lacan, opera independentemente, fora do controle do indivíduo, pois certas palavras e expressões que se apresentam enquanto ele fala ou escreve nem sempre estão de acordo com a sua vontade. Tais palavras e expressões são selecionadas em um *Outro* lugar que não na consciência (Fink, 1998, p.32).

<sup>29</sup> Para Lanna (comun. pessoal), mais do que uma fenda entre ser e pensar, o que a teoria lacaniana propõe é o englobamento do dizer pelo pensar; ela faz do ser o ser pensado pelo Outro. Nesse sentido, há que se relativizar a ultrapassagem proposta pelo estruturalismo tanto na leitura levistraussiana quanto na lacaniana, já que no fundo há um cartesianismo intransponível que privilegia o conceitual, logo, o pensar e ser pensado.

de *mito individual*<sup>30</sup>, composto por um conjunto de fatos, atitudes e pensamento criados ou rememorados pelo *analísante* para atribuir sentido à própria existência. Tal mecanismo permite a nomeação e a significação de sentimentos até então incompreensíveis, ou inexistentes, que passam a ser entendidos como *sintomas*. Os sujeitos que se submetem a essa terapêutica são levados a elaborar um novo entendimento de si, uma nova concepção dialógica entre fenômenos internos e externos, em que os primeiros se encontram em posição privilegiada frente aos segundos, operando uma hierarquização entre subjetivo e objetivo, emocional e racional.

Há um aspecto que particulariza a terapêutica psicanalítica em relação a outras do campo psi: a possibilidade de trabalhar e tornar objeto de cuidado terapêutico a noção de normalidade. A inovação que Freud trouxe ao campo da saúde mental ao conceber a intervenção do profissional psi para além do quadro restrito do tratamento de distúrbios psíquicos severos foi fundamental para a assimilação da psicanálise por outros campos do saber como, por exemplo, as ciências humanas. Depois de constatar que o sonho *neurótico*, entendido como expressão do *desejo inconsciente*, não difere do sonho sadio, Freud retirou a loucura do discurso da degeneração, e, com isso, para alguns, rompeu com o modelo tradicional de oposição normal/patológico e delineou um novo discurso sobre a experiência subjetiva (Birman, 2001). Ao estender o conceito de *neurose*, tornando-a uma nosografia que recobre os até então considerados “normais”, ou não patológicos, criou a assertiva de que o equilíbrio psíquico não constitui um dado natural, fixo e definido. Enquanto “terapia para os normais”, como a descreve Castel (1987), a psicanálise progressivamente foi se afastando dos ideais de tratamento e cura da doença mental para se desenvolver como teoria e prática voltadas ao funcionamento psíquico. Através do método de *associação-livre*, o sujeito é considerado em sua história pessoal, pois o que se busca é a redescoberta das significações do passado na sua conduta presente, e o objetivo visado é a reminiscência. O presente está sempre em dialética com o passado, expressando o conflito entre as formas individuais de satisfação e as normas sociais de conduta. Com isso, Freud atribuiu plasticidade à concepção de “normalidade” e a tornou atributo relativo à *singularidade do sintoma* de cada um.

Mas, em vez da “suspensão” da distinção entre normal e patológico, considero mais coerente pensar em uma “transformação” na significação dos termos operados pelo saber psicanalítico. Sua originalidade está, a meu ver, não em uma suposta inversão do olhar

---

<sup>30</sup> Em 1953, Lacan expôs, no Collège Philosophique de Paris, o texto *O mito individual do neurótico*. A expressão “mito individual” foi tomada de *A eficácia simbólica* [1949], de Lévi-Strauss, no qual este se refere ao tratamento psicanalítico em contraposição às técnicas xamânicas.

médico para a *escuta* do psicanalista, ou na suspensão da fronteira entre o normal e o patológico, mas no modo como ele interpreta e aloca o patológico como estado de normalidade. A prática clínica da psicanálise está ancorada na hipótese do desconhecimento do sujeito em relação a si mesmo e a seus desejos. Nessa perspectiva, a *análise* de si é interminável, o trabalho de elucidação do eu e de transformação pessoal que a terapêutica instaura nunca se dá por terminado, uma vez que não há resolução, eliminação ou cura do conflito psíquico: o que se tem é o acesso a uma *expertise* para gerenciamento do efeito dos próprios *sintomas* na relação consigo mesmo e com os outros. Ao longo da tese surgem as indicações sobre a maneira como a psicanálise, ao menos na forma como as instituições do tipo *Escola* a transmitem, contribui para a construção de uma noção de patologização como destino subjetivo inescapável, relegando a condição humana à determinação de uma instância desconhecida que só a *experiência analítica* pode identificar e transmitir, ou seja, a psicanálise patologiza a experiência do sujeito consigo mesmo.

Nesse sentido, religião, crença, ritual, magia, xamanismo, sistema de pensamento, ontologia, visão de mundo, ciência, filosofia e psicologia são algumas das categorias que surgem quando se busca uma definição para a psicanálise. Parafraseando Latour e Woolgar (1997) quando da construção de seu objeto de investigação em um laboratório de neurociência, quem pode falar o que é a psicanálise, conhecendo-a em detalhe e de primeira mão? A resposta: os próprios psicanalistas e seus *analistas*. Também falam de psicanálise professores universitários, médicos, psicólogos, os meios de comunicação de massa, só que falam de longe ou sob a mediação dos psicanalistas. Mas para falar de modo legítimo sobre a psicanálise, só *analistas* e *analistas*, afirmam os psicanalistas — e essa assertiva permite que ignorem questões e considerações sobre ela vindas de outros campos do saber. Latour e Woolgar observaram esse tipo de posicionamento nos cientistas em relação à ciência, mas podemos deslizar facilmente tais reflexões para os lacanianos de *Escola*, já que se assumem como uma espécie de “poder paralelo” ao científico, com seus próprios regimes de verdade, lógica, racionalidade e autoridade:

Os próprios cientistas fazem suas ciências, seus discursos sobre a ciência, sua ética, suas políticas da ciência e, quando são de esquerda, suas críticas e autocríticas da ciência. Os outros ouvem. O ideal político e epistemológico é que não haja uma palavra da metalinguagem da ciência que não seja tomada dos próprios cientistas. (Latour e Woolgar, 1997, p.25)

Por isso, foi importante definir um ponto que me permitisse uma perspectiva que fosse, ao mesmo tempo, “exógena” (Strathern, 2014) e “de dentro” (Goldman, 2006a),



encontrar uma linguagem independente, para efetuar, de fato, uma antropologia da psicanálise sem incorrer em uma reificação de seus princípios, cuja sistematização não revelaria nada além do já sabido, ou em uma exotização forçada e mistificações desnecessárias (Strathern, 2014).

Ao contrário da proposta de Ingold (1996), que defende a operacionalização de uma “antropologia com...” em vez de uma “antropologia de...”, afirmando que esta última postularia uma alteridade classificatória e hierárquica entre pesquisador e pesquisado, saliento que o meu esforço foi tratar a psicanálise como objeto cuja exterioridade e alteridade em relação à antropologia permitisse a observação, a reflexão e a descrição de suas teorias e práticas<sup>31</sup>. Tal recurso foi utilizado como ferramenta para evitar que a análise antropológica caísse nas malhas discursivas dos “nativos”. A construção da alteridade na afirmação de uma antropologia da psicanálise me possibilitou pensar a *expertise* psicanalítica, mais do que como terapêutica, como saber que cria e articula elementos de um sistema simbólico específico voltado à interpretação do sujeito e suas relações sociais.

O enquadramento teórico-metodológico da pesquisa começou pela antropologia das terapêuticas, que problematiza mecanismos simbólicos envolvidos em práticas de cuidado e em representações de saúde e doença. Nesse campo, voltei minha atenção para as modalidades de significação de afetos e afecções que imputam construção de sentidos e saberes sobre o sujeito em relação a si e aos outros. Trabalhos antropológicos clássicos como o de Evans-Pritchard (2005) sobre a bruxaria entre os Azande e o de Victor Turner (2005) sobre o “médico” Ndembu são referências na abordagem dos cuidados de aflições, infortúnios, sofrimentos, o que são consideradas doenças, maldições e feitiçarias em diferentes formas de socialidade.

No Brasil, a antropologia da saúde estabeleceu-se como segmentação voltada aos fenômenos de saúde e doença, corpo e pessoa, bem como a problematizações em torno da hegemonia dos saberes médicos sobre os mais diversos contextos e populações. Vários de seus estudos que focalizaram práticas terapêuticas religiosas ou populares, relações e interconexões entre benzedores, curandeiros, xamãs, etc., e a medicina científica estabeleciam dicotomia entre saberes tradicionais e saberes eruditos, atendimento a populações de baixa renda e terapêuticas elitistas direcionadas às camadas altas.

---

<sup>31</sup> Como Foucault (1975), “eu falo sobre a psicanálise, mas faço questão de falar ‘de fora’. Não acho que devemos cair na armadilha, aliás, antiga, armada pelo próprio Freud, que consiste em dizer que, no momento em que nosso discurso penetra no campo psicanalítico, ele cairá sob o domínio da interpretação analítica. Quero me manter em situação exterior à instituição psicanalítica — recolocá-la na sua história, no interior dos sistemas de poder que a subentendem”.

Nesse cruzamento entre saber popular e erudito, destaca-se o trabalho de Duarte (1986), que, através da exploração das origens dos saberes oitocentistas nas representações populares sobre a categoria “doença dos nervos”, problematizou as vicissitudes da difusão dos saberes psi e a consequente ressignificação dos valores “individualistas” modernos em diferentes domínios culturais. De acordo com Duarte (1998), a reflexão antropológica sobre o campo da saúde deteve-se largamente na temática da pessoa, geralmente a partir da ideia de que há antagonismo entre as concepções tradicional e holista, características das camadas populares, e a concepção moderna, característica das camadas médias e altas urbanas — modelo este baseado na teoria sobre a categoria de “indivíduo”, de Dumont (1986, 1992).

Nessa orientação, outros trabalhos de cunho etnográfico sobre práticas e teorias médicas e terapêuticas, centrados na noção de pessoa e na de “perturbações físico-morais”<sup>32</sup>, foram desenvolvidos. Algumas linhas de investigação abordaram os saberes psi e sua aplicação em vários contextos<sup>33</sup>, com análises sobre as transformações observadas nos centros urbanos brasileiros, principalmente a partir da década 1970, em que o foco estava no que se convencionou chamar de *boom* psicanalítico (ou cultura psi), em referência à difusão do saber psicanalítico e ao aumento vertiginoso da demanda por terapias psicanalíticas, principalmente pelas “camadas médias urbanas intelectualizadas”<sup>34</sup>. A psicanálise passou a ser problematizada pela antropologia brasileira com base nas condições socioculturais que possibilitaram a sua emergência no país (Figueira, 1981, 1985, 1988; Duarte, 1997; Russo, 1997a). Sua difusão e crescente demanda eram atreladas à ideia de modernização, entendida como ultrapassagem do modelo hierarquizante pelo individualismo, suscitando dicotomias como “camadas médias urbanas/individualismo/cultura psi” e “camadas populares/hierarquia/saberes tradicionais”. Nessa perspectiva, a psicanálise era considerada tanto como visão de mundo burguesa e elitista, índice da “transformação social” nas décadas de 1960 e 1970, quanto como prática terapêutica hegemônica que produziu um ethos individualista incorporado pelos sujeitos. A intenção desses estudos era relativizar a leitura psi

---

<sup>32</sup> Segundo Duarte, criador do conceito, “físico-moral” remete “às condições, situações ou eventos de vida considerados irregulares ou anormais pelos sujeitos sociais e que envolvam ou afetem não apenas sua mais imediata corporalidade, mas também sua vida moral, seus sentimentos e sua auto-representação” (2003, p.177).

<sup>33</sup> Entre outros, Figueira (1980, 1981, 1988), Russo (1993), Carrara (1996), Venâncio (1998), Cardoso (1999), Giumbelli (2000), Bonet (2003), Azize (2010), Carvalho (2010) e Viotti (2011).

<sup>34</sup> Na definição de Russo (2004, p.39), o *boom* psicanalítico refere-se a um contexto em que “Consumia-se psicanálise, falava-se ‘psicanalês’, o mundo das relações pessoais era interpretado em termos psicanalíticos. Outras práticas e teorias psicológicas já despontavam no ‘mercado terapêutico’, mas a psicanálise permanecia como referência — seja negativa (no caso das práticas que se afirmavam a partir de uma crítica ao ‘intelectualismo’ e ao ‘elitismo’ do tratamento psicanalítico), seja positiva (práticas que propunham uma terapia de ‘base psicanalítica’ ou francamente inspirada na psicanálise)”.

(especialmente a psicanalítica) como *Weltanschauung* ou cosmologia ocidental moderna (Figueira, 1978, 1980, 1981, 1988; Duarte, 1986, 1997; Velho, 1986, 1999; Russo, 1993).

Tais trabalhos contribuíram para a articulação e a definição de minhas intenções de pesquisa, mas as dicotomias que lhes serviram de argumentação teórica não me mostravam saídas analíticas, tanto pelas contingências temporais, relativas às transformações históricas, quanto pela fixidez e apriorismo com que imputavam determinadas experiências aos, e definiam as vivências dos sujeitos e seus mecanismos de simbolização de si mesmos e de suas relações. Como apontam as reflexões de Dumont (1986, 1992), não parecia fazer muito sentido associar camadas médias e altas ao individualismo, e camadas populares ao modelo holista, primeiro porque não acredito que tais concepções se refiram a universos e experiências estanques e separados, e sim que são coexistentes e fluídos; e, segundo, porque atualmente os saberes e práticas terapêuticas psi, assim como os próprios profissionais, circulam e são ressignificados em hospitais psiquiátricos, centros de atendimento psicossocial, centros comunitários, escolas, universidades, movimentos sociais, programas de televisão, revistas, jornais e até Igrejas — além, claro, de outros tipos de instituições e clínicas de psicanálise dos mais diferentes preços e abordagens<sup>35</sup>. Termos como *inconsciente*, *ato-falho*, *recalque*, *associação-livre*, *complexo de Édipo*, *castração* e até mesmo o “Freud explica” são mecanismos simbólicos que permitem a circulação da psicanálise em um campo de múltiplas possibilidades de (re)significação.

Desse modo, a consideração da psicanálise como prática restrita a camadas elevadas da sociedade tornou-se o ponto de partida da pesquisa, não o de chegada. Pareceu-me mais rentável pensar quais estratégias estavam sendo articuladas pelos psicanalistas na ampliação de seus domínios de atuação para outros estratos e em como tais estratos estavam assimilando a terapêutica, e, com isso, pensar os limites socioculturais desta.

Considerando-se que a psicanálise é incorporada por áreas e contextos exteriores ao campo da saúde mental (a educação, a criminologia, o mundo do trabalho, etc.), é importante problematizar como se dá a sua presença em domínios outros que o da clínica privada. Enfatizar a constituição de personalidades narcísicas e individualistas como consequência da difusão dos saberes e práticas psi ilustra um pensamento maniqueísta de causa e efeito, que busca no indivíduo, tomado como realidade *a priori*, um princípio de totalização que culmina

---

<sup>35</sup> O próprio Dumont (1986, 1992) se preocupou com possíveis mal-entendidos acerca de sua distinção entre sistemas “tradicionais” e “modernos”, já que uma observação mais acurada apreende tensões internas a cada sistema, decorrentes das dinâmicas combinações entre relações hierárquicas e individualizantes. Principalmente no caso das sociedades ditas modernas, não se pode linearmente descrevê-las como “individualistas”; elas devem ser remetidas à “ideologia do individualismo”, em intensidade e forma que só a análise empírica pode determinar.

em uma leitura sintética do social; afirmar o individualismo como consequência da difusão desses saberes e práticas torna-se mais um exercício tautológico do que uma problematização. Com isso, minha intenção foi pensar como a psicanálise resulta do individualismo, de que modo seus *praticantes* são *formados* e instruídos na atualização desse princípio como modalidade terapêutica.

A condição elitista inescapável da psicanálise era veementemente negada pela maioria dos meus interlocutores. Entretanto, o modo como ela é *aplicada* em serviços públicos à população de baixa renda é diferenciado daquele que chamam de *psicanálise pura*, oferecida na clínica particular a honorários exorbitantes. Essa espécie de “psicanálise do pobre”, como aponta Castel (1987, p.145), comporta benefício incontestado no que se refere ao acolhimento de pessoas em sofrimento e como alternativa aos princípios médicos fisicalistas, mas, por outro lado, dispor a psicanálise como auxílio terapêutico àquela população dentro de suas comunidades e no âmbito de projetos de políticas públicas é bem diferente de pensar a “livre demanda” por ela; ou seja, disseminam-se seus mecanismos de entendimento e significação a pessoas que não necessariamente optariam por consumir esse tipo de lógica. Como adverte Castel (1987, p.144),

Esta eventualidade de um trabalho sobre si é virtualmente universal; em sua versão psicanalítica, é necessariamente restrita a grupos muito limitados, não somente por razões econômicas, mas também por causa dos recursos culturais, em tempo, em liberdade de espírito, que ela obriga a mobilizar. As exigências e os prazos pedidos pelo rigor do método analítico fazem com que sua democratização seja um mito. Universalista de intenção, a abordagem psicanalista é elitista em suas condições de aplicação.

Além disso, não se pode, mais, atribuir à psicanálise o papel de controle hegemônico da “cultura psicológica”. Com os avanços das neurociências, a popularização dos psicotrópicos e a multiplicidade de modalidades psicoterapêuticas, a psicologização se distingue e circula em múltiplas direções. Nas últimas décadas, a psicanálise divide espaço, no campo da saúde mental, com saberes e tecnologias fisicalistas, em um movimento que destaca a biologização do mental (Russo e Venâncio, 2006; Carvalho, 2010; Duarte, 2010). Como analisa Silva (2013a), diante da disputa entre uma psiquiatria biológica e uma psiquiatria relacional, voltada aos determinantes sociais e pessoais da doença, pode-se aferir que essas duas abordagens não são excludentes, já que o que se observa, nas instituições públicas de assistência, é a confluência de uma perspectiva fisicalista e biologizante com uma sociologizante e relacional. Tal confluência foi, inclusive, observada nos relatos dos lacanianos de Escola, principalmente quando falavam sobre os conflitos existentes nos

Centros de Atendimento Psicossocial (Caps) e no Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas de São Paulo entre psiquiatras fisicalistas e psiquiatras psicanalistas.

Assim, destaco, aqui, quatro trabalhos que tomaram a psicanálise e suas instituições como campo de investigação que serviram de referência privilegiada para a delimitação do objeto de minha pesquisa. O primeiro a que tive acesso foi o da antropóloga Cíntia Ávila de Carvalho (1995), que analisou o processo de difusão da psicanálise no Espírito Santo e o modo de construção de seus enunciados no campo destinado ao tratamento da doença mental nesse estado. A autora frequentou cursos de formação em instituições de psicanálise de São Paulo e Vitória, e mostra como a compreensão do processo de difusão desse saber está intimamente relacionada com a maneira como é concebida a sua transmissão e com as estratégias de criação de demanda das instituições psicanalíticas — mas salienta que a difusão e a criação da demanda não implicam na sua abertura para o senso comum, dadas as restrições social e intelectual que caracterizam suas instituições.

O segundo trabalho é do antropólogo francês Samuel Lézé (2010), que empreendeu uma pesquisa centrada na perspectiva que chamou de “antropologia política da saúde”, tomando como objeto a “capacidade política” dos psicanalistas lacanianos em situações de “conflito de território”, que é como define a relação travada entre os psicanalistas e os demais saberes psi no campo da saúde mental. Parte de sua etnografia foi feita por meio de entrevistas com psicanalistas da ECF, que, segundo ele, afirmam com mais veemência uma articulação “política”. Lézé salienta que é cada vez mais frequente no contexto francês encontrar a psicanálise diluída no campo intelectual, como preceito teórico presente nos departamentos de filosofia, sociologia, antropologia e política das universidades, sem falar na literatura e nas artes; também salienta que os psicanalistas arrogaram-se o privilégio de onipresença, bem como o de pulverização de seus domínios, e tornaram a fragmentação do saber psicanalítico a condição de sua difusão. Por isso, segundo o autor, é necessário interrogar a psicanálise a partir de sua ecologia própria, situada na fronteira entre o campo médico e o intelectual.

A terceira referência é o trabalho de Maia Fansten (2006), socióloga parisiense que estudou a formação de psicanalistas na França, mais especificamente as tentativas de regulamentação da profissão pelo Estado francês em 2003. Fansten diz que a criação de instituições pelos psicanalistas gerou uma espécie de “estado de exceção” para a psicanálise, fundado sobre a ideia de um saber específico, único e distinto, o “inconsciente”, saber que produz efeitos protecionistas incontestáveis à profissão, tornando os psicanalistas um grupo social privilegiado, que acumula prestígio e status referente à sua condição específica de transmissão e formação profissional.

A quarta referência é Robert Castel, principalmente seu trabalho *O psicanalismo* (1978) — publicado em 1973 na França, em meio à efervescência da psicanálise lacaniana —, que traz um retrato crítico da psicanálise e dos psicanalistas, principalmente no que concerne à disseminação de psicanalistas lacanianos no âmbito das unidades públicas de atendimento de saúde mental. Castel elaborou uma reflexão fecunda sobre o saber psicanalítico, sem separar ou isolar suas formulações teóricas de suas condições de realização prática, e considera a relação travada na clínica, entre o psicanalista e seu analisante, à qual chama de “convenção psicanalítica”, o núcleo da produção e da difusão da psicanálise como terapêutica e sistema de pensamento. Além disso, Castel não pensa a psicanálise apenas a partir de uma reflexão crítica limitada à questão de classe, como uma ideologia burguesa voltada exclusivamente para as classes dominantes. Não que desconsidere essa sua característica, mas entende que ela representa apenas a ponta do *iceberg*, já que uma problematização acurada da psicanálise deve indagar sobre suas práticas sociais, sua “aplicabilidade”, questionar a amplitude e a especificidade de sua inscrição social. A organização hierárquica de suas associações, as relações suspeitas que mantém com o dinheiro e as elites fazem dela um dispositivo que reitera as estruturas que a tornam cúmplice do sistema político-econômico que possibilitou sua emergência.

Podem ser observadas congruências importantes do cenário francês no campo da saúde mental no momento posterior aos movimentos da antipsiquiatria e da reforma psiquiátrica, descrito por Castel (1987), e o modo como, no Brasil, o recrudescimento da psicanálise lacaniana e o envolvimento dos lacanianos nas políticas públicas dividiu a psiquiatria em duas frentes: uma psiquiatria reformada, cuja inserção comunitária lhe permitiu difundir e generalizar ideais de saúde mental como medidas de controle e política pública, o que garantiu sua presença e autoridade massiva; e uma psicanálise reformulada, que apresentou um modelo específico de abordagem do sujeito e do manejo clínico de problemas mentais, transmutando da *neurose* para a *psicose*, ao mesmo tempo em que se faz presente nos serviços públicos buscando, com isso, equivalência com o saber médico-psiquiátrico. As duas abordagens consistem em linhas de força subsidiadas pelo Estado, uma mais (a primeira), outra menos (a segunda), no que tange às medidas governamentais para controle da doença/doente mental. A crítica a essa proposta reformadora da psiquiatria é bem explorada por Castel, que afirma que liberar a psiquiatria dos muros do hospital psiquiátrico e dispor às populações psicoterapias como a psicanálise é uma forma sutil de dominação, através da qual o psicologismo torna a pessoa e sua intimidade focos legítimos de controle social.

No entanto, ao contrário da afirmação de Castel (1978, p.7), de que há um “desconhecimento da problemática sociopolítica pela psicanálise”, minha etnografia mostrou que há uma produção particular desse conhecimento, dentro dos próprios termos psicanalíticos, que se observa a partir de categorias como *política da psicanálise* e *causa analítica*. A *política* é pensada, pelos meus interlocutores, através de conceitos, bem como por um sistema simbólico, implicados na *experiência analítica*, e é orientada pela concepção de um sujeito *causado* pela impossibilidade de satisfação de seus desejos, ou pelo antagonismo entre social e individual. A terapêutica carrega, na perspectiva daqueles, efeitos políticos específicos, e um exemplo é sua afirmação de que há a reversão de papéis entre médico e paciente, já que, nela, é o paciente/*analísante* quem fala e detém o saber, e o médico/psicanalista *escuta* e *supõe saber* sobre o inconsciente daquele. Mas tal inversão não se efetiva, posto que a sua própria estrutura supõe a submissão do *analísante* ao *analista*, e a ação política estaria, portanto, no engodo *manejado* na terapêutica, que leva o *analísante* a imaginar-se autônomo nas interpretações sobre si.

Os trabalhos citados de Castel, Lézé, Fansten e Carvalho têm em comum a caracterização da psicanálise como prática elitista, transmitida no âmbito de comunidades fechadas, o que garante a autonomia e a autoridade dos psicanalistas sobre o que podem ou não fazer em sua clínica. Ao apontarem para a produção de conhecimento no interior da *sessão de análise*, percebi que a *formação* do analista me levaria à apreensão da construção de realidades psicológicas operadas pela psicanálise. Desse modo, também me chamou a atenção trabalhos em que a intersecção entre saúde física/mental e pessoa é deslocada, progressivamente, das práticas de cuidado à margem da ciência (saberes populares, alternativos, dominados) para os saberes hegemônicos, dominantes, autorizados e reconhecidos como ciência<sup>36</sup>. Observando-se as intrincadas e complexas relações entre construção de modelos de subjetivação, Estado, medicina científica e indústria farmacêutica, pode-se afirmar a contribuição dos estudos sobre saúde, doença e práticas terapêuticas para a constituição tanto do campo de estudos antropológicos sobre a pessoa quanto da “ciência”. As próprias intervenções médico-sanitárias nas políticas públicas e a centralidade do sofrimento humano na busca de soluções médicas eficazes fizeram com que se estabelecesse um contraponto analítico entre diversas tecnologias biomédicas e diferentes práticas de cuidado (Carrara, 2012). A antropologia da ciência feita no Brasil flerta com diversas tradições intelectuais que têm caracterizado os estudos sociais da ciência e da tecnologia nas últimas

---

<sup>36</sup> Chazan (2005), Carvalho (2010), Fonseca, Rodhen e Machado (2012) e Monteiro, Marko (2012), entre outros.

décadas, além de seguir autores de um campo denominado “filosofia da ciência” ou “história da ciência”. Tal vertente busca estudar não o pensamento científico em si, mas sua relação com cosmologias, políticas, economias e subjetividades<sup>37</sup> outras.

Depois de constatar que há afastamentos e oposições que os atores de um domínio fazem em relação ao outro, estabeleci um paralelo entre a produção de saber da ciência e a da psicanálise. A ciência constitui sua singularidade e sua autoridade a partir do imperativo da objetividade (Stengers, 2002), e a psicanálise constitui as suas a partir do imperativo da subjetividade. Com isso, tanto a objetividade quanto a subjetividade constituem argumentos de construção de autoridade e racionalidade. Ciência e psicanálise apresentam-se como simétricas inversas no campo dos saberes psi.

Outra noção aqui problematizada é a de *ética da psicanálise*, referente a um regime de moralidade específico articulado pelos sujeitos da pesquisa. Há, atualmente, uma série de estudos dedicados ao desenvolvimento de uma “antropologia das moralidades” (Laidlaw, 2002; Massé, 2009; Faubion, 2011; Lambek, 2013; Parish, 2013; Robbins, 2013), e outros em que o foco está na relação de normas e valores com certos domínios da vida social, como a intersecção da antropologia das emoções (voltada às micropolíticas) com regimes de moralidade e/ou de ética (entre outros, Rosaldo, 1984; Lutz, 1988; Lutz e Abu-Lughod, 1990; Coelho, 2010).

Overing (1985) sustenta que a moral é um aspecto do pensamento e da prática dos sujeitos, e, portanto, passível de ser observada e etnografada. O que os sujeitos pensam que são e fazem, e aquilo que são e fazem de fato, constitui material privilegiado de observação das contradições e relações entre práticas sociais, ética e moralidades. Nesse aspecto, Laidlaw (2013) entende que uma “antropologia da ética” só é possível a partir da consideração das potencialidades da liberdade humana como objeto de descrição etnográfica, em vez de se considerar apenas as regras e obrigações, as regularidades e o controle social. O conceito de “agência”, segundo esse autor, possibilita tal perspectiva, já que tem o sentido de repensar as ações e escolhas das pessoas através de significados e posições impostos nessas experiências. Não é que os sujeitos ajam livremente; eles agem de acordo com esquemas que lhes são propostos, sugeridos e impostos pela vida social, mas agem à sua maneira. Com isso, além de observar se os lacanianos de Escola se ajustam ou se desviam dos, ou se atacam os regulamentos, os códigos de ética que orientam sua prática profissional, uma das minhas intenções foi, justamente, analisar o modo como eles “empregam enunciados normativos”

---

<sup>37</sup> Despret (1999, 2006), Latour (2002), Nathan (2006b, 2007, 2012), Pignarre (2006) e Stengers (2006a, 2006b).



(Villela, 2010, p.176) na construção de modelos de subjetivação<sup>38</sup>, seja como *analisante*, seja como *analista*.

Foucault (2006) analisou a relação entre ética e produção de modelos de subjetivação, ou relação entre sujeito e verdade, e afirma que a ética recobre as respostas e injunções das “técnicas de si” na produção do sujeito. O enunciado de que a ética é a prática reflexiva da liberdade exemplifica os mecanismos do dispositivo confessional imposto pela religião judaico-cristã, que prega a libertação dos fiéis pela confissão de seus pecados, e do dispositivo terapêutico da psicanálise, que se baseia na fala do *analisante* como único acesso à “verdade de si” e como libertação/aceitação dos conflitos e sofrimento psíquicos. Estes, segundo Foucault, constituem dispositivos de injunção da “verdade de si” com práticas de formação e transformação de si, sendo as “revelações” implicadas à justaposição entre desejo/sexualidade e verdade uma espécie de “ética da existência”.

Assim, a *formação do analista* instrumentalizada pelos *dispositivos* institucionais, apesar de mesclar fatores teóricos, sociais, políticos e econômicos, enfatiza a experiência individual, ou melhor, a *experiência analítica*, como primordial na promoção da liberdade, condição para a descoberta da vocação para a *prática* da psicanálise, o que dá o tom da particularidade do objeto aqui em questão. O conceito de *desejo do analista* aparece como tentativa, por parte dos interlocutores, de racionalizar uma experiência subjetiva (desejo) em uma realidade concreta (profissionalização). A *ética da psicanálise* — que se relaciona à forma como os psicanalistas lacanianos entendem a condição humana e a submissão aos desejos — operacionalizada na *formação* estabelece um estreito compromisso moralizante entre a produção de subjetividade e o controle profissional, e orienta, a partir de conceitos normatizantes e universalistas, o modo como eles devem articular produções específicas de saber aplicáveis à terapêutica.

Nessa perspectiva, ao problematizar as significações dos lacanianos de Escola quando se referiam à *ética da psicanálise*, minha intenção foi refletir sobre a concepção de uma “ética laciana” e, principalmente, sobre o modo como *ética* é significada por eles, como essa articulação circula, produz e ressignifica sua experiência profissional, tanto na transmissão da *expertise* quanto na prática terapêutica. Ao observar que concebiam a *ética da psicanálise*

---

<sup>38</sup> A noção de modelos e/ou processos de subjetivação constitui tanto um termo êmico, articulado pelos interlocutores na especificação das experiências psíquicas passíveis de modulação terapêutica, quanto um termo analítico referente aos conceitos de “técnica de si” e “cuidado de si”, desenvolvidos por Foucault (1998, 2006, 2008a, 2010b), que dizem respeito a modos de relação do sujeito consigo mesmo e com os outros, orientado por dispositivos que criam normatividade e condição de possibilidade para tais relações.

como indissociável da concepção de *sujeito desejante*, um dos meus objetivos foi analisar como manejam essa categoria na construção de sua concepção de pessoa.

Considerar uma concepção de pessoa como objetivo de pesquisa é buscar descrevê-la como categoria que define o humano em um contexto particular de socialidade, “como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá significado ao vivido” (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1979, p.15). De acordo com a máxima estruturalista de que antes de pensar os sujeitos são pensados, que carregam inconscientemente uma simbologia que os organiza, a psicanálise lacaniana constrói uma ideia de pessoa determinada por experiências que a ela pré-existem. A desarmonia entre *desejo* e satisfação advém da concepção de que há um “desamparo original”, inevitável e incurável, que impõe ao sujeito a exigência de gestão de um *mal-estar* resultante dos atravessamentos conflituosos impostos pelos *laços sociais*. Essa teoria atualiza uma concepção de humano determinante para a história do pensamento ocidental, que opõe indivíduo/sociedade e natureza/cultura em uma relação em que a cultura é concebida como entidade necessária para barrar os “instintos” agressivos, resquícios da natureza como substrato comum presente em cada indivíduo. Tal pressuposto está na base da “cosmologia ocidental” e decorre da ideia de que existe uma “natureza humana” que precisa ser “civilizada” (Sahlins, 2008). Esse é o pano de fundo da teoria e da prática terapêutica lacanianas, em que conceitos como *falta estrutural* e *desejo metonímico* servem de operador lógico à noção de pessoa como *sujeito desejante*.

Vale notar que a pessoa, como concebida pelos lacanianos, coaduna-se com um ideal de sujeito autônomo e empoderado que seja *protagonista de sua vida*, e, conseqüentemente, de sua saúde mental. Tal empoderamento, impingido por pressupostos liberais, tem por substrato um arcabouço ideológico, político, econômico e social que considera as pessoas responsáveis por sua história, por sua saúde psíquica e, principalmente, pelo inverso de tudo isso, que seriam as doenças e o sofrimento psíquico (Silva, 2005a, 2005b, 2011). Essa reflexão pode ser observada na própria concepção lacaniana de que cada *analista* é responsável por sua *formação e autorização* como *analista*.

O imperativo da responsabilização, de acordo com Miller e Rose (2012), parte da ideia de um “sujeito” produzido por um conjunto que envolve racionalidades políticas, sociais e econômicas, e códigos morais enredados em condições específicas balizadas pelas ideologias individualista e liberal. Mercado, consumo, fabricação de desejos, ciência e gerenciamento biopolítico dos corpos compõem um fio articulado que produz, cotidianamente, corpos, naturezas, subjetivações: cada sujeito torna-se responsável por si mesmo dentro de um

enquadramento que dita os códigos do que é certo, errado, saudável, prejudicial, legítimo, proibido, etc. Essa perspectiva tem por base a concepção racionalista e utilitária de indivíduo, e implica no englobamento de realidades coletivas pela realidade individual.

Pesquisas antropológicas voltadas ao estudo de instituições<sup>39</sup> também trouxeram contribuições para a análise de como estas funcionam em conformidade com políticas internas que obedecem a comandos de atores determinados. Mais ou menos verticalizadas, as instituições internacionais de psicanalíticas se constituem por “movimentos de atração e irradiação” (Vianna, 2010), a partir da produção de lideranças, da classificação diferencial dos *membros*, da distinção entre quem é “de dentro” e quem é “de fora”, e da construção de códigos de moralidade e prestígio específicos da associação. Atravessar as fronteiras das unidades institucionais, de suas versões locais para nacional e internacional, permite conectar perspectivas, saberes e o alcance da irradiação do núcleo central diretivo. Por serem consideradas instituições pelos próprios sujeitos da pesquisa, tornou-se importante compreender os modos como as *Escolas* servem de contexto para a institucionalização da psicanálise lacaniana, já que carregadas de intencionalidades específicas e direcionadas a finalidades particulares que colocam em questão a relação entre a psicanálise e o social, a produção de saberes e a de pessoas.

Observar o processo de *formação* dispensado pelas instituições e a relação entre a produção de conhecimento e a construção da pessoa operadas pela psicanálise como saber e prática terapêutica me permitiu entender como a existência humana é modulada por formas de engajamento que se configuram de acordo com o sistema de práticas em que está envolvida (Ingold, 2000).

---

<sup>39</sup> Abélè (1995) defende uma “antropologia das instituições”, em que o foco estaria nos processos de construção de instituições observados em trabalhos etnográficos de diferentes contextos, especialmente no âmbito das instituições políticas europeias, que são pensadas como espaços de confrontação e representação do indivíduo e do social, ou do público e do particular, e tal antropologia se direcionaria para problematizações sobre a forma como certas políticas se institucionalizam. As instituições seriam um sistema dotado de racionalidade, a qual orienta seu funcionamento e sua incidência direta sobre o comportamento e o modo de pensar de seus membros. Douglas (1998) as define como articuladoras entre as práticas sociais e as vontades individuais, e considera que exercem domínio sobre os processos de classificação e de reconhecimento de seus praticantes, servindo como padrão de controle e programação de condutas individuais. De acordo com a autora, os indivíduos compartilham ideias e pensamentos, mas são as instituições, como coletividades, que determinam as tomadas de decisão. Com isso, afere reflexividade a agrupamentos, dado que a racionalidade individual não está isolada das questões elaboradas socialmente.

## 1.2 Os (Des)Caminhos da Relação Etnográfica

A escolha da EBP como contexto etnográfico deu-se, primeiramente, porque é uma instituição de psicanálise de abordagem lacaniana, o que me possibilitaria dar continuidade às reflexões iniciadas na pesquisa de mestrado. O segundo ponto determinante foi a dimensão e a organização da instituição, que é vinculada a uma associação internacional orientada diretamente pela filha e pelo genro de Lacan, com *dispositivos* de *transmissão* e *formação* bastante peculiares (*cartel* e *passe*), o que imaginei ser campo interessante de pesquisa. A seção São Paulo dessa *Escola* me pareceu uma boa opção para o convívio e a observação do cotidiano institucional, mas um primeiro obstáculo se colocou logo de saída: contatá-la sem a mediação de qualquer pessoa e/ou profissional da área, necessária para estabelecer um vínculo inicial de confiança e interlocução. Minhas únicas credenciais eram o mestrado realizado sobre a temática da psicanálise lacaniana e a intenção de pesquisa de doutorado sobre a formação de psicanalistas, os dois sob a chancela do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. Os e-mails enviados para a secretaria da EBP-SP, no final de 2010, foram prontamente respondidos com a assertiva “encaminharei para o diretor responsável pela Escola”, mas não passou disso.

Em 2011, no início do trabalho de campo, decidi entrar em contato com alguns *membros* diretamente, e tive relativa facilidade em conseguir as primeiras entrevistas. Elegi as pessoas com as quais tentaria iniciar as conversas de forma aleatória, no anuário que consta na página da EBP-SP na internet, e lhes escrevi um e-mail me apresentando, falando da pesquisa e solicitando um horário para que pudéssemos nos encontrar. De uma média de cinco e-mails enviados, dois eram respondidos de forma positiva, um de forma negativa, um solicitando conversa prévia ao telefone antes do encontro e um era ignorado. Com isso, no primeiro mês consegui estabelecer comunicação com cinco *membros*. Entretanto, apesar da rápida aceitação em me receber, a maioria não disponibilizou muito tempo para o encontro, em geral marcado na clínica, no intervalo entre uma *sessão* e outra. Tal restrição limitava bastante minhas intenções, que iam além de uma entrevista: o que eu buscava era iniciar uma relação que extrapolasse os limites da clínica, e, por isso, a tentativa era fazer do encontro uma conversa, sem roteiro fixo de perguntas, para favorecer o máximo possível a espontaneidade e a liberdade na escolha dos assuntos abordados. Na maior parte das vezes, a conversa era interrompida bruscamente com a chegada de um *analisante*; sem contar alguns que marcavam outro dia e então ligavam para desmarcar. Além disso, dos integrantes da diretoria e do

conselho com os quais entrei em contato em 2011, apenas dois concordaram em marcar um encontro.

Mas o principal fator de dificuldade foi a negação ou não disponibilidade dos *membros* (da grande maioria) em indicar outros com quem eu pudesse conversar, o que me possibilitaria estabelecer uma rede de relações em campo; tive a impressão de que não queriam se envolver com a minha pesquisa. Muitos não escondiam o enfado em ter que responder certas questões, e mostravam estar desperdiçando tempo com quem não era psicanalista, *analisante* e sequer estudante de um ICF — talvez por isso preferiam não se comprometer me apresentando outro *membro*. A facilidade de aproximação logo se tornava um entrave intransponível: a relação não fluía; conversávamos, em média, quarenta minutos e, salvo raras exceções, depois eu não conseguia estabelecer nova comunicação; mesmo quando nos encontrávamos em outras atividades da *Escola*, a postura era de desconcertante indiferença por parte deles.

Dessa forma, foi de extrema relevância a minha participação em atividades nos ICFs, nas jornadas e nos *seminários* semanais. As Jornadas da EBP-SP são eventos anuais que não se restringem aos seus *membros*, recebem estudantes de ICFs de outros estados e *membros* de outras seções. Participando de três edições consecutivas dessas jornadas, pude acompanhar a organização de duas diretorias da instituição (referentes à gestão 2009-2011 e à gestão 2011-2013), assistir *mesas do passe* e conferências de *membros* de destaque da AMP, e diversas apresentações de trabalhos; e os *seminários* semanais (abertos e gratuitos) que ocorrem na sua sede, geralmente em forma de palestra e/ou conferência proferida por um *membro*. Essas ocasiões me possibilitaram observar os códigos de moralidade e conduta que orientam o relacionamento entre os *membros*, bem como entre *membros* e *não-membros*. Além disso, o público dessas atividades era formado por estudantes dos ICFs e *analistas em formação*, além de psicanalistas sem vínculos com a *Escola* mas que se interessavam pela discussão teórica apresentada, o que me permitiu conhecer e estabelecer contato com sujeitos que mantinham relação diferenciada com a instituição, para além do universo “restrito” e fechado dos *membros*. As relações mais estreitas que mantive em campo foram, justamente, com *não membros*, com os quais conversava de modo espontâneo e que me forneciam perspectivas fundamentais para entender a *formação* de psicanalistas da maneira proposta pela *Escola*.

Nessa primeira fase da pesquisa, também entrei em contato com lacanianos da EPFCL, instituição que segue o modelo *Escola*, o que me possibilitou apreender as especificidades do

movimento institucional psicanalítico em São Paulo<sup>40</sup>. Por fim, voltei a essa cidade em 2013, onde passei todo o mês de novembro, para a coleta de alguns dados pontuais, participar da Jornada da EBP-SP e assistir à Noite do Passe (na qual houve o *testemunho* de um *AE* recém-nomeado da *Escola* carioca) e comunicar o término de minha pesquisa de campo a alguns interlocutores que se tornaram mais próximos. Nesse mês, enfim consegui conversar com um *AE* da EBP: Alba.

A partir da retórica repetida pelos *membros* da EBP acerca da organização institucional, ficou clara a submissão desta aos desígnios e mandos de Miller e da AMP, o que aumentou a necessidade de conhecer outras *Escolas* vinculadas a esta última — e então fiquei sabendo que o Congresso Mundial da AMP, considerado o evento mais importante para a *comunidade analítica*, e que ocorre a cada dois anos, intercalando a sede entre o continente europeu e o americano, seria realizado em Buenos Aires em abril de 2012. Tendo em vista a mobilização e a ansiedade dos *membros* da EBP-SP, que organizaram vários *seminários preparatórios* para esse congresso, como eu faria parte do trabalho de campo em Buenos Aires, programei a sua realização de forma a coincidir com o evento.

Em todo congresso da AMP, Miller apresenta, *tradicionalmente* (como diziam os meus interlocutores), uma conferência, e nela anuncia o tema a ser *trabalhado* pelas *Escolas* nos próximos dois anos. Por *trabalhado* os interlocutores entendem a orientação recebida dos dirigentes institucionais sobre como devem *transmitir* a psicanálise em *seminários*, conferências, jornadas, encontros e publicações, e direcionar a terapêutica em sua clínica. Por exemplo, no congresso mundial de 2010, realizado em Paris, a proposta era A Ordem do Simbólico no Século XXI, e ao longo de dois anos todos os trabalhos conduzidos pelas *Escolas* replicaram variações desse tema — os quais pude acompanhar durante o trabalho de campo em 2011 e 2012 nas atividades da EBP-SP e da EOL. No congresso mundial de 2012, Miller sentenciou: “*Não os farei esperar muito tempo pelo tema do próximo Congresso. [...] Proponho avançar mais nas consequências dessa perspectiva estudando o real no século XXI. [...] É mesmo essa fórmula que proponho para o Congresso de 2014, em Paris: “Uma grande desordem no real no século XXI”*” (Miller, 2012).

Uma particularidade importante: em 2010, a AMP tomou a decisão de abrir a inscrição, no congresso, para *não membros*. Inclusive, o de 2012 foi o primeiro a possibilitar a participação de *não membros* nas *mesas de trabalho*. Como me disse um *membro* da EBP,

---

<sup>40</sup> Entrei em contato com um *membro* da EPFCL por e-mail (que peguei no seu anuário, na internet), e, por conta própria, ele endereçou minha solicitação de encontro ao diretor da seção paulista da instituição. Este último foi quem me respondeu, propondo-se a contribuir com a pesquisa, além de me apresentar duas psicanalistas, que também entrevistei.

essa abertura “*tornou a Escola mais atrativa para os jovens psicanalistas e estudantes*”, uma forma de incluí-los nos debates acerca das reordenações que a psicanálise vem fazendo diante das “*novas modalidades de sofrimento atuais*”. Entretanto, no evento realizado em 2010, em Paris, havia uma série de informações sobre a programação endereçada aos chamados *novos participantes*, uma forma de integrá-los e distingui-los na dinâmica do encontro — do mesmo modo como ocorreu no de 2012, em que as atividades eram indicadas como *aberta a não membros* e *exclusiva para membros*. Assim, se a abertura é apontada como forma de atrair novos adeptos, os códigos restritivos ficam ainda mais evidentes com a distinção operada entre os “de dentro” e os “de fora”.

O congresso reuniu *membros* das oito *Escolas* que compõem a AMP, contou com conferências de Judith e Miller e teve quatro *mesas do passe* com *testemunhos* de *AEs* de diversos países. Nele, pude observar os elementos cerimoniais e ritualísticos que caracterizam a *Escola* lacaniana, bem como a devoção explícita ao casal Miller; e a verticalidade da organização institucional e a relação de submissão das *Escolas* e seus *membros* a certas figuras da ECF ficaram, para mim, ainda mais evidenciadas. A ECF, por ser composta de maior número de *membros* que estiveram em contato direto com Lacan, é colocada em posição de prestígio pelos *membros* das outras *Escolas*.

A ideia de realizar parte da etnografia em Buenos Aires não foi motivada pela intenção de comparar o movimento psicanalítico da Argentina com o do Brasil, muito menos entre a EBP e a EOL. No caso desses dois países, há uma inter-relação no campo psicanalítico lacaniano que implica em uma rede de troca de influências, tanto de saberes quanto de profissionais, que não pode ser limitada a uma comparação entre unidades unívocas discretas. Isso é resultado do fato de que, durante a Segunda Guerra Mundial, muitos psicanalistas europeus buscaram refugio na capital portenha, o que contribuiu para a consolidação de uma “cultura psicanalítica” na Argentina. Com o acirramento da ditadura militar nesse país nas décadas de 1960 e 1970, muitos de seus psicanalistas migraram para o Brasil, influenciando fortemente o campo psicanalítico nacional, e entre eles estavam alguns que fizeram *análise* e *formação* com Lacan. Desse modo, ao realizar trabalho de campo na EOL, pude entender melhor o papel da AMP na relação com suas *Escolas* filiadas, e observar padronizações, orientações e variações, continuidades e descontinuidades do seu modelo institucional.

No início de março de 2012, iniciei a etnografia em Buenos Aires, onde permaneci por três meses. Para minha surpresa, na EOL a relação com os interlocutores deu-se de maneira inversa à da EBP-SP. Se nesta tive relativa facilidade para iniciar contato com *membros*, naquela a aproximação foi mais complicada. Insegura sobre o modo de abordar seus

integrantes, pois, além de ser de outra área de pesquisa, era de outro país, aceitei de pronto a gentil proposta de Carla, uma psicanalista, *ex-membro* da EBP-SP que conheci no campo em São Paulo, em mediar a aproximação. Ela havia feito mestrado no Instituto Clínico de Buenos Aires (ICdeBA)<sup>41</sup> e conhecia algumas pessoas, e me passou, por e-mail, duas recomendações: “*aumentam as chances de você ter sucesso nos seus contatos na Argentina se for indicada por algum membro importante da Escola*”; e “*não procure outra pessoa de lá antes de fazer o contato com Rosário [...] [uma das fundadoras da EOL, AME e ex-presidente da AMP], OK? Isso me parece ser melhor pra você, pelo que conheço do funcionamento da EOL*”.

Como já estava em Buenos Aires, diante desse “conselho” decidi aguardar, uma vez que, se conseguisse estabelecer contato e ter a credencial de Rosário para a realização da pesquisa, poderia conversar com qualquer *membro* da EOL que eu quisesse. Passados alguns dias, recebi outro e-mail de Carla: “*Acho que seria melhor para você se eu enviar seu e-mail de apresentação primeiro para Alba [...] [AME e AE da EBP, uma das fundadoras desta e muito próxima das lideranças da AMP] e vemos o que ela acha, se você deve entrar em contato diretamente com Rosário [...] ou se seria melhor que eu fizesse isso*”. Mesmo agradecida por sua disposição em me ajudar, não entendia o por que de tantas voltas para conseguir conversar com algum *membro* da EOL. As sugestões de cautela com a aproximação me deixaram intrigada: por que Carla não podia simplesmente me apresentar a um *membro* da EOL que conhecesse? Qual o problema ou inconveniente que minha pessoa/pesquisa poderia suscitar? Minha solicitação era de ajuda para a mediação com algum *membro* da EOL, qualquer que fosse, e não para me colocar em contato com a sua diretoria. Não que isso fosse desinteressante, mas não era fundamental. Àquela altura, tendo apenas mais dois meses de trabalho de campo em Buenos Aires (já passara quase todo o primeiro mês), comecei a me inquietar e a duvidar da real necessidade de um aval, como se estivesse esperando a permissão de “*algum membro importante da Escola*” para iniciar os contatos, e não acreditava que conversar primeiro com certas pessoas da instituição seria prejudicial para o andamento de minha pesquisa.

Assim, como já estava participando de atividades na EOL, conhecendo pessoas e ainda sem qualquer resposta da intermediação proposta por Carla, decidi estabelecer, por conta própria, mais alguns contatos, da maneira como havia feito na EBP-SP: mandei e-mails aleatórios a *membros*, tanto da diretoria como para outros, em que me apresentava, falava

---

<sup>41</sup> Localizado no mesmo local em que fica a sede da EOL, conta com diversos cursos e seminários, e desde 2011 é responsável pelo Mestrado em Clínica Psicanalítica do Instituto de Altos Estudios Sociales (Idaes), da Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires), o que foi possível por um convênio firmado entre as duas instituições.



sobre a minha pesquisa e solicitava um encontro. A surpresa foi que a grande maioria das pessoas respondia questionando quem as havia indicado, e diante da falta dessa informação vinha a negativa para o encontro. Na EBP-SP, nenhum dos *membros* com quem entrei em contato havia me solicitado indicações; sempre falei da escolha aleatória pelo anuário, e alguns, inclusive, me incentivaram a buscar outros *membros* da mesma forma, como me disse Maíra (EPB-SP) quando lhe perguntei se não poderia indicar algum *membro* com quem eu pudesse conversar: “*Segue o seu caminho. Na Escola não tem essa de um membro mais indicado que outro, qualquer um pode contribuir com sua pesquisa de maneira singular, com sua própria perspectiva, isso que é o legal!*”. Apesar da boa vontade, tal postura dificultou bastante a construção de um relacionamento profícuo com *membros* da EBP-SP, mas, por outro lado, me deu certa autonomia para traçar minhas próprias estratégias etnográficas em São Paulo.

O fato é que entendi exatamente as preocupações de Carla em mediar da melhor maneira meu contato com *membros* da EOL; vi como essa instituição filtra suas relações com o mundo externo pelo modo como classifica suas relações internas. A mediação proposta sugeria que, se eu comesse meus contatos com “pessoas mais importantes”, teria definitivamente aberta uma gama de relações ali. Tal código de conduta expressou de maneira direta o sistema hierárquico que organiza as relações no interior das *Escolas* entre os *membros*, informadas pela classificação institucional destes. A hierarquia, como código que orienta tais relações, funciona como uma espécie de idioma — idioma que eu deveria mobilizar caso quisesse me inserir naquele contexto.

A dificuldade em estabelecer relações mais consistentes e a falta de resposta por parte de Carla também me preocupavam porque, com a proximidade do congresso mundial, muitos *membros* diziam estar ocupados e atarefados com os seus preparativos, sem tempo para conversar comigo. Então, inesperadamente, Consuelo, *membro* da EOL e diretora da sua secretaria de cartel, respondeu um e-mail que eu lhe mandara uma semana antes, e no mesmo dia marcamos uma entrevista na sede da *Escola*. Fui muito bem recebida por ela, que se mostrou realmente interessada em minha pesquisa; disse achar o tema de extrema importância, principalmente por ser conduzido na área de antropologia, “*por alguém de fora*”, e colocou-se à disposição para contribuir com meu estudo. Conversamos cerca de uma hora e meia, ela me convidou para participar de uma atividade que coordenava junto ao ICdeBA e se dispôs a me passar uma relação de nomes de *membros* que eu poderia contatar, e, mais importante, aos quais eu poderia dizer que o fazia sob sua indicação.

Depois desse encontro, em duas semanas realizei seis entrevistas, inclusive fui recebida por um recém-nomeado *AE* (o que, na EBP-SP, só consegui em 2013). O clima de desconfiança em relação à minha pesquisa, que me deixou tantas vezes desconfortável no trabalho de campo com os *membros* de São Paulo, não se estabeleceu com os interlocutores da EOL. Todos levaram a sério meus questionamentos, alguns me convidaram para participar de atividades que coordenavam e se disponibilizaram a fazer contato com outros *membros*, caso eu precisasse conversar com mais alguém — enfim, entendiam minha posição como antropóloga, as particularidades de meus métodos de pesquisa. Com isso, apesar da aproximação com o campo de pesquisa ter se dado de modo mais lento e tenso que na instituição paulista, depois de estabelecida a mediação necessária, em dois meses obtive uma rede de relacionamentos e pude participar das atividades da EOL de modo tão intenso e produtivo quanto os seis meses passados em São Paulo. Além disso, participei de vários *seminários*, fiz pesquisa na biblioteca e assisti a uma Jornada Del Centro Descartes, que contou com conferência de Germán Garcia, um dos propulsores da psicanálise lacaniana na Argentina e fundador da EOL. Mesmo encontrando, ali, um ambiente mais propício para realização da etnografia, já que seus *membros* mostravam-se mais solícitos em contribuir com meu estudo do que os *membros* paulistanos, foi justamente a postura destes últimos que trouxe à tona certas relações que, na EOL, talvez demorasse mais tempo para apreender: ambas se caracterizam como *comunidades* fechadas e hierárquicas, mas a EBP-SP, talvez por ser bem menor que a EOL, me possibilitou uma visão mais direta da organização institucional.

Além da observação participante, a etnografia foi composta pela realização de quatorze entrevistas formais com *membros* da AMP (oito em São Paulo, seis em Buenos Aires) e com três *membros* da EPFCL-SP. Como já mencionei, grande parte delas foi realizada na clínica dos psicanalistas, no horário marcado por eles, geralmente no intervalo entre as *sessões*; duas foram realizadas na sede das *Escolas* (uma na EBP-SP, uma na EOL) e uma em um café, em Buenos Aires. Nas entrevistas, sem roteiro fixo de questões, a única pergunta feita para todos os interlocutores era sobre o seu percurso profissional até chegar a *membro*, e o relato que cada um apresentava guiava livremente a conversa que se seguia. Nas quatro primeiras entrevistas, realizadas em março de 2011, optei pela gravação, insegura que estava acerca dos modos de retenção e descrição das conversas; nas demais, resolvi não fazer uso desse mecanismo, a fim de facilitar a relação com os interlocutores, que se mostraram menos apreensivos e mais à vontade sem a intermediação do gravador. Vianna (2010, p.64) descreve desconforto semelhante em sua experiência etnográfica com administradores de

organizações não governamentais: “As falas individuais carregavam sempre o risco da contraposição explícita ao discurso institucional e com ele o medo de possíveis retaliações. A presença do gravador fazia emergir apenas o discurso oficial, e certas informações nunca seriam compartilhadas com um gravador ligado”. Considero que não só o gravador, mas o simples ato de anotar no caderno de campo implicou em certo desconforto aos sujeitos da pesquisa. Um deles, em um *seminário* na EBP-SP, fez a seguinte observação: “*Então é assim: você fica observando e anotando tudo nesse caderninho, né?! Vou tomar cuidado quando você estiver com esse caderninho na mão [muitos risos]*”. Depois disso, evitava fazer muitas anotações em campo, preferia fazê-las em casa, para favorecer uma relação mais amigável, simpática, e menos inquiridora e investigativa com os interlocutores.

Também considero como parte da etnografia a pesquisa bibliográfica referente ao campo de investigação, ou seja, a leitura de livros, artigos e periódicos publicados pelas instituições ou cujos autores são vinculados a elas, além da pesquisa nos arquivos das bibliotecas da EBP e da EOL, que possibilitou o acesso às primeiras publicações e notícias sobre a fundação das mesmas; e o acompanhamento do *site* das *Escolas* e dos seus boletins eletrônicos enviados a redes de e-mails (que trazem notícias e atualizações constantes), através dos quais, mesmo a distância, pude me inteirar do cotidiano institucional.

Sobre a diferença entre dados escritos e falados, Lévi-Strauss (2012b, p.52) diz que “Os etnólogos se interessam principalmente pelo que não está escrito, nem tanto porque os povos que estudam não escrevem, e mais porque aquilo que lhes interessa é diferente de tudo o que os homens geralmente pensam em fixar na pedra ou no papel”. Ciente disso, a pesquisa da produção intelectual nativa, apesar de ter trazido quantidade considerável de material etnográfico, apenas foi complementar a aspectos que observei quando participei das atividades das três *Escolas* (EBP, EOL, EPFCL) e nas conversas com os meus interlocutores. O acompanhamento da produção teórica evocada por estes foi importante porque, nela, pude observar o imbricamento entre teoria e prática clínica, considerado essencial à transmissão da psicanálise.

Além disso, grande parte dos dados etnográficos foi recolhida em conversas informais, com *membros* e *não membros*, travadas ao acaso nas atividades das instituições. Essas conversas ocasionais, na pausa para o café e o cigarro, no intervalo para o almoço, antes do início de algum *seminário*, no ponto de ônibus ou na estação de metrô mais próximos, foram contextos que me propiciaram, de forma primordial, o acesso a pontos de vista de diferentes

lacanianos de Escola, e, muitas vezes, foram mais relevantes que as entrevistas com *membros*<sup>42</sup>.

Salvo os relatos das entrevistas gravadas (que foram transcritas), a tese está atravessada por frases, expressões e conceitos coletados dos interlocutores em conversas, observações e participações em atividades, e anotados em diário de campo<sup>43</sup>. Suas “falas” estão, ao mesmo tempo, integradas ao, e destacadas no texto, num movimento que mostra exatamente como a etnografia foi sendo composta: oscilando entre aproximações e distanciamentos, como uma colcha de retalhos que integra fragmentos na composição de um todo<sup>44</sup>.

### 1.2.1 As resistências

De modo geral, a impressão que ficou de toda a etnografia feita na EBP-SP foi de dificuldade, não tanto de iniciar o relacionamento com os interlocutores da pesquisa, mas de mantê-lo. Mesmo encontrando-os frequentemente nos eventos institucionais, a maioria agia como se não me conhecesse, e os motivos para essa reticência antipática ainda me é estranho (já que as exceções referem-se a *membros* que foram absolutamente solícitos comigo). Se, por um lado, o fato de não ter conseguido manter relacionamento mais profícuo com os *membros* da EBP-SP, acompanhá-los mais “de perto” no cotidiano institucional — como havia pretendido inicialmente —, impediu minha inserção em uma rede de relações, por outro, favoreceu minha livre circulação entre eles, pois não era identificada a um grupo ou *membro* específico, e com isso pude apreender certas contradições e pluralidades de significações da experiência da *formação de analista* por diferentes sujeitos.

A dificuldade em etnografar psicanalistas, inclusive lacanianos *membros* da AMP, também foi observada por Lézé (2010). Em sua pesquisa, a intenção era apreender a *atuação* dos psicanalistas no que tange a um “envolvimento político” no campo da saúde mental, e o

---

<sup>42</sup> Conforme salientou Goldman (2006a, p.24), “o trabalho de campo antropológico não tem mesmo muita relação com as entrevistas, ainda que estas possam servir como complemento das informações obtidas por outras vias”.

<sup>43</sup> Por se tratarem, aqui, de perspectivas e concepções de uma coletividade, mais do que de indivíduos, optei, nos momentos em que julguei necessário, por diluir individualidades por meio do discurso indireto livre dos interlocutores em categorias tais como *membro*, psicanalista, “lacanianos de Escola”, distinguindo minhas impressões daquelas obtidas através de observações e conversas com eles.

<sup>44</sup> Nesse aspecto, gosto da analogia feita por Goldman (2006b, p.24) entre o trabalho de campo e o que no candomblé se costuma chamar de “catar-folhas”: “alguém que deseja aprender os meandros do culto deve logo perder as esperanças de receber ensinamentos prontos e acabados de algum mestre; ao contrário, deve ir reunindo (‘catando’) pacientemente, ao longo dos anos, os detalhes que recolhe aqui e ali (as ‘folhas’) com a esperança de que, em algum momento, um esboço plausível de síntese será produzido”.

trabalho de campo, além da observação participante em um hospital psiquiátrico parisiense, foi composto por entrevistas em profundidade com psicanalistas da ECF. O autor aponta situações etnográficas bastante semelhantes às que vivenciei nas entrevistas com psicanalistas. Vou reproduzir aqui um trecho de uma descrição sua que expressa de maneira surpreendente as similaridades:

Louis G. avait accepté le rendez-vous pris par courrier électronique et, sans nul doute, les motifs de la rencontre. Au printemps 2002, je me rends donc au cabinet d'un psychanalyste, un magnétophone à la main [...]. Pour introduire une rupture avec la série des rendez-vous des patientes, je rappelle le plus formellement possible les raisons de ma présence et mon affiliation institutionnelle: [...] Il se dirige alors sans une seule hésitation vers la bibliothèque pour en tirer un livre publié par son association à l'occasion d'un colloque annuel: "C'est une des questions qui se trouvent au coeur de la réflexion de mon [institution], vous trouverez toutes les réponses que vous vous posez dans nos publications". Prétextant connaître déjà l'ouvrage, je recentre mon intérêt sur *sa* pratique. [...] Au bout de quinze minutes d'échange, un récit s'amorce que je ponctue de petites relances volontairement maladroites. Agacé, il est obligé de corriger les termes de mes questions ("patient", "logiquement", etc.), de préciser sa formation et de raconter sa "rencontre" avec la psychanalyse. Je suis très surpris par le registre "militant" et politique de l'engagement, mais, estimant que l'intrigue ne se lance pas réellement sur sa pratique, je mets son propos sur le compte d'une simple rhétorique professionnelle de façade. [...] très naturellement, sans transition, le psychanalyste se lève et se dirige vers la porte, qu'il ouvre d'une main. Je comprends qu'il prend congé. Je rassemble mon attirail sans prendre le temps de fermer mon magnétophone et cet encombrat micro, et le remercie du temps qu'il m'a accordé entre deux patientes. [...] déjà une patiente bondir. Dans l'escalier, je constate que trente et une minutes viennent très exactement de s'écouler... (Lézé, 2010, p.35-37)

Nas entrevistas realizadas em clínicas, sempre tive que esperar um *analísante* sair da sala do psicanalista e sempre havia outro esperando a minha saída. Mesmo em relação aos *membros* da EOL, foram poucas as ocasiões em que uma entrevista extrapolou os quarenta minutos, ou que um psicanalista tenha se oferecido para continuá-la ou para me receber em mais um encontro; também foram poucos os que se permitiam quebrar a formalidade retórica que os limitava a arriscar reflexões um pouco fora do padrão ideológico institucional que repetiam incansavelmente.

Mas o fator que considero mais importante em sublinhar, na peculiar relação etnográfica que estabeleci com os psicanalistas, diz respeito à tensão colocada por eles à minha identificação como antropóloga e como alguém que não estava *em análise*, salvo as exceções, principalmente na Argentina, em que consideravam interessante este "olhar de fora" sobre as instituições lacanianas. Na pesquisa de mestrado eu já havia observado um

posicionamento característico dos psicanalistas de um modo geral: a distinção qualitativa que estabelecem entre o que chamam de pessoas *analisadas* e pessoas que não se submetem à terapêutica. É como se aquelas fizessem parte de um grupo superior, por conta do saber que possuem sobre si mesmas e sobre seu inconsciente, o que permite, nessa perspectiva, que pensem e compreendam as situações e os outros de maneira menos deturpada, e se comportem melhor nas situações e relações sociais. Com isso, qualquer ação ou fala proferida por uma pessoa que não seja *analisante* são vistas com certa desconfiança, como expressão de uma neurose encoberta, como na frase que ouvi de um *membro*, em um *seminário* na EBP-SP: “É claro que um advogado analisado é melhor profissionalmente que um que não é; um médico psicanalisado, também; um professor. Uma pessoa advertida de sua castração, de seu inconsciente e de sua condição de sujeito faz toda diferença”. É dessa forma que a psicanálise extrapola a condição de terapêutica e se institui como sistema de pensamento, que atua com a manipulação de um sistema simbólico produtor de sentidos; este é incorporado pelos *analistas* e *analisantes*, sendo essa assimilação e significação da experiência de si e dos outros a condição para a realização eficiente da terapêutica.

Nesse ponto, minha proximidade pessoal com a psicanálise fez diferença. Irmã de psicanalista, de uma maneira ou de outra os conceitos e aportes teóricos/simbólicos de Freud e Lacan sempre estiveram presentes nas conversas cotidianas familiares. Foi dessa maneira que, aos 19 anos, fui encaminhada por minha irmã a uma psicanalista lacaniana, sua professora no curso de psicologia, que poderia me auxiliar com uma série de conflitos, sofrimentos, ansiedades e inquietações (*juvenis*) com a qual estava lidando naquele momento. Essa *experiência analítica* foi relevante, porém de curta duração: quatro meses. Lembro de ter gostado da terapêutica por ter me propiciado nova perspectiva sobre mim mesma, mas na época não tinha muita ideia do que de fato estava fazendo ali ou de como essa “perspectiva” poderia contribuir para a minha vida, e logo perdi o interesse e *saí da análise*. Não descarto a influência dessa experiência na definição de meu objeto de pesquisa anos mais tarde: de alguma maneira, foi a partir dela que fui “afetada” (Favret-Saada, 2005) pelo objeto em questão<sup>45</sup>. Ainda assim, se por um lado o curto período na terapêutica e a imaturidade com que a conduzi não me permitiam estabelecer maiores associações com os desenvolvimentos acadêmicos posteriores, por outro, nunca precisei evocar essa experiência com tanta

---

<sup>45</sup> No sentido de que uma *análise* é um dispositivo terapêutico que pode ser descrito e compreendido “por quem tiver corrido o risco de ‘participar’ ou de ser afetado por ele” (Favret-Saada, 2005, p.161); trata-se de uma *experiência* que mescla elementos subjetivos e objetivos.

frequência quanto nos três anos de trabalho de campo, já que sempre tive que responder a questão “*Você faz análise?*” — e respondia como um “*ás na manga*”: “Não, mas já fiz!”.

Com essa resposta, a intenção era promover certa identificação com os interlocutores, afirmar que eu não era totalmente alheia ao seu universo, que poderia compreender o que falavam, que articulava com seu campo de significação por já ter passado, o mínimo que fosse, pela mesma experiência que eles. Eu não queria ser vista como uma pessoa totalmente “de fora”, mas eu também não estava “dentro” do universo psicanalítico, e essa posição ambígua era considerada ora positivamente, ora negativamente, pois a pesquisa na área de antropologia favorecia tanto o interesse quanto a desconfiança e o incômodo por parte dos interlocutores.

Além disso, grande parte dos *membros* da EBP-SP, da EPFCL-SP e da EOL me viam como alguém cujo *desejo pelo saber psicanalítico* demonstrava uma *vontade inconsciente* de ser psicanalista, e me indicavam cursos, textos, além de recomendar fortemente que eu *entrasse em análise*, pois através dela poderia ser *desvelada* uma vocação *recalcada*. Essa percepção os sensibilizava a me fornecer o máximo de informação possível, uma forma de estímulo para o meu suposto *desejo* pela profissão psicanalítica, mas, paradoxalmente, também servia como ponto de tensão, já que muitas das minhas questões eram recebidas como se eu estivesse colocando em dúvida práticas que, para eles, são tão óbvias quanto legítimas — dúvida motivada, justamente, pela minha *resistência* à psicanálise: ter *saído da análise* depois de quatro meses era, do seu ponto de vista, indício explícito de minha *resistência*, um *mecanismo de defesa* que meu inconsciente construiu para não me deixar encantar pelos, e sucumbir aos caminhos do saber e da *formação analítica*. Com isso, geralmente tentavam manipular um sentido *analítico* para minha intenção de pesquisa, o que só dificultava sua realização de fato. Meus questionamentos/perguntas eram significados como se eu tivesse sido *causada pela letra*<sup>46</sup>, como me “alertou” Ernesto, um *membro* da EBP-SP que entrevistei em março de 2011:

---

<sup>46</sup> Essa expressão se refere ao efeito que a obra lacaniana teria nos leitores, como se algum aspecto de sua subjetividade, ou de sua organização psíquica, fosse “afetado”, num processo análogo ao da *transferência* no processo terapêutico. *Transferência* é o termo utilizado por Freud para nomear a relação entre *analisando* e *analista*. Consiste na operação de projeção, no psicanalista, de afetos, sentimentos, enfim, uma reedição do modo de relação que organizou o encontro do *analisando* com as primeiras figuras — em geral, pai e mãe — que determinaram sua subjetividade. Lacan deu ao termo uma dimensão “estrutural”, ao referi-lo ao *sujeito suposto saber*. Definiu a *transferência* como amor que se dirige ao saber do *analista*. O *analisante* utilizaria como uma alavanca o saber que ele atribui a seu *analista* a fim de ter acesso ao que ignora de si mesmo. Material fundamental da terapêutica, a *transferência* “*designa, assim, a mola propulsora que um sujeito pode encontrar em seu laço afetivo com um outro, e, em particular, com uma figura de mestre (professor, etc.)*”

*O seu caso é muito interessante. Eu te alerto — não sei se alguém já te alertou —, seria bom você retomar sua análise para ver o que é isso. Às vezes, você mira aqui e tem um peso te puxando pra cá [no sentido oposto], e você nem sabe o que que é isso. Esse teu desejo é muito interessante. Você vai acabar sua tese de antropologia e vai fazer o quê? O analista vem daí. Às vezes, um cara se aproxima de um instituto [um ICF] porque acha bacana, porque o pai mandou, alguém falou, tem um amigo que vai. Hora que ele começa a tomar contato com a letra da psicanálise — tanto faz se é do Freud ou Lacan —, é tão virulento que o cara começa a pirar. O importante é falar isso com um analista [...] eu te advirto pra você ver o que que é isso. Você me perdoa, mas você tá aqui conversando com um analista, lendo a letra; alguma coisa toca em você também, entende? Há muitas pessoas que se aproximam da psicanálise dessa maneira que você tá fazendo. (entrevista gravada)*

Ver-me transposta à condição de um *caso* e a recorrência com que os psicanalistas me *apontavam* essa *questão* fizeram com que, muitas vezes, eu me pegasse, na volta para casa, depois de uma entrevista, me questionando sobre o assunto: será que eu estou buscando *outra coisa* com essa pesquisa e não sei? Além disso, a leitura intensa de Lacan e de outros textos psicanalíticos, nos primeiros meses de campo, me levava a refletir ainda mais sobre minha subjetividade, meus atos, meus desejos, meus *fantasmas*. A cada *caso clínico* que eu lia ou escutava, não raro tecia *identificações sintomáticas* com os *analistas* e as situações apresentadas, e por vezes interpretava meu comportamento, meus sentimentos e relações de acordo com o quadro de significação psicanalítico, principalmente no período de trabalho de campo em São Paulo e Buenos Aires, em que estava totalmente imersa nesse sistema discursivo. Lézé (2010) narra experiência semelhante em um curso que fez com um psicanalista. Segundo ele, era impossível não questionar a si mesmo, pois as situações contadas pelos psicanalistas reverberam. Não só se é levado a projetar em si mesmo a experiência vivida pelo analisante em questão, como também se acaba se colocando no lugar dele, imaginando quais seriam suas sensações, seus conflitos e sofrimentos, e essa experiência projetiva provoca interrogações do tipo: e eu? Será que sou assim? Será que faria isso?... Para Lézé, a transmissão do saber da psicanálise (ou de seu *savoir-faire*) por meio de casos clínicos assemelha-se às práticas do “exemplo” na Antiguidade Medieval, em que os sermões de pregadores cristãos eram sistematizados através de exemplos, fictícios ou reais, o que possibilitava a construção de tratados prototípicos que facilitavam o reconhecimento dos sujeitos com as situações, e assim possibilitavam, de maneira mais eficiente e direta, a transmissão da mensagem, sua ligação com a realidade, sua memorização e a conversão.

---

(Melman, 2008, p.210). Em outras palavras, o *analisante* atribui ao *analista* um saber sobre ele, saber que busca com a terapêutica.



O fato é que as inquietações dos meus interlocutores sobre minha pesquisa diziam respeito às consequências que a experiência etnográfica causa tanto no sujeito pesquisador quanto no sujeito pesquisado. Lévi-Strauss (2013, p.17) já chamou a atenção para o fato de que “É esse efetivamente o procedimento do etnógrafo quando vai a campo, pois — por mais escrupuloso e objetivo que queira ser — nunca é nem ele, nem o outro, que encontra no final de sua investigação”. Essa experiência não significa identificação com o nativo, ou transformar-se em nativo, mas permitir-se se “afetar” (Favret-Saada, 2005), compartilhar de seu entendimento, conseguir operar com as mesmas lógicas que orientam seus padrões de inteligibilidade, compreender e respeitar a coerência de seu pensamento; enfim, estabelecer uma comunicação<sup>47</sup>. E significa, também, como aponta Lanna (comun. pessoal), afetar o outro, suscitar no outro reflexões sobre práticas cotidianas até então naturalizadas por ele. A intersubjetividade produzida no/pelo trabalho de campo passa por essa via de mão dupla, em deixar-se afetar e apreender a afetação que a situação de pesquisa implica entre observadores e observados.

Quando os psicanalistas interpretavam que o que eu dizia queria dizer coisa distinta do que eu disse, a intenção era produzir em mim o reconhecimento do que chamam de *clivagem*: a separação do sujeito em duas instâncias contraditórias. A *clivagem*, resultante da própria *castração*, afirma que a *verdade de si* encontra-se em outro lugar, no inconsciente, em uma *enunciação que não se pode saber toda*; e o que se pode saber, só é possível estando *em análise*. Com isso, qualquer lapso de linguagem, esquecimento ou troca de palavras, enfim, o modo como me expressava, estava sendo *analisado* e ganhava significação psicanalítica apontada pelos interlocutores. É como se eu não pudesse ter plena autonomia de minha *enunciação*, já que meu discurso sempre estaria encerrado dentro dos códigos de um *drama edipiano* mal-resolvido, e meus conflitos psíquicos deturpariam minha visão da “realidade”. Deleuze (2006) salienta a característica de “máquina automática de interpretação” que caracteriza a psicanálise como um artifício manejado para “impedir as pessoas de falarem”, pois, mesmo que se tenha a impressão de falar livremente, a enunciação está encerrada dentro do aparato psicanalítico de interpretação e significação: “o que quer que se diga é preso numa espécie de torniquete, de máquina interpretativa, de modo que o paciente nunca poderá ter acesso ao que ele tem realmente a dizer [...] o que quer que se diga, o que se diz quer dizer

---

<sup>47</sup> Segundo Favret-Saada (2005, p.160), “quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível”.

outra coisa” (2006, p.346). A psicanálise possui códigos pré-existentes que oprimem o discurso com noções como *Édipo, castração, falta estrutural, impossível do desejo...* O conteúdo articulado jamais advém do campo social, histórico, político, econômico, mas da relação familiar particular ao sujeito, e é isso que permite a Deleuze e Guattari (2010) falarem em um “Édipo generalizado” posto em ação pelos psicanalistas, já que a “A associação-livre, em vez de se abrir às conexões plurívocas, se fecha num impasse de univocidade. Todas as cadeias do inconsciente são [...] penduradas num significante despótico. Toda a produção desejanse é esmagada, submetida às exigências da representação” (2010, p.77).

A partir de determinado momento em campo, redobrei a atenção para não cair nas malhas retóricas e nos mecanismos de significação da psicanálise. Com o avançar do trabalho de campo, fui intensificando os questionamentos sobre qual estatuto de verdade estaria implicado nesse tipo de interpretação que faziam sobre mim, e mais, passei a observar o modo como os psicanalistas criavam todo um aparato que dotava de plasticidade seus preceitos e conceitos, manipuláveis para qualquer situação ou campo semântico. Tal percepção reforçou minha posição como antropóloga, pois, caso contrário, o interlocutor se colocaria como *meu* psicanalista, não como sujeito da pesquisa<sup>48</sup>.

Para Lézé (2010), fazer uma entrevista com um *membro* da elite intelectual incita o antropólogo a cuidar da apresentação que faz de si mesmo e, sobretudo, a encontrar espaço para si, já que o contexto estudado, e excepcionalmente nesse caso, não possui os princípios de hospitalidade que lhe permitem se fundir à paisagem ou ser incorporado ao grupo. Ao contrário do que pode acontecer com etnólogos que são incorporados a uma família, participam das suas atividades cotidianas e convivem com ela nas mais diversas situações, a alteridade de um antropólogo nunca é assimilada pelos psicanalistas; ele sempre fica marcado, distanciado. Ao assumir o meu posicionamento como o de uma pessoa “de fora”, o distanciamento reticente e a indiferença com que me consideravam tornou-se aspecto a ser problematizado, pois sublinhou ainda mais o fechamento das instituições lacanianas, sem qualquer disposição e/ou interesse em estabelecer relacionamentos com campos externos, como se o isolamento dos psicanalistas decorresse de uma condição de distinção entendida como superioridade, que lhes permite bastarem-se a si mesmos, dispensando troca de conhecimentos.

---

<sup>48</sup> Lézé (2008, p.274) afirma que “pour que l’ethnologue trouve sa place, pour que l’entretien s’engage, le ‘psychanalyste’ doit disparaître. La distance à son rôle est une condition nécessaire. Sans pour autant produire du monologue, la ‘psychanalyse’ favorise un discours autoréférentiel. Il lui faut donc céder son autorité et renoncer à devenir ‘mon’ psychanalyste. Pour expliciter sa pratique, il lui faut alors pouvoir parler de sa prise de rôle dans une situation de dialogue”.

Além disso, desde a pesquisa de mestrado observo a forma como eles fazem uso de um recurso discursivo defensivo, “autoelogioso” e acrítico em relação ao próprio ofício: quando falam sobre a *prática analítica*, é como se não existisse uma série de elementos que estão presentes e são fundamentais para o seu exercício, como o preço da *sessão* e a fronteira entre o aceitável e o inaceitável na postura do *analista*. Estes são mecanismos presentes no cotidiano da prática terapêutica que nunca eram comentados pelos interlocutores, como se fossem “fora de questão”. Por isso mesmo, muitas perguntas que eu fazia eram consideradas ofensivas e sem propósito, como aconteceu com Cíntia, da EPFCL-SP:

*Espera, aí, Carolina, eu preciso saber até onde você quer chegar, porque tem coisa que você não vai conseguir entender, só são compreensíveis se você tiver em processo de análise e formação. Então, eu preciso saber o que é questão pra você e o que é para a sua pesquisa, porque você é da antropologia, né!? O que a antropologia tem a ver com isso? (caderno de campo)*

A alteridade radical colocada pelos interlocutores aparecia como autoridade referente à posse de um conhecimento que eu, como antropóloga, não poderia acessar sendo “de fora” e sem estar *em análise*, e que não deveria ser de interesse para a antropologia, já que certos aspectos internos à psicanálise só concernem aos próprios psicanalistas. Ora, estes são sujeitos sociais, organizam-se em coletivos voltados à *formação* e qualificação de profissionais atuantes em práticas sociais determinadas. Por que a antropologia não poderia tomar a psicanálise como objeto de pesquisa? O que eu buscava era entendê-la como modelo de produção de saber que tem muito a contribuir para a apreensão dos modos de institucionalização do saber e da construção da pessoa operada por práticas terapêuticas psi. A “estrutura” retórica articulada pelos lacanianos de Escola remete a uma postura criada por Freud diante da necessidade de blindar seu saber contra as inúmeras acusações e críticas que lhe eram lançadas:

*Así instruiría el psicoanálisis al yo. Ahora bien, esos dos esclarecimientos; que la vida pulsional de la sexualidad en nosotros no puede domerse plenamente, y que los procesos anímicos son en sí inconcientes, volviéndose accesibles y sometiéndose al yo sólo a través de una percepción incompleta y sospechosa, equivalen a aseverar que el yo no es el amo en su propia casa.. [...] No cabe asombrarse, pues, de que el yo no otorgue su favor al psicoanálisis y se obstine en rehusarle su crédito. (Freud, 1992f, p.135)*

Há uma série de conceitos produzidos para a impermeabilização do dispositivo clínico e da autoridade dos psicanalistas, e um deles é o de *resistência*. Esse conceito afirma que cabe sempre ao *analista* a enunciação da verdade, mesmo e principalmente sob discordância do

*analisante*; aliás, a recusa dessa assertiva é transformada em argumento de comprovação da “verdade” do *analista*. Entretanto, essa “tradição defensiva”, necessária para a legitimação desse saber no tempo em que foi criado, fez com que os psicanalistas se fechassem em si mesmos. Como Carvalho (1995, p.27) sublinhou,

O antropólogo que pretende estudar a psicanálise e os psicanalistas anda por areias movediças. Ele trafega por amores e ódios intensos, está imerso em interesses múltiplos e conflitantes que, escamoteados (talvez relegados a um segundo plano) em outros campos profissionais, nele são dificilmente disfarçados. Está, como dizem alguns psicanalistas, em meio a uma *luta pelo poder* ou, como diriam outros, em um campo onde não há como negar a incidência do imaginário.

Na perspectiva dos interlocutores, não é a psicanálise que é obscura, mas os saberes científicos que não têm capacidade para compreendê-la. É como se houvesse uma ligação intrínseca entre *falar* de psicanálise e *fazer* psicanálise. Para a maioria dos psicanalistas com quem me encontrei ao longo da etnografia, eu só estaria autorizada a escrever uma tese sobre a psicanálise caso *fizesse análise*<sup>49</sup>.

Associado a isto, senti extrema dificuldade de “tradução” da linguagem psicanalítica lacaniana (o *lacanês*) para a compreensão do público externo. Digo “tradução” porque é como se os lacanianos tivessem desenvolvido um dialeto específico, repleto de metáforas, jogos de linguagem, mistura de palavras e atribuição de significado a certos signos, o que muitas vezes me confundia e criava insegurança em relação ao que realmente estavam querendo dizer. Vale salientar o modo como certos termos emergem como categorias nativas, e não como arsenal conceitual da antropóloga: *extraterritorialidade, singularidade, praticante, verdade, política, ética, discurso* e *comunidade*, entre outros. O modo como eram manejados pelos interlocutores constituiu um dos focos desta pesquisa, já que a partir deles, como se verá na recorrência com que eram evocados na retórica nativa, pude apreender o sistema classificatório que embasa a produção de conhecimento e da pessoa, e que particulariza esse grupo de terapeutas. A atenção, no caso dessas categorias nativas, era redobrada, para não assimilá-las como “metalinguagem incorporada”, ou seja, cuidar para não usar o discurso dos

---

<sup>49</sup> Nesse ponto, faço uma analogia com a “resistência” enfrentada por Favret-Saada (2005, p.157) entre seus interlocutores, camponeses do Bocage, em fornecer informações sobre a prática de feitiçaria: “‘Feitiço, quem não pegou não pode falar disso’ ou ‘a gente não pode falar disso com eles’ [com antropólogos]. Pois então, eles falaram disso comigo somente quando pensaram que eu tinha sido ‘pega’ pela feitiçaria [...]. Com exceção dos notáveis (que falavam voluntariamente de feitiçaria, mas para desqualificá-la), ninguém jamais teve a ideia de falar disso comigo simplesmente por eu ser etnógrafa. [...] Na verdade, eles exigiam de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta — não por aquela da ciência — os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria. Dito de outra forma: eles queriam que aceitasse entrar nisso como parceira e que aí investisse os problemas de minha existência de então”.

psicanalistas para explicar o que eles fazem (Latour e Woolgar, 1997). A tática foi romper uma fronteira teórico-linguística: como se precisasse aprender um idioma, tive que aprender o significado de palavras, expressões, piadas internas, conceitos, termos, categorias — enfim, aprender a linguagem dos lacanianos para poder me comunicar, de forma a minimizar o distanciamento em que eles se colocavam em relação a mim. Assim, romper uma fronteira epistemológica supôs romper uma distância social com os interlocutores, mas sem cair nas armadilhas de uma mistificação dos sujeitos ou de um “devir nativo”.

Optei por abordar a psicanálise a partir do modo como os interlocutores a apresentavam, e isso implicou atentar para mecanismos internos à sua prática e à sua teoria, o que me possibilitou pensar a estreita relação entre produção de conhecimento e construção da pessoa em contextos institucionais e terapêuticos delimitados, ou seja, tomei a psicanálise como prática social articulada por sujeitos específicos. Como alerta Strathern (2014) sobre as vantagens e os vacilos de uma “autoantropologia” ou “antropologia em casa”, o antropólogo, em relação àqueles que estuda, é tanto autor como escritor: se permanece um escritor, isso é menos para os sujeitos da pesquisa, que podem desafiar suas versões, e mais para seus colegas, seu principal público leitor; mas ele também é autor, porque cria uma relação entre as ideias dos sujeitos da pesquisa e os seus próprios enquadramentos analíticos, o que permite lançar luz diferenciada sobre as experiências daqueles, favorecendo que saibam mais sobre si mesmos.

Há outro fator marcante da minha experiência de pesquisa que quero mencionar: certo desconforto em relação ao modo como eu deveria referenciar os dados de campo. Mais especificamente, descrever o processo de *formação de analistas* muitas vezes apresentou pontos de encontro com o processo de “formação de antropólogos”. Era nesse contexto que a produção de diferença entre observador e observado se fazia mais tênue e problemática. Apesar de estar em uma posição de alteridade privilegiada para descrever a prática e a experiência dos lacanianos de Escola relativas à sua *formação* profissional, sei que muitas das experiências institucionais aqui problematizadas não são exclusivas do seu campo. Formação profissional e produção de conhecimento em âmbitos institucionais pressupõem relação intrínseca entre práticas e saberes tornados argumentos de autoridade. Assim, questões como hierarquia, influência e submissão, relação mestre-discípulo e ritos de iniciação eram pontos que me permitiam estabelecer “comunicação” (Goldman, 2006a) e entendimento com os sujeitos da pesquisa.

No decorrer desse exercício, ao fitar mecanismos plurais de construção de verdades e realidades, acabei por colocar a antropologia, como modalidade de conhecimento, em

perspectiva. Ao questionar a “sacralidade” com que os psicanalistas se voltavam à sua prática e aos seus postulados, eu acabava questionando a própria “devoção” que nós, antropólogos, muitas vezes temos em relação a determinadas linhas de pensamento; e, da mesma forma que acontece com eles, entre nós também há figuras de liderança que se portam como “mestres” produtores de saber. Os departamentos de antropologia das universidades estão repletos de exemplos nessa direção.

Ciente disso, a escrita da tese tornou-se um desafio, e a encruzilhada que coloquei para mim mesma estava em torno deste questionamento: como fazer etnografia de uma instituição de *formação* de psicanalistas, conviver, observar e escutar esses profissionais — produtores de conhecimento assim como nós, antropólogos — sem reduzir suas falas e práticas a um reflexo mecânico de uma suposta objetividade científica? Como definir o saber psicanalítico como análogo ao científico diante da afirmativa fervorosa de seus praticantes do estatuto da psicanálise como saber *anticientífico*? Como afirmar o *dispositivo do passe* como um ritual diante da negativa pontual dos interlocutores, que de antemão me alertavam para a sua característica ordinária e não ritualística?

Inventar o “outro” como cultura, saída utilizada por muitos antropólogos, como coloca Wagner (2010), que se guiam pelo pressuposto de “estranhamento do familiar”, constitui mecanismo que Sá (2012) denomina “necessidade de divergência”, e que se coaduna com a intencionalidade de se separar do “nativo” e de manter uma hierarquia implícita a essa distinção. Mas o interessante talvez esteja, justamente, na interlocução que estabelecemos com os sujeitos da pesquisa, e que permite levar a antropologia a refletir também sobre si mesma, sobre seus eixos de sustentação. A diferença entre “nós” e os “outros” não é tão radical e absoluta quanto se pode/quer imaginar (Lévi-Strauss, 2013).

Portanto, não se trata de abrir mão da alteridade, mas de se colocar frente a frente com os interlocutores, no sentido de estabelecer uma comunicação efetiva, assumindo a consistência de sua própria versão em contraste com a deles, e, nesse contexto, levar a sério as versões “nativas”. Esse contraste de versões é o que constitui, de fato, a contribuição que pretendo com minha pesquisa, e não a denúncia generalizada. Inspirada por Stengers (2002), a ideia foi “mostrar” e não, “demonstrar”, evitar o sentido de “revelar” uma verdade por detrás das aparências ou de “denunciar” as aparências que ocultavam a verdade, com isso, “Espero ser detestada, mas gostaria de tentar não ser execrada por aqueles que não desejo ofender” (2002, p.28).

Neste capítulo, busquei mostrar as intenções de uma pesquisa que pretende se enquadrar como antropologia da psicanálise, ou seja: através do “encontro etnográfico” com

psicanalistas em suas instituições, tomar a psicanálise como objeto de estudo a partir da perspectiva interna desses atores, mostrar e compreender seus sentidos e lógicas. A particularidade com que institucionalizam a produção do saber operacionalizada na prática terapêutica e, conseqüentemente, a produção/*formação* de psicanalistas serão os temas dos capítulos seguintes.

## CAPÍTULO 2

### O MOVIMENTO INSTITUCIONAL PSICANALÍTICO

“Mesmo uma história que se diz universal ainda não é mais que uma justaposição de algumas histórias locais, dentro das quais (e entre as quais) os vazios são muito mais numerosos que os espaços cheios. E seria vão acreditar que multiplicando os colaboradores e intensificando as pesquisas obter-se-ia um resultado melhor: pelo fato da história aspirar à significação, ela está condenada a escolher regiões, épocas, grupos de homens e indivíduos dentro desses grupos e fazê-los surgir, como figuras descontínuas, num contínuo suficientemente bom para servir de pano de fundo.”

Claude Lévi-Strauss

Ao longo da etnografia, o passado era constantemente evocado pelos meus interlocutores. A *política institucional*, conforme eles entendem e significam a dinâmica associativa, ganhava sustentação no modo como contavam e recontavam a história do movimento psicanalítico. As narrativas do passado atribuíam sentido às relações do presente, atuando como mecanismo explicativo da experiência em uma/da *comunidade analítica*, da descoberta da vocação profissional, da escolha por determinada associação psicanalítica e da identificação como grupo específico dentro de um cenário social mais amplo.

Minha intenção não foi encontrar na história a explicação para o que se passa nas instituições observadas<sup>50</sup>, mas sim buscar os significados evocados pelos sujeitos da pesquisa na história que me era contada. Os relatos sobre a fundação da EFP, da AMP, da EOL e da EBP foram organizados a partir de pesquisa nos arquivos das bibliotecas da EOL e da EBP-SP, nas quais procurei as fontes referenciadas pelos interlocutores. Ler a história por essa perspectiva me possibilitou considerar esse recurso como ferramenta etnográfica.

De acordo com Lévi-Strauss (2008b), a história pode ser pensada como aparato de classificação do pensamento analítico e não concernente à atribuição de veracidade e/ou realidade aos fatos, uma vez que a existência e a seleção dos chamados “fatos históricos” correspondem à abstração do historiador e dos agentes daquela. Ao operar com um sistema de sequência (crono)lógica, marcada pela sucessão de eventos selecionados como relevantes

---

<sup>50</sup> Nem pretendo, aqui, estabelecer uma “história da psicanálise lacaniana”, pois há inúmeros autores que fizeram isso de forma competente. Cito aqui as fontes consultadas para esta pesquisa: Jones (1970), Castel (1978, 1987), Figueira (1981, 1988, 1985), Lebovici e Solnit (1982), Mijolla (1985, 1995, 2012), Sagawa (1985, 1989, 1992, 1994), Roustang (1987), Roudinesco (1988, 2008), Gay (1989), Balan (1991), Russo (1993, 2002), Vianna (1994), Coimbra (1995), Plotkin (2001, 2003), Vale (2003), Oliveira (2006), Castoriadis-Aulagnier (2007), Ragoucy (2007) e Valabrega (2007).



pelos próprios agentes/historiadores, o esforço analítico constrói uma série de totalizações parciais, e por isso a história não é nunca História (em absoluto), mas “história-para” (2008b, p.186). Antes de ser descritiva e total, ela é classificatória e parcial.

Do mesmo modo que há uma história do movimento psicanalítico diferente para os psicanalistas filiados à IPA e para os filiados à *Escola* de Lacan, há uma história da dissolução da EFP contada pelos filiados à associação de Miller que diverge da contada pelos filiados a outras linhas institucionais lacanianas. Ou seja, não há história, mas histórias, e não apenas “histórias-para” os lacanianos, feitas por eles; há “histórias dos” (e de certos) lacanianos feitas por historiadores, psicanalistas, de modo que,

Estas “histórias-dos” também são “histórias-para”. Cada história, como qualquer sistema, usa de maneira diferenciada conjuntos específicos de diferenças, que nas histórias são sequências de eventos diversos. A percepção da passagem do tempo para um determinado grupo só pode ser entendida como um “recorte” específico de eventos que são, por sua vez, selecionados e classificados de acordo com um esquema lógico. (Lanna et al., no prelo)

Portanto, os eventos e casos aqui contados não têm significado intrínseco; um mesmo evento não tem um conteúdo único e exclusivo, ele adquire significação de acordo com o modo como é contado, a perspectiva de quem o rememora e a classificação que determinado grupo/sujeito imprime a ele.

## 2.1 IPA versus Lacan

A fundação da EFP por Lacan, em 1964, marcou uma divisão definitiva no movimento institucional psicanalítico: de um lado, ipeístas; do outro, lacanianos. A IPA e as *Escolas* lacanianas são colocadas, pelos psicanalistas, como experiências diametralmente opostas no que tange à formação de *analistas*; entretanto, há mecanismos básicos que permanecem os mesmos — a relação mestre-discípulo, acionada por figuras de liderança constituídas no meio institucional como autoridades na produção e transmissão do saber psicanalítico é, por exemplo, o principal ponto de convergência desses dois modelos associativos. Ao longo da pesquisa de campo, os *membros* de uma instituição acusavam outras de serem organizadas como exércitos e Igrejas<sup>51</sup>, de modo que eles mesmos pareciam advertidos da hierarquia, do autoritarismo e do fanatismo que as caracterizam.

---

<sup>51</sup> Essa comparação faz referência às análises de Freud no texto *Psicologia das massas e análise do eu* [1921], em que ele coloca a Igreja católica e o exército como instituições constituídas sobre a devoção e a submissão

Na competição aberta de mercado que se instalou entre psicanalistas da IPA e psicanalistas lacanianos, seja por *analisandos/analisantes*, seja por *analistas em formação*, a *garantia* da boa *formação* é investida de uma espécie de poder simbólico, demográfico e burocrático, o que, em última instância, dá às organizações autoridade para intervir localmente e evitar, ou minimizar, variações transnacionais: “as relações de poder na instituição psicanalítica são sempre locais, mas com articulação e legitimação através de relações internacionais” (Figueira, 1991, p.23). Talvez essa fosse a intenção de Freud quando cogitou a institucionalização e a internacionalização da psicanálise, como atesta o texto *História do movimento psicanalítico*, que publicou em 1914, no qual anuncia os postulados e hipóteses fundamentais de sua terapêutica a fim de distingui-la de outras técnicas praticadas por alguns de seus dissidentes. No texto aparece a autoridade com que se colocava em relação ao saber psicanalítico:

*En efecto, el psicoanálisis es creación mía, yo fui durante diez años el único que se ocupó de él, y todo el disgusto que el nuevo fenómeno provocó en los contemporáneos se descargó sobre mi cabeza en forma de crítica [...] todavía hoy, cuando hace mucho he dejado de ser el único psicoanalista, nadie puede saber mejor que yo lo que el psicoanálisis es.* (Freud, 1992a, p.7)

Essa relação, segundo grande parte dos historiadores da psicanálise<sup>52</sup>, vem desde Freud, que demandava de seus seguidores obediência e lealdade. Desde o início, Freud promoveu a prática de agregar interessados no conhecimento psicanalítico, fazendo reuniões com o intuito de estabelecer um espaço para a discussão e a transmissão de seus postulados, e de legitimar o controle da *formação* da prática clínica. A primeira associação de psicanálise que criou, a Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras (1902), reunia semanalmente, na sua casa, em Viena, um grupo formado por médicos, psiquiatras, escritores, editores e outros intelectuais interessados na psicanálise. De acordo com a descrição de Max Graff, participante dessas reuniões, elas

---

a figuras de lideranças, como “masas artificiales, vale decir, se emplea cierta compulsión externa para prevenir su disolución e impedir alteraciones de su estructura. [...] En la Iglesia (con ventaja podemos tomar a la Iglesia católica como paradigma), lo mismo que en el ejército, y por diferentes que ambos sean en lo demás, rige idéntico espejismo (ilusión), a saber: hay un jefe — Cristo en la Iglesia católica, el general en el ejército” (Freud, 1992d, p.89-90). Em sua concepção, cada soldado ou cristão toma por ideal a liderança, investindo-a da posição paterna, e, dessa forma, a submissão das massas ocorre de maneira generalizada, sem questionamento ou contestação das decisões do líder. Essa teoria de Freud foi utilizada por muitos autores, com destaque para Gustave Le Bon (1985), como explicação para a tomada do poder por Hitler, na Alemanha, com a adesão da maioria da população.

<sup>52</sup> Alguns destes são Jones (1970), Mijolla (1985), Roudinesco (1988) e Gay (1989).

*seguiam um ritual definido. Primeiro um dos membros apresentaria um texto. A seguir, eram servidos bolos e café preto; havia charutos e cigarros na mesa, que eram consumidos em grande quantidade. Depois de um quarto de hora de conversas sociais, começava a discussão. A palavra final e decisiva era sempre proferida pelo próprio Freud. Naquela sala, havia uma atmosfera de fundação de uma religião. O próprio Freud era seu novo profeta, que fazia com que os métodos de investigação psicológica até então prevalentes se mostrassem superficiais. [...] Freud começou a organizar sua Igreja com muita energia. Ele era sério e rigoroso em suas exigências que fazia a seus discípulos; não permitia divergências de seus ensinamentos ortodoxos. (Graff apud Gay, 1989, p.171)*

As atas dessa primeira sociedade mostram discussões de *casos clínicos*, *análise* de obras literárias e de personalidades públicas, apresentação prévia de futuras publicações dos *membros* e as chamadas *noites confessionais*, em que um deles discorria sobre seus próprios *sintomas*, *obsessões*, o que, segundo Gay (1989, p.172), Freud apreciava muito, já que considerava instrutivo esse tipo de “auto-exibição científica”<sup>53</sup>.

Para Castel (1978), a Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras tinha caráter de seita, por estar pautada exclusivamente na crença na teoria e na prática psicanalíticas alimentadas pela transmissão direta pelo “mestre criador”: a fidelidade e o doutrinação eram garantidos pela adesão teórica e pela vinculação pessoal com Freud. Como grupo ameaçado por médicos do alto escalão da burguesia vienense, que viam como ultrajante as teorias sobre sexualidade infantil, desejo feminino e o *complexo de Édipo*, cada integrante constituía um pilar de resistência e defesa da psicanálise. Qualquer desvio era considerado traição, e a exclusão, a única modalidade de resolução dos conflitos internos. O interessante é observar que toda instituição psicanalítica posterior manteve essa estrutura mestre-discípulo.

Em 1908, foi criada a Sociedade Psicanalítica de Viena, que Roudinesco (1988) afirma ter sido a primeira tentativa de Freud de solucionar o problema da rivalidade e da competição narcísicas entre os membros; a autora também afirma que a opção pela fundação de uma “sociedade”, em vez de uma “associação de psicanalistas”, visava o comprometimento individual dos membros em torno de um mesmo objetivo: a defesa de uma teoria original do inconsciente. Essa ideia de comprometimento é acionada até hoje pelos interlocutores como argumento para a dedicação e a devoção à experiência institucional, como mostro ao longo desta tese.

---

<sup>53</sup> Essa forma de exposição dos próprios conflitos e *sintomas* psíquicos pelos integrantes do grupo pode ser pensada como análoga à proposta de Lacan de *testemunho do passe* como modo de ensino e transmissão da psicanálise. Entretanto, seria preciso uma análise mais acurada para saber se há elementos que indiquem esse antecedente como referência utilizada por Lacan.

Em 1910, durante um encontro com psicanalistas em Nuremberg — um ano após sua viagem aos Estados Unidos junto com o psiquiatra suíço Carl Gustav Jung para expor a psicanálise nesse país —, Freud anunciou a dissolução da Sociedade Psicanalítica de Viena para fundar a IPA, com vistas a expandir a internacionalização da psicanálise:

*Yo juzgaba necesario la forma de una asociación oficial porque temía el abuso de que sería objeto el psicoanálisis tan pronto como alcanzase popularidad. Entonces se requeriría de un centro capaz de emitir esta declaración: “El análisis nada tiene que ver con todo ese disparate, eso no es el psicoanálisis”. ¡En las sesiones de los grupos locales que compondrían la asociación internacional debía enseñarse el modo de cultivar el psicoanálisis, y ahí hallarían su formación médicos para cuya actividad podría prestarse una suerte de garantía! También me parecía deseable que los partidarios del psicoanálisis se encontrasen reunidos para un intercambio amistoso y para un apoyo recíproco, después que la ciencia oficial había pronunciado su solemne anatema contra él y había declarado un fulminante boicot contra los médicos e institutos que lo practicaban. Todo eso, y nada más que eso, quería yo lograr mediante la fundación de la “Asociación Psicoanalítica Internacional”. (Freud, 1992a, p.42-43)*

Desde então, espalharam-se sociedades psicanalíticas que representam a IPA em 32 países, entre eles Alemanha, Bélgica, Brasil, EUA, França, Índia, Itália, Japão, Noruega, Rússia e Suíça<sup>54</sup>. A saída de Alfred Adler<sup>55</sup>, em 1911, e a de Jung<sup>56</sup>, em 1914, mostram que o movimento psicanalítico organizado por Freud não era aberto à criação e/ou às divergências de opinião (Roudinesco, 1988; Gay, 1989; Fansten, 2006). Em razão dos conflitos sucessivos com os dois, que estavam entre seus mais estimados discípulos, Freud decidiu criar um “comitê secreto”, composto por membros próximos a ele, que seria responsável pelo controle,

---

<sup>54</sup> A IPA registrava, em 2014, mais de doze mil membros, divididos em 108 sociedades, sem contar os alunos que fazem *formação* em cada instituição a ela vinculada. No Brasil, há dezessete sociedades e grupos de estudos filiados a ela, localizados nas seguintes cidades: Belo Horizonte, Brasília, Campinas, Campo Grande, Curitiba, Fortaleza, Goiânia, Pelotas, Porto Alegre, Recife, Ribeirão Preto, Rio de Janeiro e São Paulo (International Psychoanalytical Association, 2014).

<sup>55</sup> O médico austríaco Alfred Adler frequentou as reuniões da Sociedade Psicológica das Quartas-Feiras desde o início. Em 1909, com a publicação de seus *casos clínicos*, começou a manifestar publicamente divergências fundamentais em relação a Freud, principalmente por permanecer ligado (Adler) a um biologismo das afecções psíquicas, e em 1911 afastou-se definitivamente do círculo freudiano (Roudinesco e Plon, 1998, p.7). Seu conflito com Freud foi bastante acirrado, e mesmo depois do seu afastamento ambos não cessavam de trocar acusações em suas respectivas obras.

<sup>56</sup> Jung foi amigo e discípulo de Freud de 1907 a 1913, e serviu de fiel escudeiro na fundação e organização da IPA. Em 1912, publicou o livro *Metamorfoses da alma e seus símbolos*, onde apresentou teorização em total discordância da teoria da libido freudiana, o que muito irritou Freud. Essa divergência, somada à depressão que enfrentou ao longo da Primeira Guerra Mundial, fez com que Jung se desligasse daquela sociedade e elaborasse a sua própria teoria, a “psicologia analítica” (Roudinesco e Plon, 1998). Jung construiu sua clínica sobre a noção de arquétipo, termo que usou para definir uma forma preexistente de inconsciente, que determina o psiquismo e provoca uma representação simbólica que aparece nos sonhos, na arte e na religião. Com isso, retirou qualquer base biológica de sua concepção do psiquismo.

mas de maneira secreta, da vigência dos padrões da IPA em suas associações filiadas<sup>57</sup>. Constituindo-se quase como um poder paralelo aos diretores da IPA, e frente às suspeitas e aos conflitos que suscitava, o comitê foi dissolvido em 1927 (Fansten, 2006) — mas o controle institucional sobre a prática dos associados, que impõe a submissão destes a determinações rígidas e indica os limites da autonomia com que cada psicanalista pode direcionar seu tratamento *analítico*, pode ser observado ainda hoje.

Entre 1925 e 1933, com o objetivo de padronizar e regulamentar a prática analítica e afastar da formação os transgressores, a IPA passou por reestruturações que resultaram na elaboração de uma série de medidas normativas. Vieram daí a obrigatoriedade da análise didática<sup>58</sup> e da *supervisão* ao candidato à formação; a proibição, aos psicanalistas, de prestar atendimento a membros de sua família ou de uma mesma família; de ter envolvimento íntimo com analisandos; e a proibição de filiação e formação profissional de sujeitos psicóticos (Roudinesco e Plon, 1998). As associações psicanalíticas que solicitam filiação à IPA passam por uma rígida avaliação do cumprimento dessas exigências. Com isso, ela proíbe transgressões às regras técnicas da prática clínica e de formação de psicanalistas postulando a obrigatoriedade de que todos se submetam a uma análise em que a duração, a periodicidade e o psicanalista didata sejam controlados e impostos por um sistema padronizado mundialmente; e busca limitar a profissionalização de psicanalista a um “tipo ideal” de pessoa, da mesma forma que fazem as instituições lacanianas a partir de outros critérios. Os regimentos internos que orientam as “associações de psicanalistas” têm, portanto, a função de restringir e normatizar a *formação* com base na classificação de quem está ou não autorizado a *tornar-se analista*.

Foi por divergir dos critérios e padrões de *formação* do *analista* impostos pela IPA que Lacan rompeu com ela e fundou a sua *Escola* psicanalítica. Psiquiatra de formação, Lacan defendeu sua tese de doutorado, *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*,

---

<sup>57</sup> Segundo Fansten (2006), o comitê era composto por Ernest Jones, Karl Abraham, Hanns Sachs, Otto Rank, Sandor Firenczi e Max Eitington. E Roudinesco e Plon (1998, p.386) afirmam que foi “através de uma decisão tomada no seio do Comitê Secreto em dezembro de 1921, [que] o acesso à profissão de psicanalista foi definitivamente recusado aos homossexuais”. Podemos compreender como a heteronormatividade nos institutos de psicanálise está intimamente ligada à patologização da homossexualidade, à normalização e ao controle dos candidatos à formação de psicanalistas. Atualmente, mesmo não havendo uma regra restritiva explícita, nas instituições ipeístas permanece a noção patologizante sobre a homossexualidade, o que constrange os candidatos homossexuais em assumir abertamente sua opção sexual (sobre a proscricção de candidatos homossexuais à formação em psicanálise oferecida pela IPA, ver Bulamah e Kupermann [2013]). Quanto a Lacan, apesar de ter admitido em sua *Escola* a filiação de homossexuais, ele manteve noções patologizantes sobre a homossexualidade.

<sup>58</sup> Prática de ensino da psicanálise adotada pela IPA como um dos requisitos principais para a designação do título de psicanalista. O aluno deve submeter-se a uma análise com um analista qualificado como didata (que tem como responsabilidade ensinar sobre a prática clínica). Desse modo, análise didática é distinta de análise *pessoal* (Roudinesco e Plon, 1998).

em 1932, ano em que também iniciou sua análise didática com Rudolph Loewenstein, na Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), instituição ipeísta. Lacan já era membro daquela quando interrompeu sua análise didática sem ter sido nomeado analista didata: sua nomeação dependia da autorização de Loewenstein, que nunca a deu; mesmo após seis anos, este não considerou terminada a análise daquele, pois era avesso às suas ideias, principalmente no que concerne às regras técnicas da prática psicanalítica. Durante a Segunda Guerra Mundial, Loewenstein, judeu, migrou para os Estados Unidos, e Lacan acabou conseguindo o título de didata com a intervenção de alguns de seus aliados na SPP, e pôde iniciar sua transmissão da psicanálise (Roudinesco, 1988; Checchia, 2012).

A partir daí, começou a circular, entre os membros da SPP, a informação de que Lacan atendia seus “alunos” em sessões sem duração fixa e interrompia, a seu gosto, a fala deles, empregando uma técnica que chamava de sessão de tempo lógico. As regras para as análises didáticas que ele deveria seguir eram: mínimo de doze meses de duração e três sessões semanais, cada uma com duração fixa entre 45-50 minutos. Lacan considerava que a redução da duração das sessões, assim como seu ritmo menos frequente, tinha efeito de frustração e ruptura, benéfico para o analisando. Na visão de Roudinesco (1988, p.250), “Lacan reduz o tempo das sessões porque gosta de dinheiro e de reconhecimento, mas também o reduz por achar que a mobilidade atende a uma necessidade doutrinária de suma importância”.

Como Lacan ignorava os padrões de formação impostos pela IPA, passou a ser mal visto pelos seus dirigentes e pelos dirigentes da SPP. O que mais preocupou esta última foi o fato de que ele, justamente pelas variações no método de formação do analista, estava agregando número muito maior de analisandos/“alunos” que outros membros. Em 1952, um grupo de médicos da instituição propôs que apenas médicos tivessem o reconhecimento oficial do diploma em psicanálise, e esse foi o estopim para uma cisão que culminou na saída de vários psicanalistas, entre eles Lacan, que foram seguidos por grande parte de seus “alunos”, estes já cansados dos processos normativos, autoritários e hierárquicos de filiação e formação da instituição. No ano seguinte, os dissidentes criaram a Sociedade Francesa de Psicanálise (SFP), encabeçada principalmente por Daniel Lagache<sup>59</sup>. Entretanto, ao deixar a SPP, eles automaticamente estavam desfiliaados da IPA, o que lhes retirava o reconhecimento e a legitimidade trazidos por ela. Ainda em 1953, Lacan começou a ministrar seus seminários

---

<sup>59</sup> Psicanalista e psiquiatra francês, herdeiro de Pierre Janet na psicologia clínica e introdutor da psicanálise na universidade. Foi artífice da separação entre filosofia e psicologia, defensor da síntese entre esta última e a psicanálise, e líder da corrente que defendia a análise leiga, permitindo o acesso de psicólogos à profissão de psicanalista (Roudinesco e Plon, 1998).

anuais no anfiteatro da Faculdade de Medicina, no Hospital de Sainte-Anne, em Paris, agregando cada vez mais seguidores.

As condições impostas pela IPA para aceitar a filiação da SFP foram a obediência às regras institucionais relacionadas à análise didática e a proibição, aos estudantes/analistas, de frequentar os seminários de seus analistas sem autorização prévia (Mijolla, 1995). Essas exigências tinham, ao mesmo tempo, o objetivo de assegurar a coesão do “império” através da padronização profissional dos associados e o de evitar que certos membros inovadores se tornassem mestres destacados; naquele momento, “A IPA teme, acima de tudo, aquilo a que denomina ‘o carisma’ dos chefes. Compreende-se como nasce a representação do poder no interior do movimento psicanalítico” (Roudinesco, 1988, p.351). Ou, como poder e saber são/estão indissociados do processo de produção de conhecimento e de constiuição de lideranças em instituições como as psicanalíticas.

Lacan comprometeu-se a seguir as “regras técnicas”, mas, na prática, continuou aplicando seus próprios métodos de formação. Com o passar dos anos, tornou-se o analista didata mais procurado da SFP e o que possuía maior número de “alunos”. Segundo Roudinesco (2008), ele tinha, em média, quinze análises didáticas; se cada uma contasse com quatro sessões semanais de 50 minutos de duração, somadas às supervisões e à clientela particular, ele teria umas 70 horas de trabalho semanais. Nesse mesmo período, começou a ministrar seus seminários no anfiteatro da Faculdade de Medicina no Hospital de Sainte-Anne, agregando grande massa de seguidores e discípulos. Misturou “divã com seminário” e comportava-se, de fato, como líder carismático, e, “nos bastidores, é acusado de mascarar tratamentos didáticos como análises particulares” (Roudinesco, 1988, p.344). Sua técnica de atendimento já indicava um processo de formação específico do lacanismo, que não separa análise pessoal de análise didática, o que Lacan irá regimentar em sua Escola.

Segundo me contaram os interlocutores, foi justamente em defesa da dissociação entre análise pessoal e análise didática que Lacan insistiu em seu posicionamento controverso às determinações da IPA. Seu principal argumento era que a análise didática promovia a identificação do analisando com o analista, como se este fosse dotado do saber e da técnica que servem de modelos nos quais o analista em formação deve se inspirar na orientação de sua prática clínica. Já a formação lacaniana promoveria a desidentificação, pois o analista é retirado de sua posição de saber: o analisante é levado a apreender que quem fez a *análise* foi ele mesmo. Nessa proposta, é ele quem identifica a sua *passagem a analista*, ao passo que na instituição ipeísta a *passagem* depende da nomeação pelo *didata*; além disso, se a *análise didática* tem duração média de dois anos, a *experiência de formação* lacaniana não tem

duração determinada, a nomeação está implicada ao desenrolar da *análise pessoal*, podendo durar dez, vinte anos ou mais. Assim, Lacan desenvolveu o princípio de que a *formação do analista* se dá fundamentalmente na *análise pessoal*, já que esta será feita, *didática* ou não, pelo próprio *desejo do sujeito*. Com isso, na clínica lacaniana, todo *analista* é um *analista* em potencial.

Quase dez anos depois de sua fundação, a SFP continuava com dificuldades para ser aceita pela IPA. Como crescia o número de seus “alunos” (que já eram em número duas vezes maior que os da SPP) e diante das evidências de descumprimento das normas de formação por Lacan, a IPA decidiu criar uma comissão para avaliar a possibilidade de sua exclusão, inicialmente do quadro de didatas da SFP. Em 1963, determinou que ele se distanciasse progressivamente do programa de formação de analistas, e que não lhe fossem remetidos novos casos de análise didática ou supervisão. Frente a essa decisão, Lacan afirmou ter sido traído, humilhado, excomungado, e essa postura vitimizante foi o leitmotiv para a sua saída da SFP e a criação de sua instituição. Em 1964, a SFP passou a se chamar Associação Psicanalítica da França (APF) e finalmente conquistou o reconhecimento da IPA; Lacan fundou a EFP e começou a dar as primeiras aulas de seu seminário Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise, em que expressava assumidamente sua leitura particular da obra freudiana (Roudinesco, 1988; Mijolla, 1995; Fansten, 2006; Checchia, 2012). Assim, ele se impôs no contexto psicanalítico francês como a figura da dissidência; promovia o lacanismo como corrente de pensamento que relançava e difundia a psicanálise pelas vias filosófica, literária, política. Em Paris, a psicanálise lacaniana tornou-se produto cultural de consumo, como uma moda compartilhada, o estilo de uma *intelligentzia* valorizada e da qual todos queriam participar ou deveriam inteirar-se sobre (Castel, 1987).

## **2.2 A Escola Lacaniana e seus Desdobramentos**

*Fundo — tão sozinho quanto sempre estive em minha relação com a causa psicanalítica — a Escola Francesa de Psicanálise, da qual garantirei, nos quatro próximos anos pelos quais nada no presente me proíbe de responder, pessoalmente a direção. Esse título em minha intenção representa o organismo em que deve realizar-se um trabalho — que, no campo aberto por Freud, restaure a sega cortante de sua verdade; que reconduza a práxis original que ele instituiu sob o nome de psicanálise ao dever que lhe compete em nosso mundo; que, por uma crítica assídua, denuncie os desvios e concessões que amortecem seu progresso degradando seu emprego. Este objetivo de trabalho é indissociável de uma formação a ser dispensada nesse movimento de reconquista. [...] Os que vierem para esta Escola se comprometerão a cumprir uma tarefa sujeita a um controle interno e*



*externo. É-lhes assegurado, em troca, que nada será poupado para que tudo o que eles fizerem de válido tenha a repercussão que merecer, e no lugar que convier. Para a execução do trabalho, adotaremos o princípio de uma elaboração apoiada num pequeno grupo. Cada um deles (temos um nome para designar esses grupos) se comporá de no mínimo três pessoas e no máximo cinco, sendo quatro a justa medida. MAIS-UM encarregado da seleção, da discussão e do destino a ser reservado ao trabalho de cada um. (Lacan, 2003b, p.235)*

Esse é o início do Ato de Fundação da EFP, escrito por Lacan e proferido por ele em 21 de junho de 1964, em Paris, repetido infinitas vezes pelos lacanianos de Escola, quase como um rito de (re)afirmação dos sentidos e direcionamentos que orientam a experiência associativa na qual estão engajados. Para a fundação da EFP, Lacan recorreu a um estratagema um tanto teatral: em segredo até mesmo de seus seguidores mais próximos, redigiu o Ato e gravou sua leitura. Em um encontro que reuniu seletas oitenta pessoas sabedoras da sua ruptura definitiva com a IPA, pediu-se silêncio para ouvir a sua voz gravada proclamando a fundação da sua Escola. Ao final da gravação, Lacan apareceu para explicar o significado dos novos termos que apresentou em sua fala, entre eles psicanálise pura, cartel e Mais-Um (Roudinesco, 2008). Percebe-se que ele não estava tão sozinho quanto proclamava: trazia cerca de cem membros da associação ipeísta e contava com outros trinta novos integrantes à Escola, entre filósofos, antropólogos, padres e (muitos) psicólogos, sem contar os analisandos/“alunos” de cada um desses membros.

Até a fundação da EFP, nenhuma instituição pertencente à IPA havia assumido o nome de Escola ou reivindicado o nome de Freud. Ao chamá-la de Escola Freudiana, Lacan afirmou definitivamente sua ruptura e sua distinção em relação àquela. De acordo com os interlocutores da pesquisa, com esse nome, a intenção de Lacan era, respectivamente, fazer referência aos antigos liceus gregos, em que todos eram mestres e alunos, e afirmar o retorno radical à teoria do inconsciente, tal como Freud estabeleceu. Com um estatuto enxuto — na perspectiva dos atuais *membros* da *Escola* —, Lacan propôs uma instituição democrática: eleição do conselho administrativo por sufrágio, com voto paritário para todos os membros, na assembleia geral. Assim, mesmo que possuíssem títulos diferentes, todos tinham o mesmo direito de votar e opinar sobre o andamento da EFP.

Lacan suprimiu designações como membro agregado, membro efetivo e membro associado, que existiam na IPA. Em sua instituição havia o membro da Escola (ME), título assumido por não analistas (e admitir como membros pessoas sem intenção de ser analista foi a inovação mais marcante da EFP em relação à IPA); o analista praticante (AP), equivalente ao analista em formação das sociedades ipeístas; e dois títulos reservados aos membros

reconhecidos como psicanalistas: o analista membro da Escola (AME) e o analista da Escola (AE). Na EFP, todos os membros tinham o direito de fazer análise com um analista de sua escolha, sem intervenção de qualquer comissão institucional, por ser um assunto privado e pessoal (Fansten, 2006). Ainda hoje as Escolas seguem essa mesma organização, mas, apesar de constar, no estatuto da EOL e no da EBP-SP, a designação *ME*, nelas, ninguém soube me dizer se havia algum *membro* com esse título, e eu não encontrei nenhum no anuário das duas.

No Ato de Fundação aparecem três seções de ensino que refletem os três estágios de produção e transmissão da psicanálise lacaniana: a Seção de Psicanálise Pura (ou ensino da doutrina lacaniana), referente à prática de *formação*; a Seção de Psicanálise Aplicada, referente à terapêutica, à aplicação clínica das doutrinas lacanianas; e a Seção de Recenseamento do Campo Freudiano, que trabalharia para garantir a reflexão contínua dos membros sobre o movimento psicanalítico, a articulação crítica com os saberes científicos, e a fiscalização da “*ética da psicanálise como prática de sua teoria*” (Lacan, 2003b, p.238). Além disso, foi criado o dispositivo do cartel, através do qual a teoria lacaniana é transmitida e avança mediante o estudo em grupos, estes, compostos por quatro pessoas e um coordenador, chamado de Mais-Um. A ideia era que os membros seriam livres e autônomos em relação à sua própria *formação*, ao mesmo tempo em que permaneceriam vinculados a, e legitimados por uma instituição. Na teoria, sua proposta é excelente:

a EFP tem sobre as outras sociedades a vantagem de preservar a total liberdade de cada um, aferrolhando ao mesmo tempo as diversas tentativas de chefismo. Nesse sentido, é a única instituição fundamentada numa verdadeira política freudiana do inconsciente, do desejo e da liberdade. [...] De fato, ela nasce do encontro de um velho mestre com a juventude intelectual de seu país. (Roudinesco, 1988, p.463)

Entretanto, se uma pessoa pretendia tornar-se AME ou AE deveria apresentar, “por sua própria conta e risco”, a solicitação a um júri, que julgaria o caso. Os membros do júri seriam escolhidos pela Assembleia Geral, mas esta não existia no momento de fundação da EFP, e inicialmente os seus integrantes eram designados por Lacan, o que, na prática, quer dizer que a nomeação de AMEs e AEs era efetuada por ele e seu diretório, e como resultado poucos APs pleiteavam o reconhecimento institucional do título de psicanalista; mesmo com o boom de novos membros, entre 1966 e 1967, poucos se aventuraram a enfrentar o seu julgamento (Fansten, 2006). Dessa forma, a EFP deu continuidade à modalidade classificatória autoritária característica da sociedade ipeísta, e de maneira ainda mais verticalizada, com Lacan distribuindo titulações diferenciais não em função de um regulamento interno, mas de julgamentos subjetivos, baseados em aspectos da análise pessoal

dos candidatos; ou seja, fundou uma *Escola* “democrática” em que concentrava todo o poder, já que assumia simultaneamente as posições de mestre, diretor e legislador. Esse modelo centralizado de nomeação e julgamento para a obtenção dos títulos de psicanalista ainda é vigente nas instituições do tipo *Escola*, como mostro ao longo da tese.

Era necessária, ainda, a elaboração de um princípio de formação dos psicanalistas que se diferenciava da burocracia e da hierarquia em vigor na IPA, mas que comprovasse a todos os seguidores e à sociedade em geral a boa formação dispensada pela Escola. A saída encontrada por Lacan foi a criação do passe, dispositivo que radicalizou a proposta de que toda análise é didática, no sentido de que ela permite o acesso a um saber do inconsciente, testemunhado por quem experiencia a passagem *de analisante a analista*. Criado três anos após a fundação da EFP, o *dispositivo do passe* se relaciona à tese originária de que “*o analista só se autoriza de si mesmo*”<sup>60</sup>. Essa proposta foi tornada pública na Proposição de 9 de Outubro de 1967 sobre o Psicanalista da Escola, pronunciada na sede da EFP em outubro de 1967, na qual é afirmada a “*autonomia da iniciativa do psicanalista*” como ponto determinante para a sua *formação*. Na Proposição, teoria e *análise pessoal* são consideradas indissociáveis, e essa indissociação seria imanente à *experiência analítica*, que põe o sujeito em contato com sua própria *verdade*: a *castração* e a *causa do desejo*. O acesso à *verdade de si* deve ser destacada e *testemunhada* como momento fecundo da transmissão da psicanálise e da *formação do analista*.

Os interlocutores me alertavam sobre os mal entendidos que a frase “*o analista só se autoriza de si mesmo*” pode causar: Lacan não estava dizendo que qualquer um pode *autorizar-se analista* como e quando bem entender, e sim que não é necessária a *autorização* de um psicanalista *didata*, do modo como ocorre na IPA, para que uma pessoa se reconheça como psicanalista. Ou seja, a *passagem a analista* está submetida ao controle da *Escola*, no sentido de que deve ser *testemunhada* por toda a *comunidade analítica*. Como me falou um membro da EBP-SP, “*Lacan deixou bem claro que a Escola exige de seus analistas a formação que ela dispensa, submetendo sua prática ao controle dos pares*”. Nessa perspectiva, a intenção de Lacan teria sido afirmar que a *formação* depende fundamentalmente da *experiência analítica*, sendo esta *garantida* pelos membros da

---

<sup>60</sup> Como escreveu Lacan (2003d, p.248-249), “*Antes de mais nada, um princípio: o psicanalista só se autoriza de si mesmo. Esse princípio está inscrito nos textos originais da Escola e decide sua posição. Isso não impede que a Escola garanta que um analista depende da sua formação. Ela pode fazê-lo, por sua própria iniciativa. E o analista pode querer essa garantia, o que, por conseguinte, só faz ir mais além: tornar-se responsável pelo progresso da Escola, tornar-se psicanalista da própria experiência. [...] O AE, ou Analista da Escola, a quem se imputa estar entre os que podem dar testemunho dos problemas cruciais, nos pontos nodais em que se acham eles no tocante à análise, especialmente na medida em que eles próprios estão investidos nessa tarefa ou, pelo menos, sempre em vias de resolvê-los*”.

instituição. Mas a contradição está no fato de que, para aceder ao título de *AE* ou *AME*, depende-se do julgamento institucional.

Ao enfatizar a experiência de *análise pessoal* como condição para a *formação*, Lacan acabou construindo uma proposta ainda mais ortodoxa e seletiva que a *análise didática*, pois nesta é o psicanalista quem determina se o candidato apreendeu os mecanismos da terapêutica e tornou-se psicanalista; na EFP, a *formação* era sancionada mediante a aprovação de um *júri* (papel hoje desempenhado pelo *cartel do passe*), que avaliava os caminhos da *experiência analítica* do candidato, se ele conseguira apreender seus *traumas, neuroses, conflitos* — enfim, se apresentava condições psíquicas/subjetivas para fazer a *passagem* a psicanalista. Com isso, o *testemunho do passe* coloca à apreciação e ao julgamento não só o candidato a *analista da Escola*, mas, também, o psicanalista que conduziu sua *análise de formação*. Com esse processo de julgamento para conferimento do título de psicanalista reconhecido pela instituição, a *Escola* de Lacan tornou-se a instituição de psicanálise mais seletiva da história no que se refere à obtenção do título de psicanalista, ao mesmo tempo em que se propunha ser a mais “democrática”.

Os *membros* da instituição viam-se como subversivos dentro do movimento psicanalítico, livres da servidão às regras técnicas, mas isso se dava ao preço de uma outra forma de servidão: o estudo da doutrina de Lacan como se fosse um texto sagrado, o que impossibilitava a constituição de uma consciência crítica ou a análise mais atenta e menos fanática acerca dos exageros individuais que tomavam conta da instituição. Sua proposta era uma transmissão de saber que não se submeteria aos *discursos do mestre*<sup>61</sup> nem sujeitaria a *formação* a processos de identificação com um líder autoritário, mas

Lacan ne pouvait annuler les effets de son propre statut de chef d'école et de maître, et se trouvait en position de tout-puissance, omniprésent, influant en permanence sur toutes les décisions [...]. Le pouvoir exorbitant de Lacan dans sa propre école et ses conséquences finirent par multiplier les fissures au sein de l'EFP et menèrent à l'affrontement de plus en plus violent de courants opposés. (Fansten, 2006, p.98)

---

<sup>61</sup> *Discurso do mestre* é um dos *discursos* presentes na *teoria dos quatro discursos*, desenvolvida em forma de *matemas* por Lacan no Seminário 17, cujo título é *O Averso da Psicanálise*, em que elabora reflexões acerca da relação do sujeito com os laços sociais que o constituem. Junto ao *discurso do mestre* estão o da *histórica*, o do *universitário* e o do *analista*. Simplificadamente, o *discurso do mestre* refere-se ao modo como o sujeito se encontra submetido à linguagem, ao *significante mestre*, à *castração*; por isso, esse *discurso* é associado por Lacan ao modo como se opera a faculdade de ensino, em que um professor se assume como detentor do saber, com o qual o aluno deve buscar identificar-se. O *discurso do mestre* seria o oposto, ou o *averso*, do *discurso do analista*, já que este não possui o saber, que lhe é *suposto* pelo *analísante*, e em vez de incutir certezas, busca levar o sujeito a lidar com a falta delas, com o impossível da totalização do saber. A *teoria dos quatro discursos* é o principal argumento utilizado pelos interlocutores para diferenciar o ensino operado nas instituições de psicanálise e aquele operado nas universidades.

Desde a fundação da EFP, Lacan foi diminuindo a duração das sessões em sua clínica, na proporção inversa em que aumentava vertiginosamente seu número de analisandos/“alunos”. Em 1977, sua saúde física e psíquica começou a se deteriorar, e, “Em 1978, é notoriamente público, na Escola, no seminário e na imprensa, que Lacan fala pouco e escreve cada vez menos” (Roudinesco, 1988, p. 706).

Nesse contexto, e com o suicídio de uma candidata ao passe (sobre o qual falo no capítulo 5), eclodiu na EFP uma crise que culminou em sua dissolução, em 1980, pelo próprio Lacan: em janeiro desse ano, os membros receberam, pelo correio, a Carta de Dissolução<sup>62</sup>. Nela, Lacan afirmou que, se por um lado havia membros descontentes, por outro, ele estava decepcionado com o caráter narcísico de AEs e AMEs; e convocou os membros a se unirem em uma nova associação: a Causa Freudiana. Como descreve Castel (1987, p.139), espectador desses acontecimentos:

Os episódios tragicômicos que recentemente acompanharam a dissolução da Escola Freudiana por Jacques Lacan mostraram que tal modo de organização profissional do tipo seita, baseando-se no carisma do Chefe e submissão à Obra, era incapaz de gerar os múltiplos interesses que hoje a psicanálise recobre, e da qual a maioria só tem longínquos relacionamentos com a mística da Causa. Encarnçando-se a interpretar a totalidade de suas funções no quadro exclusivo da ortodoxia, é o próprio sentido de seu papel social que os psicanalistas deixam escapar.

Apesar das intenções de Lacan, de criar uma instituição menos autoritária, na prática não houve ações suficientes para suavizar o hiato que se instaurou entre a imagem que a profissão tem e a que os *analistas* dão a si mesmos, ou entre o que a psicanálise é e o que ela faz realmente. Ainda assim, mesmo a *Escola* fracassando em seus princípios mais caros, seu modelo de instituição perdurou e teve suas orientações radicalizadas pelos desdobramentos resultantes da sua dissolução.

### 2.3 O Império Milleriano

Em fevereiro de 1979, Lacan anunciou a criação da Fundação do Campo Freudiano, colocada sob direção de sua filha Judith, com a intenção de organizar, difundir e sustentar a

---

<sup>62</sup> “*Que basta que um vá embora para que todos fiquem livres é, em meu nó borromeano, verdadeiro a respeito de todos; é preciso que seja eu em minha Escola. Resolvo-me a isso pelo fato de que funcionaria, se eu não me colocasse de través, na contramão daquilo pelo qual a fundei. É por isso que dissolvo. E não me queixo dos referidos ‘membros da Escola Freudiana’ — antes, agradeço-lhes por ter sido por eles ensinado, donde eu, eu fracassei, ou seja, me enrolei*” (Lacan, 2003c, p.319).

psicanálise lacaniana em diversos países<sup>63</sup>. No mesmo ano, Jacques-Alain Miller viajou para Caracas, a convite de um psicanalista local que havia feito sua *formação* em Paris, e lá ministrou um *seminário* e várias conferências, estas publicadas no livro *Cinco conferências caraqueñas sobre Lacan* (Miller, 1979), apontado pelos interlocutores como referência importante na expansão do *Campo Freudiano* no continente americano. Naquela ocasião, decidiram promover um encontro, aguardado havia muito, entre Lacan e seus leitores latino-americanos, e em julho de 1981, Lacan apresentou, no I Encontro Internacional do Campo Freudiano, realizado em Caracas, o último *seminário* que fez antes de morrer, e anunciou a fundação da Causa Freudiana, colocada sob a direção de Miller.

Na EFP, Miller já era liderança, e Lacan expressava abertamente sua predileção por ele — incumbiu-o, por exemplo, da transcrição de seus *seminários*. Não foi surpresa, portanto, o fato de tê-lo nomeado seu herdeiro; como sublinha Roudinesco (2008, p.545), “Co-autor de obras publicadas, co-locatário do domicílio onde habitava Lacan, esposo legítimo da filha preferida e pai dos filhos desta, Miller era o melhor situado para controlar a redação dos estatutos da nova Causa Freudiana”. Miller tornou-se o responsável por toda a obra de Lacan, mesmo a não publicada, e Judith, a presidente vitalícia da Fundação do Campo Freudiano. Em outubro de 1981, logo após a morte de Lacan, Miller transformou a Causa Freudiana em Escola da Causa Freudiana (ECF), a despeito da decepção do sogro com o modelo de *Escola e dispositivos* como o *passe*.

Com isso, vários psicanalistas que faziam parte da EFP se recusaram a ir para a instituição dirigida por Miller, o que resultou em nova fragmentação no movimento lacaniano: uns o seguiram; uns se uniram para formar outro modelo associativo; uns, descrentes da viabilidade de uma instituição de psicanálise e descontentes com a hierarquia inerente a qualquer produção e transmissão de saber, preferiram seguir independentes, afirmando ser esta postura mais fiel aos propósitos lacanianos (Roudinesco, 1988, 2008; Fansten, 2006; Checchia, 2012).

O I Encontro Internacional do Campo Freudiano, em Caracas, marcou o início da *atuação política* do casal Miller para a expansão do império do *Campo Freudiano*. Desde então, tem-se como “tradição” a realização de congressos internacionais bianuais, em que se reúnem todas as instituições pertencentes ao *Campo Freudiano* — significante sob o qual se inscreve toda uma comunidade de trabalho referida à leitura e ao ensino da teoria lacaniana como preconizados pelo casal Miller.

---

<sup>63</sup> A Fundação do Campo Freudiano foi a primeira estratégia de internacionalização da psicanálise lacaniana. Atualmente, é responsável pelos ICFs.

A América Latina teve papel fundamental na estratégia de consolidação da liderança de Miller. Os congressos bianuais que se seguiram ao I Encontro possibilitaram a reunião de distintos grupos lacanianos da América e da Europa, e, conseqüentemente, a criação de laços de influência que traçaram a difusão da psicanálise lacaniana no continente americano. Um *membro* da EOL me falou que a ideia de Miller sempre foi expandir o movimento lacaniano: “*ele tinha em mente a ideia não de repetir Lacan, mas de elucidá-lo e, com isso, transmiti-lo ao maior número de pessoas possível*”; ainda segundo ele, foi a partir de Caracas que se produziu um sentimento de unificação e de pertença a uma *comunidade analítica* — termo que Miller teria utilizado em sua fala no encontro realizado nessa cidade (Motta, 2011)<sup>64</sup>.

Dez anos depois da morte de Lacan, e doze da dissolução da EFP, Miller criou uma associação internacional nos moldes da IPA, constituída pelo conjunto de *Escolas do Campo Freudiano* espalhadas pelo mundo. Fundada em fevereiro de 1992, a AMP é a segunda instituição internacional na história da psicanálise:

*“O chamado de Lacan ressoou mais além da dissolução da Escola que havia fundado — ressoou mais além de sua morte, acontecida em 9 de setembro de 1981 — ressoou longe de Paris, onde viveu e trabalhou”. Assim se expressava, em 1 de Fevereiro de 1992, o texto do Pacto de Paris, redatado no momento em que a École de la Cause freudienne, a Escuela del Campo Freudiano de Caracas, a Escuela Europea de Psicoanálisis del Campo Freudiano, e a Escuela de la Orientación Lacaniana del Campo Freudiano, decidiam convergir na Associação Mundial de Psicanálise que acabava de ser fundada por Jacques-Alain Miller. (Associação Mundial de Psicanálise, 2014b)*

Judith e Miller colocam-se como líderes do “*movimento de reconquista do Campo Freudiano iniciado por Lacan*” — frase que é repetida no texto de apresentação de cada uma das oito *Escolas* vinculadas à AMP. Com objetivo expansionista feroz, esta se afirma como signo da difusão da psicanálise lacaniana sob os auspícios de Miller, que endossa sua posição de “*escolhido por Lacan*” para difundir a sua psicanálise: “*Como São Paulo, fiquei na posição de organizar e espalhar uma verdade*” (Miller, 1997, p.17).

---

<sup>64</sup> Em 2011, para a comemoração dos 20 anos da EOL, um dos *cartéis* da *Escola* produziu o documentário *Divánargentino*, dirigido por Carlos Gustavo Motta, sobre a construção do *Campo Freudiano* na Argentina, no qual vários *membros* fundadores falam do impacto desse primeiro encontro em Caracas e de como, a partir dali, se iniciou a movimentação para uma associação dos grupos lacanianos argentinos orientados por Miller.

### 2.3.1 Argentina: “O país da psicanálise”

Em 1942, quando surgiu a primeira instituição psicanalítica da Argentina, a Asociación Psicoanalítica Argentina (quinze anos depois da fundação da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo–SBPSP, primeira associação no Brasil), a psicanálise já não se restringia aos campos de interesse médico e psiquiátrico, e progressivamente se tornava objeto de consumo cultural e político no país. Enquanto no Brasil ela surgiu, na década de 1920, junto a um movimento de renovação na medicina tradicional em prol da “civilização” e da “higienização”, encabeçado por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Durval Marcondes, e incorporada pelo movimento modernista (ver adiante), na Argentina ela emergiu ligada aos círculos psiquiátricos tradicionais, mas logo passou a ser assimilada por movimentos políticos de esquerda, como uma modalidade de explicação da política em termos subjetivos, uma “psicologização da política”, simultaneamente entendida e utilizada como método terapêutico, uma forma de pensar as mudanças sociais, a “modernidade”, e, para alguns, uma ferramenta de revolução social (Plotkin, 2001). Na leitura de Plotkin (2001), a psicanálise, na Argentina, instaurou-se como um “sistema de interpretação” e uma “visão de mundo” que atravessaram barreiras de classe, estando presente nas classes trabalhadoras como referência teórica e nas camadas médias e altas como terapêutica. Tal aspecto pode ter favorecido a ampla aceitação da psicanálise lacaniana nesse país, com Buenos Aires perdendo apenas para Paris no número de adeptos dessa abordagem.

Com o golpe militar ocorrido na Argentina na década de 1960, muitos estudantes buscaram grupos de estudo fora das universidades, os quais contavam com professores banidos das instituições. Esses grupos colocavam em contato estudantes de arte, psicologia, filosofia e ciências sociais, o que acabou gerando uma relação profícua entre psicanálise e outros saberes — e, com isso, os psicanalistas argentinos desenvolveram uma “identidade profissional” que os caracteriza mais como intelectuais do que como médicos. Tal contexto foi descrito por alguns interlocutores da EOL, que afirmaram a participação em grupos de estudo como o principal meio de formação em psicanálise na época da ditadura e como canal privilegiado para o acesso às teorias lacanianas, “*que circulavam entre nós como se fossem substâncias ilícitas*”. Um deles contou que participava de um grupo em que o seu coordenador sentava-se junto à janela, para que, à menor suspeita de invasão do local pelos militares, pudesse fugir. Inclusive, a presidente de uma instituição psicanalítica, Beatriz Perossio, encontra-se entre as pessoas desaparecidas desse período.



Muitos autores já se detiveram exclusivamente sobre o ethos argentino que propiciou uma assimilação particular do sistema de pensamento psicanalítico<sup>65</sup>, e seguir nessa reflexão excederia os propósitos desta pesquisa. Entretanto, não posso deixar de sublinhar minhas impressões da experiência de campo em Buenos Aires, onde observei a articulação entre os referenciais e os domínios de simbolização coletiva que constituem a psicanálise como “linguagem social” fluente na Argentina (Duarte, 2002). Qualquer pessoa com quem eu conversasse fora do contexto etnográfico demonstrava algum conhecimento sobre psicanálise lacaniana, a EOL e até sobre o *passee*, sabia quem era Jacques-Alain Miller; e muitas me diziam “*está no lugar certo*” para a realização da pesquisa. Isso me impressionou bastante, pois, no Brasil, quando me perguntam sobre minha pesquisa, tenho que explicar o que é psicanálise lacaniana, como se da a *formação* de psicanalistas em instituições de psicanálise, falar que existe a EBP, e quando menciono o *passee*, a expressão é de total surpresa, e esse desconhecimento se mostra, inclusive, nos setores mais intelectualizados.

O que faz da Argentina um caso especial é que, lá, a psicanálise, principalmente a lacaniana, circula ao alcance de todos: nas livrarias, cujas sessões de psicanálise são enormes, há livros, revistas e periódicos da EOL e de várias outras instituições psicanalíticas; nas bancas encontra-se o *Jornal del Psicoanálisis*, periódico com mais de quarenta anos de existência; nos jornais de grande circulação há espaço reservado para editoriais de psicanalistas, e mesmo notícias sobre economia ou política trazem jargões psicanalíticos; o curso de psicologia da Universidad de Buenos Aires (UBA) é de clara orientação psicanalítica; e os eventos e atividades da EOL são noticiados pela grande mídia. Certos psicanalistas são reconhecidos como celebridades, e a reverência a Miller foi algo que me chamou a atenção: além de frequentemente escrever artigos para jornais argentinos, como o *Página 12*, todas as vezes que visita o país (o que acontece regularmente) ele é solicitado a dar entrevistas para mais de um deles, e o mesmo acontece com Judith, Eric Laurent (fundador da AMP e braço direito de Miller na organização institucional) e qualquer outro *membro* de destaque da ECF. Há uma história famosa que ouvi repetidas vezes, de *membros* da EOL e de pessoas “de fora” do círculo lacaniano, e que chegou a ser publicada no jornal *La Nación*:

En su última visita a Buenos Aires [em 2008], adonde viajó para dictar sus conferencias, el psicoanalista Jacques-Alain Miller pudo comprobar personalmente la importante difusión que tiene el psicoanálisis entre los porteños. El yerno de Jacques Lacan contó al público reunido en el Teatro Coliseo una curiosa anécdota

---

<sup>65</sup> Entre eles, Balan (1991) e Plotkin (2001, 2003).

que no sólo lo sorprendió sino que también le acarició el ego. Un joven, personal de servicio del lujoso hotel donde se alojaba, se le acercó un día con timidez para hacerle un pedido inesperado. Sin aclararle de dónde lo conocía, el muchacho solicitó dos autógrafos con dedicatorias incluidas: uno era para su novia, estudiante de Psicología, y el otro para su analista. Según reconoció el fundador de la Asociación Mundial de Psicoanálisis, esa escena sólo podía sucederle en la capital argentina. (Lanacion.com, 2008)

Por esse “acolhimento” e disseminação, em Buenos Aires a institucionalização milleriana encontrou o ambiente perfeito para fazer proliferar a sua “peste”<sup>66</sup>. Conforme o dito que ouvi de um portenho, “Na Argentina, depois do peronismo, o lacanismo é a primeira minoria; se juntar pacientes, analistas e leitores, os lacanianos são capazes de lotar a Plaza de Mayo”. Judith Miller, em sua conferência de abertura no congresso da AMP de 2012, afirmou sentir-se em casa em Buenos Aires, e referiu-se à Argentina como “*O país da psicanálise*”, “*uma sociedade em que todos creem na invenção de Freud e na práxis lacaniana*”.

Mas, como já mencionei, os psicanalistas argentinos não produziram uma leitura própria da psicanálise que os distinguisse dentro do movimento psicanalítico internacional. Passando da corrente kleiniana para a lacaniana, a psicanálise, na Argentina, apesar de ser referência para toda a América Latina, não produziu avanços autorais/originais significativos. Se na França a releitura promovida por Lacan foi interpretada como uma psicanálise legitimamente francesa, sem influência alemã, “nacionalizando” um saber até então caracterizado como estrangeiro, na Argentina parece nunca ter havido tal pretensão, assim como no Brasil. Isso denota uma relação colonizador-colonizado presente na incorporação e no consumo dos saberes psicanalíticos pelos países latino-americanos.

De qualquer forma, o movimento lacaniano argentino foi de extrema importância para a consolidação dessa linha psicanalítica na América Latina e, inclusive, na Espanha, seja exportando psicanalistas, seja importando estudantes de psicanálise em busca da formação dispensada nas instituições psicanalíticas do país — tanto é assim, que é uma editora portenha a maior responsável pelas traduções e publicações de livros de psicanálise lacaniana em língua espanhola. Um dos precursores da difusão em espanhol da obra de Lacan foi Oscar Masotta, a figura mais lembrada por meus interlocutores argentinos. Autodidata, esse psicanalista conseguiu manter relações com a UBA mesmo sem ter um curso universitário e sem ser filiado a um partido político. Masotta flertava com a esquerda, escrevia artigos para periódicos políticos, e, na década de 1970, coordenou concorridos grupos de estudo sobre

---

<sup>66</sup> Referência à famosa frase, supostamente dita por Freud a Jung, quando de sua primeira viagem à América, em 1909; aquele teria dito ao ouvido deste: “Eles não sabem que lhes estamos trazendo a peste”. A frase hipotética tornou-se pública em 1955, numa conferência proferida em Viena por Lacan, que declarou tê-la ouvido de Jung (Roudinesco e Plon, 1998, p.587).

arte, marxismo, filosofia e psicanálise lacaniana. Em 1974, fundou a primeira instituição lacaniana fora de Paris, a Escuela Freudiana de Buenos Aires (EFBA), exatamente dez após a fundação da EFP. Em 1975, viajou a Paris, a convite desta, onde apresentou, em conferência, a Carta de Fundação da EFBA e recebeu o título de AP por sua contribuição à causa analítica. Pouco depois, exilou-se na Espanha, em decorrência da perseguição pelo regime militar, e fundou, em Barcelona, a primeira instituição lacaniana desse país, a Biblioteca Freudiana de Barcelona (Plotkin, 2001).

Em 1983, quando houve o retorno da democracia na Argentina, a psicanálise lacaniana já estava amplamente difundida ali, e Miller começou a visitar anualmente Buenos Aires, onde ministrava *seminários* e cursos, agregando cada vez mais adeptos. Com isso, passou a exigir a dissolução das diferentes associações lacanianas existentes no país<sup>67</sup> para a unificação institucional no modelo *Escola*, o que virou motivo de atrito e resistência entre elas, os quais perduraram por quase uma década, num cenário que envolveu negociações, *cisões* e abdições, até chegar à confluência daquelas que aceitaram a filiação.

A centralização que esse modelo propunha não agradava a muitos psicanalistas lacanianos avessos a hierarquias e unificações. Muitos viam Miller com desconfiança, e o acusavam de ter postura colonizadora. Javier, que vivenciou esse processo e aderiu à EOL, contou que aqueles que estavam com Miller e a favor da unificação se posicionavam com “*uma certa militância na construção do Campo Freudiano, uma certa luta épica pela psicanálise de orientação lacaniana*”, e a recompensa era a admissão imediata como *membros da Escola*:

[Eu] *Era membro do Seminário Lacaniano, renuncio ao Seminário para entrar na EOL. Metade dos membros do Seminário Lacaniano permaneceu nessa instituição, já do Simpósio e da BIP entraram praticamente todos. Do Saba e do Seminário foram só metade. Assim forma a Escola. Eu já entrei como membro. No momento em que se funda a Escola havia duas categorias: membro e aderente. Os que eram membros das instituições que se confluíram para fundar a Escola foram automaticamente admitidos como membros da EOL. Os outros, que não estavam nas outras instituições e que não se conhecia muito, entraram como aderente.* (caderno de campo)

Em 3 de janeiro de 1992, na mesma ocasião em que foi anunciada a fundação da EOL, o Teatro Nacional Cervantes, de Buenos Aires, também serviu de palco para Miller, “*de surpresa, anunciar a inesperada fundação da Associação Mundial de Psicanálise*” — segundo me contou Javier. Fundada doze anos depois do I Encontro Internacional do Campo

---

<sup>67</sup> Entre elas, a Biblioteca Internacional del Psicoanálisis, o Simpósio del Campo Freudiano, o Seminário Lacaniano e a Sociedad Analítica de Buenos Aires.

Freudiano, a EOL é o resultado direto dos esforços do casal Miller para a mundialização da *orientação lacaniana*<sup>68</sup>.

Em fevereiro do mesmo ano, reuniram-se em Paris os dirigentes das quatro *Escolas* do *Campo Freudiano* existentes até então<sup>69</sup>, e assinaram o Pacto de Paris, em que concordavam com a unificação e a submissão à AMP. Depois que fundou esta última, Miller exerceu, nela, por dez anos, a posição que ele mesmo se designou: delegado geral.

### 2.3.2 “E agora, o Brasil!”

Em 1992, o segundo número da revista *Opção Lacaniana*<sup>70</sup> trouxe uma entrevista com Miller, em que este afirma: “No dia primeiro de fevereiro eu disse exatamente: ‘E agora, o Brasil!’ No dia sete de janeiro eu já havia escrito: ‘A Escola Brasileira em preparação’” (Miller, 1992). Ele se refere à declaração que deu durante a reunião de assinatura do Pacto de Paris, com a qual sinalizou que o próximo passo era ocupar-se da fundação da quinta *Escola*, e convocou os presentes a observar o movimento brasileiro. Este é considerado pelos interlocutores o marco fundador da EBP.

No Brasil, como eu disse, a psicanálise difundiu-se por uma via paralela à do campo médico-psiquiátrico tradicional, através do movimento modernista, na década de 1920<sup>71</sup>. Na cidade de São Paulo, destacam-se três marcos fundadores do movimento psicanalítico: a publicação, em 1920, do livro de Franco da Rocha, *A doutrina pansexualista de Freud*; em 1922, a publicação de *Paulicéia desvairada*, de Mário de Andrade, considerado o primeiro livro poético brasileiro a introduzir a temática freudiana; e o surgimento, em 1927, da SBPSP,

---

<sup>68</sup> Atualmente, a EOL conta com quatro seções: em Córdoba, Rosário, Santa Fé e La Plata; cinco ICFs, a maioria situada em Buenos Aires, sendo o mais expressivo o ICdeBA. A EOL é a maior *Escola* da AMP.

<sup>69</sup> Além da ECF, a EOL, a Escuela del Campo Freudiano de Caracas (fundada em 1986) e a École Européenne de Psychanalyse (1990).

<sup>70</sup> Essa publicação teve sua origem com o título *Opção Lacaniana - Jornal Brasileiro de Psicanálise*. Foi criada em 1992 com o objetivo de promover o debate entre psicanalistas sobre o movimento chamado Iniciativa Escola, que visava divulgar as intenções de fundação da *Escola* brasileira. A publicação, que agora tem o nome de *Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, é um dos principais periódicos brasileiros vinculados ao *Campo Freudiano*.

<sup>71</sup> Segundo Facchinette (2003), Oswald de Andrade se interessa pela psicanálise assim como pelo dadaísmo e pelo surrealismo, influências que transitaram por toda a sua obra (manifestos *Pau-brasil* e *Antropófago*, por exemplo). Mário de Andrade, poeta, escritor, crítico de arte, também se aproximou da psicanálise, indo buscar nela não apenas compreensão sobre a sua própria subjetividade, mas conteúdo e matéria-prima para a criação de seus textos. Os modernistas, como um todo, debruçaram-se sobre os conceitos freudianos. Com referências à psicanálise em revistas, e em livros de Alcântara Machado, Carlos Drummond de Andrade, Manoel Bandeira, Milliet, Sérgio Buarque de Holanda, e nas obras de artistas plásticos como Cícero Dias, Flávio de Carvalho, Ismael Nery e Tarsila do Amaral, “O carro-chefe das aspirações modernistas era a emancipação do homem de toda a lógica da razão, bem como de suas relações aprisionadas pela transplantação cultural. Neste compasso, passariam a ser explorados o inconsciente, a narração dos sonhos, os ‘causos’, o folclore local, o humor” (2003, p.123).

primeira sociedade psicanalítica da América Latina vinculada à IPA, fundada pelo médico Durval Marcondes, professor da Faculdade de Medicina e um dos idealizadores do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Objeto de debates intelectuais e modernistas, a psicanálise paulistana, a despeito dos esforços de Marcondes, demorou a se consolidar no meio psiquiátrico, pois muitos de seus adeptos estavam mais interessados em seus aspectos teóricos do que em submeter-se a uma formação psicanalítica nos termos postos pela IPA. Foram dez anos entre a criação e o reconhecimento da SBPSP por aquela<sup>72</sup> (Sagawa, 1989, 1994; Coimbra, 1995; Vale, 2003; Oliveira, 2006).

Muitos trabalhos de viés antropológico analisaram a incorporação brasileira da psicanálise como reflexo das ansiedades suscitadas pela rápida modernização e pela ruptura com as formas sociais “tradicionais”, ou seja, como resposta à emergência de novos conceitos e novas formas de entender a subjetividade e as relações familiares (Figueira, 1981; Velho, 1999; Russo, 2002). Se na Argentina a forte politização da sociedade é considerada o fator determinante para a incorporação e a ampla difusão da psicanálise, no Brasil, ao contrário, uma suposta despolitização é considerada a marca da sua incorporação. Muitos autores analisam o “boom da psicanálise” aqui, principalmente na década de 1970, como associado à alienação política resultante das decepções e repressões decorrentes da ditadura militar. Com um suposto enfraquecimento de sistemas tradicionais como família e religião, a psicanálise é entendida como substituto da política, estando no mesmo patamar das drogas, do movimento *New Age* e das mídias de massa, como um produto da contracultura e responsável pelo individualismo, pela alienação e despolitização das camadas médias urbanas intelectualizadas (Figueira, 1981; Velho, 1986; Russo, 1993, 2002)<sup>73</sup>.

Foi na segunda metade da década de 1970 que surgiram grupos de formação psicanalítica não ipeístas no Brasil, principalmente com a chegada dos psicanalistas argentinos — em sua maioria, exilados em razão do acirramento da ditadura militar —, e constituiu-se o que pode ser chamado de lacanismo brasileiro (Sagawa, 1989). Segundo a descrição histórica feita por Vale (2003), em 1975 surgiram as primeiras instituições

---

<sup>72</sup> Marcondes apresentou a primeira solicitação de filiação da SBPSP em 1928, mas esta só foi aceita, e parcialmente, em 1929, pois faltava o cumprimento dos padrões de formação exigidos pela IPA (análise didática, seminário teórico e supervisão). Em 1934, ele recebeu uma carta da instituição solicitando refúgio a psicanalistas europeus perseguidos pelo regime nazista. No final de 1936, chegou a São Paulo a alemã Adelheid Koch, que iniciou a formação do primeiro grupo de psicanalistas brasileiros reconhecidos como tal pela IPA. Assim, apenas em 1937 a SBPSP obteve seu reconhecimento oficial e autorização para formação de outros profissionais (Oliveira, 2006).

<sup>73</sup> No entanto, Plotkin (2001) e a própria Russo (2012) salientam que a difusão da cultura psi no Brasil pode ser lida não pela despolitização dos sujeitos, mas sim como novas modalidades de politização trazidas pela contracultura, voltadas, para além da luta de classes, para as relações de dominação vivenciadas por mulheres e pacientes psiquiátricos, entre outras minorias.

lacanianas no Brasil: no Rio de Janeiro, o Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, fundado por Magno Machado Dias e Betty Milan, e em São Paulo, o Centro de Estudos Freudianos, liderado por Luiz Carlos Nogueira, considerado o pioneiro e principal divulgador da psicanálise lacaniana nessa cidade.

Em 1961, Nogueira entrou na especialização em psicologia clínica da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP, que originou o Departamento de Psicologia Clínica, sob responsabilidade de Anita Marcondes Cabral e direção de Durval Marcondes, de quem fora aluno e orientando, e com quem manteve por anos um consultório (Nogueira, 2004). Mesmo tendo feito sua primeira formação psicanalítica na SBPSP, em 1969, ao compor o corpo docente do Instituto de Psicologia da USP, onde ensinava a teoria e a prática clínica de Lacan, difundindo-a entre alunos dos cursos de psicologia e filosofia. Sua influência na constituição do lacanismo paulistano é perceptível ainda hoje: dos psicanalistas com quem conversei, muitos foram seus alunos e sempre lhe prestavam reverência. Célia, da EBP-SP, que afirmou ser, “*com muito orgulho*”, uma das fundadoras do movimento lacaniano em São Paulo, contou que

*Antes da Escola existiam alguns grupos lacanianos, algumas pessoas ligadas à universidade, que se agrupavam para estudar Lacan. Por exemplo, um dos primeiros grupos de São Paulo foi o Centro de Estudos Freudianos; eu comecei a pertencer ao Centro, pra você ter uma ideia, em 1976. Eu, particularmente, entrei nesse movimento, nesse grupo, quando ele havia acabado de se fundar. Então, em São Paulo, foi o Luiz Carlos Nogueira quem começou. [...] eu fui procurá-lo para minha tese. Eu fiz mestrado e doutorado na USP, na área de psicanálise e educação, mas eu sou da filosofia; na verdade, eu não sou psicóloga. Tem uma pequena porcentagem dos psicanalistas lacanianos que não vem nem da psicologia nem da medicina, eu me insiro aí, nessa pequena porcentagem. Eu fiz filosofia na USP, terminei em 72, quis fazer mestrado na área de psicanálise. Procurei o Luiz Carlos Nogueira no Instituto de Psicologia da USP e logo fui para o Centro de Estudos Freudianos, que foi praticamente o primeiro grupo de São Paulo. Tinha grupos ligados a ele fora de São Paulo, em Recife, Bahia, Paraná. Aí, depois de alguns anos, se criou a Biblioteca Freudiana Brasileira, e essas pessoas do Centro de Estudos Freudianos se agruparam nesse outro grupo, a Biblioteca Freudiana, criado por Jorge Forbes. Também fui uma das fundadoras da Biblioteca Freudiana. Depois, o que que aconteceu? Aconteceu que o Miller veio pra cá, veio pra São Paulo, trazido pelo Jorge Forbes, e começou a ter a ideia de criar a Escola. Então, se procurou juntar esses grupos, aqui e acolá, e fundamos, eu também, a EBP. Aí começou, e já temos mais de quinze anos de EBP. (entrevista gravada)*

Sua descrição indica a autoridade de Miller na decisão de criar a EBP. No I Encontro do Campo Freudiano, em Caracas, psicanalistas lacanianos brasileiros o convidaram a vir ao Brasil realizar um ciclo de conferências no Rio de Janeiro e em São Paulo. Ele chegou ao país

em outubro de 1981, um mês após a morte de Lacan, e na ocasião foi criada, nessa última cidade, a Biblioteca Freudiana — primeira instituição brasileira filiada à Fundação do Campo Freudiano —, que contava com grupos lacanianos espalhados por várias partes do país (Belo Horizonte, Campinas, Curitiba, Porto Alegre, Recife, Rio de Janeiro, Salvador, São Paulo). Em 1988, Jorge Forbes reuniu um grupo de dezessete *membros* da Biblioteca para a fundação da Sociedade Psicanalítica de São Paulo (SPSP), esta, “*o nosso instrumento principal para o debate da Escola*” (Célia). A partir daí, começaram a organizar assembleias e *seminários* para difundir o, e agregar interessados no ensino de Lacan:

*Realizamos a “clínica do convite”. Duas pessoas indicadas pela assembleia iam visitar um colega, convidando-o para entrar na Sociedade, em igualdade de condições com os demais. Ressalto que a diretoria e o conselho haviam se dissolvido, e que o convidado podia estender o seu convite, com as mesmas condições, a quem bem quisesse. Os resultados foram bastante interessantes: uns aceitaram o convite, outros recusaram entrar como membro, mas passaram a trabalhar juntos e alguns, chamados independentes, deram todos igual resposta que poderíamos sintetizar: “a instituição mata a psicanálise”. (Forbes, 1993)*

Percebe-se que aqui aparece a mesma desconfiança que muitos lacanianos argentinos sentiam em relação à unificação em uma instituição internacional e, principalmente, à centralização e autoridade de Miller. Em 1991, o conselho da Fundação do Campo Freudiano reuniu-se em Curitiba, e a SPSP apresentou a proposta de iniciar, por todo o país, atividades semelhantes às que aconteciam no *Campo Freudiano* argentino: colóquios e *seminários* sobre a *Escola*, sua organização e seus *dispositivos* com o objetivo de agregar mais pessoas ao movimento de constituição de uma *Escola* brasileira. Tal proposta fora recusada sob a alegação de que era necessário fortalecer os grupos do *Campo Freudiano* antes de qualquer tentativa de unificação. A SPSP perseverou e programou um colóquio sobre a *Escola*, no final de 1992, com a presença de Miller, aberto a quem quisesse. Uma semana antes do evento, Jorge Forbes, Luiz Carlos Nogueira, Marcio Peter de Souza e Oscar Cesarotto se reuniram e decidiram, independente do sucesso ou não daquele, “*fazer uma reunião de proposta de dissolução de nossas instituições de origem: Associação Livre, Biblioteca Freudiana Brasileira, Escrita Freudiana e Sociedade Psicanalítica de São Paulo, e pautarmos um trabalho comum*” (Forbes, 1993, p.14). Assim, uma carta foi entregue a Miller, assinada pelos quatro, que assumiam o compromisso de dissolver suas instituições para a constituição do Setor Paulista do Campo Freudiano – Iniciativa Escola. Uma das dificuldades enfrentadas para a criação da EBP diz respeito ao tamanho continental do país, que mantinha grupos

lacanianos separados por longas distâncias, o que dificultava o cumprimento da exigência milleriana de unificação.

Para Miller (1992, p.2), tanto na criação da EEP quanto na da EOL os conflitos em referência à fundação da *Escola* se davam “*por veleidades da parte de alguns colegas de negociar lugares comigo*”. A “*negociação*” se refere à defesa de alguns psicanalistas, de que a *Escola* a ser criada deveria manter os grupos já consolidados, sua autonomia de ensino e a titulação dos *membros*, sem dissolvê-los. O pedido para a composição da *Escola* “*grupo por grupo*”, em vez da admissão individual dos *membros*, foi negado por Miller, que sentenciou que cada sujeito deveria interrogar-se sobre “*qual o comprometimento que quer travar com a orientação lacaniana*”, pois a admissão à *Escola* deveria ser fruto do “*desejo de cada um*”, uma decisão individual (Miller, 1992, p.2). Em sua justificativa para a recusa à associação por grupos, esclareceu que

*Uma Escola constituída sobre tal base estaria usurpando seu nome. Como isso traduzir-se-á no Brasil? Não sei ainda. Vocês dizem que há grupos que dão prioridade a seu fortalecimento? Eles estão perfeitamente livres para fazê-lo. Mas por isso aí mesmo, eles correm o risco de afastar-se da Escola. Ora, na época atual, a lógica da Escola superpõe-se à lógica grupal. Portanto, eles descobrirão, talvez, que o esforço mesmo que farão para fortalecer-se, os enfraquecerá. São as ironias da dialética! É seguro, portanto, que a Escola brasileira não nascerá de um acordo intergrupal.* (Miller, 1992, p.2)

Sua determinação é bem clara: a *Escola* deve se constituir como instituição cujos *membros* submetem-se a um centro de comando, orientação e determinação. A mesma justificativa era dada pelos *membros* para a decisão de Miller: afirmavam que com essa medida ele buscava evitar os “fenômenos de grupo” — referente à constituição de uma massa homogênea, facilmente manipulável por figuras imbuídas de liderança —, pois a *Escola* prima pela diferença, liberdade e *singularidade* de cada um, sem submissão e identificação a um líder. A contradição explícita nessa argumentação é que, dissolvidos os grupos, essas *singularidades* acabaram submetidas a um poder muito mais centralizador e imperativo: as orientações de Miller. É interessante perceber que, mesmo diante de conflitos e resistências locais, Miller articula-se, cria vínculos e acaba conquistando o território almejado.

Em 1995, durante o V Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, realizado no Rio de Janeiro, foi Miller quem anunciou a fundação da EBP. Esta é vista, por seus *membros*, como entidade necessária para a organização e regulação, no país, da *formação de analista de orientação lacaniana* baseada em um princípio institucionalizado e uma *orientação comum*, e é nesse ponto que a AMP se distingue menos do que gostaria da IPA, já que ambas assumem



a responsabilidade regimentar padronizada e centralizadora com que se opera a *formação* de psicanalistas.

### 2.3.3 A *cisão* de 1998

Em 1998, ocorreu o que os lacanianos de Escola chamam de *cisão na AMP*, com a saída de *membros* de várias *Escolas*, os quais fundaram a EPFCL. Esse acontecimento foi destacado e mencionado por quase todos os *membros* da EBP e da EOL, sempre no sentido de mostrar a tranquilidade institucional do momento presente em relação ao período conturbado da *cisão*. Uns sublinhavam uma postura crítica em relação ao grupo dissidente; outros, a dificuldade que tiveram em ter que escolher/tomar partido por um agrupamento. Pelo que me contaram interlocutores que presenciaram os conflitos, estes começaram entre Miller e Colette Soler, *membros* da *primeira geração* de “alunos” de Lacan, e foram acirrados pelo rompimento entre psicanalistas seguidores de cada um deles. Observa-se, aqui, uma problemática geracional de segmentação que caracteriza a história do movimento psicanalítico como um todo. Os reagrupamentos acontecem por afinidade pessoal, fruto de influências, ou, como eles preferem dizer, *transferências*. Em conversa com uma interlocutora da EPFCL, Selma, obtive algumas informações sobre o conflito que culminou com a criação de um *campo* paralelo ao *Campo Freudiano*: o *Campo Lacaniano*.

Segundo ela, Miller sempre foi figura controvertida no meio lacaniano, principalmente por ser genro de Lacan e detentor dos direitos sobre sua obra; “*O problema é que toda esta autoridade acabou atribuindo-lhe uma hegemonia sobre o saber lacaniano*”. O conflito entre Miller e Soler teria sua origem numa discussão sobre “*a política do passe*”: um *analisante* de Miller, *membro* da ECF, entrou no *dispositivo do passe*, e o *cartel do passe* julgou que ele ainda não havia feito a *passagem a analista*, e negou sua nomeação, “*mas Miller, no alto de sua posição de delegado geral, aprovou. Miller interferiu e desautorizou o cartel do passe*”.

No mesmo período, Miller “*acusou Soler de plágio, um absurdo, já que a referência é Lacan e, não, Miller. Miller parece ter confundido sua autoria com a de Lacan*”. Soler era uma das principais figuras da ECF, bastante requisitada, com *seminários* lotados e várias publicações, e “*Miller viu isso como um poder paralelo que ameaçava sua hegemonia sobre o saber lacaniano*”. Soma-se a isso o fato de que estava se estabelecendo um intercâmbio entre a seção do Rio de Janeiro da EBP e a seção de Toulouse da ECF, aproximação feita por interesses e modos de leitura comuns, com participação dos *membros* de uma cidade nas universidades da outra, e “*esse movimento também foi condenado por Miller como herético*”.

O fato derradeiro, segundo contou Selma, foi um convite feito por *membros* da EBP-RJ para um dos *membros* de Toulouse, para que proferisse um *seminário* no Brasil. Alguns *membros* da EBP, principalmente da seção paulista, que eram mais ligados a Miller, criticaram o convite — que não havia sido comunicado à AMP — alegando que se tratava de uma organização paralela, que dividia a unicidade da AMP, o que marcou um racha na instituição brasileira.

Em 1998, no congresso da AMP, em Barcelona, o grupo de *membros* acusados de subverter as normas institucionais tentou, nas reuniões marcadas para a discussão do ocorrido, levar propostas de mudanças e conciliação. Mesmo antes do congresso, havia uma movimentação desses *membros*, à qual chamavam de *conversações*, em que se reuniam com outros *membros* da AMP para discutir “*essa postura do um, do líder, do detentor de poder e autoridade que Miller assumia*”. Como solução, no congresso o grupo dos descontentes “*propôs a eleição de Colette Soler para delegada geral da AMP, o que não foi aceito; aí rachou de vez*”.

O interessante é que, ao invés de *propor a eleição* de uma pessoa “neutra” politicamente, para apaziguar os conflitos e estabelecer a mediação entre os grupos ligados a Miller e os ligados a Soler, a alternativa apresentada foi a troca de um líder por outro, um revezamento da autoridade e chefia institucional. A lógica da proposta não era fazer circular pessoas pelo cargo de liderança, e sim fazer este circular entre determinadas pessoas. Esse fato denota como a constituição de relações de chefia é elemento importante para entender não só a organização institucional, mas também como os *membros* apreendem sua experiência de *formação* profissional e a produção do conhecimento psicanalítico a partir de relações do tipo mestre-discípulo.

Como não houve acordo sobre a liderança, o grupo decidiu se desligar da AMP, e esses dissidentes escreveram cartas de desligamento, que posteriormente foram publicadas em um livro<sup>74</sup>. Na EBP-SP, as perdas foram significativas: entre os que saíram estavam alguns dos seus fundadores, caso de Luiz Carlos Nogueira e a própria Selma. Ela destacou esse período como “*doloroso e difícil*”, pois muitas pessoas estavam abandonando um projeto que ajudaram a construir e ao qual dedicaram a carreira profissional: “*O grupo ficou sem Escola, sem analisantes; enfim, perdemos todo um trabalho já construído*”. Em 1999, parte dos dissidentes se reuniu no Rio de Janeiro e resolveu fundar uma associação, dando início aos Fóruns do Campo Lacaniano (“*O nome Fórum remete a espaço democrático de discussão,*

---

<sup>74</sup> Organizado por Maria Anita Carneiro Ribeiro, foi publicado em 1998 com o título *A cisão de 1998 da Escola Brasileira de Psicanálise*. Ver Ribeiro (1998).

como os fóruns da internet”)<sup>75</sup>. A opção foi fundar uma *Escola com passe, cartel* e as mesmas titulações e órgãos de diretoria e conselho presentes no modelo das *Escolas* filiadas à AMP, e, de *maneira surpreendente*, conforme o relato de Selma, os Fóruns atraíram várias pessoas que não acompanhavam as atividades da AMP justamente por não concordar com sua característica fechada e hierarquizada e por desconfiar em relação a Miller. O modelo que este propôs, de uma associação mundial, acabou submetendo todas as *Escolas* a um mesmo padrão, de modo que “*As Escolas não passam de franquias da AMP*” (Selma).

Maíra (EBP-SP), que também me falou sobre a *cisão*, defendeu a postura de Miller:

*É muito fácil nos perdemos dos princípios da psicanálise. Quando Miller apontou isso, uns gostaram, outros não. Não acho que ele seja o pivô, acho que ele sabe ocupar um lugar que tem; ele não é “o genro de Lacan”, ele é alguém que tem um percurso diferente, e ele, assim como Lacan quando dissolveu a Escola e fundou outra, não se furta desse lugar; não é pra ser o bonzinho e queridinho que Miller iria se furtrar de dizer, e óbvio que ele criou uma série de inimigos. Mas ele não tá nem aí, e um psicanalista é isso, a Escola é o lugar da psicanálise em ato. [...] é pobre essa designação [de que há pessoas contra ou a favor de Miller], é pobre esse tipo de discussão, o que houve foi um desvirtuamento do que é a Escola, do que é a psicanálise, do que é o princípio da psicanálise, e o delegado geral tem essa função de dizer “Vocês estão indo para o lugar errado, estão equivocados, estão se perdendo”. É preciso entender isso de um modo mais amplo. (entrevista gravada)*

Cientes da suscetibilidade da AMP à diversidade de lacanianos que a compõe, e, portanto, dos conflitos de opinião que um modelo associativo como este pode acarretar, Miller e demais dirigentes criaram a doutrina da *Escola Una*, conceito que visa unificar posições e controlar ainda mais as divergências na *orientação lacaniana*:

*A Escola Una é o nome daquilo do que tem em comum seus membros: seus referentes teóricos, seu cuidado pela formação do analista, seu estilo na prática da psicanálise, sua doutrina do final de análise. Seus membros, que vivem em distintos meios sociais e culturais, se sentem, um a um, formando parte de um mesmo conjunto, compartilhando o mesmo destino na psicanálise, constituindo um só e mesmo movimento mundial. A Escola Una não é uma instituição, não tem nem sede nem estatutos. É uma experiência sem fronteiras e translingüística que pretende manter viva a orientação lacaniana na psicanálise. Para este fim, e neste começo do novo século, os firmantes, membros da Associação Mundial, se reconhecem como companheiros de uma mesma causa e declaram que se constituem na Escola Una. Una, não obstante a diversidade de línguas e de tradições culturais. Una, apesar das distâncias geográficas. Una, no sentido contrário à*

---

<sup>75</sup> De acordo com Selma, esse grupo só pôde ser reunido e constituído por conta da internet, que agregou membros principalmente da Europa e da América do Sul em tempo real, possibilitando troca de informações e a sua mobilização, por isso a escolha do nome.

*tendência natural ao distanciamento, à divergência, à desagregação.*  
(Associação Mundial de Psicanálise, 2014a)

Vale notar que a ideia da *Escola Una* salienta a maneira depreciativa como são encaradas qualquer distinção ou variação feita sobre os princípios afirmados por Miller, já que institui um mecanismo de controle da homogeneização doutrinal da AMP. De acordo com Fansten (2006, p.120),

Officiellement, l'AMP est donc le projet d'une véritable communauté lacanienne internationale. D'autres y voient, au contraire, une pure manoeuvre politique, une énième mesure de controle autoritaire de l'institution et une manipulation doctrinale pour maintenir l'hégémonie millérienne au sein de cette internationale.<sup>76</sup>

As titulações diferenciais marcam as *Escolas* como um agrupamento fechado, com pessoas classificadas de acordo com posições específicas e bem delimitadas. O poder de impor aquilo que constitui demonstração de fidelidade dentro do grupo reafirma hierarquias válidas. A chefia, os cargos de diretoria e os títulos dos associados constituem meio de produção de diferenciação, classificação e hierarquia, o qual se baseia, principalmente, na relação mestre-discípulo. Com isso, a organização da AMP se assemelha ainda mais à IPA, pois, da mesma forma que esta, é intolerante à autonomia de seus associados em relação aos padrões de *formação* e transmissão da psicanálise.

Vê-se que o campo institucional psicanalítico se constitui por um conjunto sucessivo de rupturas, que vêm desde a fundação da IPA. Os conflitos, ou as *cisões*, podem ser pensados como modo de relação que, por sua vez, dita as relações de socialidade entre os psicanalistas. Mas por que tantas crises, tantos conflitos? Qual a importância dessas *cisões* para a *comunidade analítica*?

## **2.4 Entre Centralização e Segmentaridade**

Na história do movimento psicanalítico narrada pelos interlocutores, os ciclos de *cisões* e conflitos são significados como resultantes de contradições surgidas em razão da posse e/ou autoridade sobre a teoria e a prática psicanalíticas: quem está autorizado ou não a produzir, orientar e transmitir a psicanálise, qual leitura é mais legítima, qual concepção de prática clínica é melhor, etc. O ponto de inflexão parece estar na produção de figuras de

---

<sup>76</sup> A autora também chama a atenção para o projeto expansionista de Miller: “Quoi qu’il en soit, l’ECF, incarnée essentiellement par son chef de file devenu figure légendaire du lacanisme, poursuit une politique active d’expansion institutionnelle et doctrinale” (Fansten, 2006, p.120).

liderança, que relaciona, de modo “singular”, centralização e segmentação institucional, hierarquização e individualidades.

A noção de maestria remete, em termos gerais, à capacidade de domínio sobre um saber e uma técnica, de apropriação de discursos e orientações, seja por meio de relações pessoais, seja por mérito intelectual. Nas instituições lacanianas observadas, o mestre é identificado como o mediador entre o saber psicanalítico legítimo e a *comunidade analítica* como um todo, e encarna a forma pela qual a *comunidade* se constitui e se reconhece como singularidade/individualidade em relação a outros agrupamentos.

A maestria conquistada por Miller resultou de um processo gradual, em que ele passou de estudante de filosofia, militante da esquerda maoista e orientando de Althusser a uma das figuras mais importantes da psicanálise francesa da atualidade. Como professor do Departamento de Psicanálise na Paris VIII, é um dos principais responsáveis pela transmissão acadêmica do lacanismo: o curso anual que ministra, o Seminário da Orientação Lacaniana, recebe *membros* de todas as *Escolas*, e a leitura das publicações desse *Seminários*, como eu já disse, torna-se uma das principais atividades de ensino dispensada por elas. Além disso, é editor da *Champ Freudien*, coleção de obras de Lacan e de lacanianos da AMP publicada pela Éditions du Seuil.

Miller afirma que a transcrição dos *seminários* de Lacan consiste em um trabalho de decifração, que os pontua e insere complementações de forma a torná-los acessíveis ao público — e que, com isso, assume que não há garantia de que qualquer um dos 26 volumes de *O seminário* seja obra exclusiva de Lacan. O texto destes traz o conteúdo de uma doutrina que, embora lacaniana, revela e dissemina a leitura milleriana.

Muitos *membros* da AMP, e mesmo pessoas que apenas frequentam suas atividades, definem Miller como aquele que facilita a compreensão da obra de Lacan: se os seus *seminários* são hoje legíveis, seria graças ao trabalho de estenografia de Miller, “*que não se limita à transcrição, mas à interpretação e organização atribuídas às falas de Lacan*”. Como explicitou Ernesto (EBP-SP),

*eu escolhi ficar no Campo Freudiano porque eu acho que tem uma qualidade imensa. Eu fui ver o Fórum [EPFCL], mas comecei a estudar o Miller e pensei: “Eu gosto desse cara”. O Miller tem uma lógica excelente, conseguiu sustentar [sua liderança] e transformou a orientação lacaniana no que é hoje. Já passou mais de dez anos da cisão, hoje nós temos uma Associação Mundial de Psicanálise muito forte no mundo inteiro, todo mundo trabalhando sob uma mesma orientação, colocou mais de dois mil analistas pra trabalhar. [...] A parte famosa é que Lacan tava dando os seminários e Miller sempre o interrogava, conversava com Lacan. Lacan,*

*num belo momento, falou: “Ao menos um aqui me entende”. Pô!, essa marca do Lacan no Miller marcou o cara pra sempre! É duro você receber do papa uma bênção, tá certo?! Ainda mais casado com a filha. [...] De uma certa maneira, deu uma millerizada nos seminários. Tem pessoas que preferem estudar no pirata, na gravação autêntica dos seminários, não querem que passem por Miller. Mas o cara ajuda demais a entender [os textos de Lacan]. Lacan escreve, às vezes, de maneira muito enigmática, e Miller da uma orientada nisso. [...] Miller veio pra São Paulo, depois pra Bahia, depois pro Rio de Janeiro, o cara trabalhou muito levando o discurso lacaniano. Antes disso havia muitos grupos dispersos. [...] Miller, depois que funda a AMP, permanece dois ou três mandatos na posição, por ele mesmo nomeada, de delegado geral, pra firmar mesmo, evitar turbulências, e depois saiu. Botou no lugar o Eric Laurent, seu braço direito, eu entendo, pra manter coesa a estrutura jovem pacas da AMP. (entrevista gravada)*

Miller se coloca na posição de divulgador e simplificador, aquele que, “*por ser o único que o compreendia*”, “se autorizou de si mesmo” a transmitir o seu entendimento da obra lacaniana como se fosse o mais legítimo. Em 1997, no prefácio que escreveu para o livro *Lacan elucidado*, ele falou de sua primeira visita ao Brasil, em 1981, e reafirmou o seu papel de decifrador do “enigma Lacan”:

*Já se conhecia Lacan no Brasil, mas não melhor que na França: apenas o suficiente para que a imagem de seu personagem não impedisse que este ou aquele de seus enunciados acenasse a um ou a outro que acertasse na mosca, e que incitasse ao deciframento. [...] Em suma, exige uma interpretação. Lacan passava por obscuro mesmo para aqueles que eram seus alunos. O enigma exige um decifrador. O que eu fui. (Miller, 1997, p.10)*

Ele faz de si um leitor canônico e canonizador, que assume o poder de saber ler e fazer-se ler, o que fica claro em afirmações como esta: “*Los que imaginan que Lacan me hizo su heredero en psicoanálisis, se equivocan [...] en cierta manera, yo mismo me elegí*” (Miller, 2011, p.9). Posiciona-se como leitor legítimo e único entendedor, capaz da boa, correta e fiel leitura da obra de Lacan. Capacidade que, segundo ele, o próprio Lacan reconheceu<sup>77</sup>.

Na EOL e na EBP-SP, no que pude acompanhar, trata-se da transmissão de um Lacan revisitado por Miller. Assim, em troca do “*deciframento*” que Miller, como líder, faz para a *comunidade analítica*, possibilitando o entendimento de obra tão complexa e hermética, seus seguidores lhe devem devoção obstinada, aceitando os seus direcionamentos e interpretações teóricas, e empregando conceitos e ideias criados por ele em sua prática clínica, sem crítica ou

---

<sup>77</sup> Miller se refere, de maneira recorrente, ao aforismo “*Aquele que me interroga sabe também me ler*”, que Lacan teria proferido em um de seus *seminários* diante de uma pergunta que aquele lhe dirigiu. Isso é muito repetido entre os *membros* da AMP como modo de exaltação da liderança milleriana.

problematização. É como se, em troca de sua orientação e *elucidação*, os *membros* devessem citar e referenciar constantemente seus postulados.

Para além de executores testamentários, o casal Miller posiciona-se, e assim é reconhecido por seus seguidores, como “*guardião da obra de Lacan*”, responsável pelo controle do acesso a ela, e em sua cruzada colonizadora pelo mundo dissemina não a psicanálise produzida por Lacan, mas a sua leitura e interpretação desta. Com a criação dos ICFs, o casal levou o ensino da psicanálise lacaniana a diversos países, inclusive a alguns onde era ignorada ou proibida (Cuba e países da Europa Oriental, por exemplo). Em 2005, em entrevista concedida à Associação de Psicólogos Freudianos, de Paris, Judith Miller (2002) falou do movimento de “*reconquista do Campo Freudiano*” como ação iniciada pelo próprio Lacan, movimento cujo objetivo é levar a psicanálise lacaniana a países em que ela ainda é ausente; e afirmou que já havia avanços do *Campo Freudiano* em países como Albânia, Bulgária, Irã, Israel, Letônia, Rússia e Ucrânia, e os próximos desafios eram a expansão para a África, a Oceania e a China<sup>78</sup>.

O fato é que Miller é genro de Lacan, e não importa o que faça ou deixe de fazer, ocupa de maneira permanente essa posição e faz uso dela a seu favor. Se para os adeptos da AMP ele é um empreendedor entusiasta, para outros é um arrivista autoritário, que transformou a *orientação lacaniana* em um dogmatismo cego. Como me disse um psicanalista argentino, “*De Miller no se habla; se lo insulta o se lo adula*”. Principal responsável e agenciador de um movimento centrípeto de diversos grupos lacanianos à AMP, ele, ao mesmo tempo, é o principal responsável pelos movimentos centrífugos de lacanianos contra sua postura de liderança.

Mas sua autoridade sobre os desígnios institucionais e sobre a produção e a transmissão do saber psicanalítico não constitui uma excentricidade do movimento lacaniano: Freud e Lacan também eram centralizadores e autoritários. Quanto mais um *membro* é procurado para ser psicanalista de outros que estão *em formação*, maior seu “poder” de transmissão, calcado na autoridade e na credibilidade que lhe são depositadas de antemão. Desse modo, a relação *analista-analisante*, cerne da *formação* e transmissão da psicanálise, é também a espinha dorsal do modelo hierarquizado que permeia o movimento psicanalítico.

---

<sup>78</sup> Em 13 de fevereiro de 2013 ocorreu, na ECF, em Paris, um evento intitulado “Lacan em Pequim”, com *seminários* dedicados às traduções de Lacan para a língua chinesa. Além da fala de *membros* responsáveis pela coordenação dessas traduções, quatro jovens tradutores chineses, que vieram da China com o intuito de estudar psicanálise na Universidade Paris VIII, apresentaram suas reflexões e apontaram as dificuldades e os sucessos da transmissão da psicanálise lacaniana em solo chinês.

Consuelo (EOL) salientou esse ponto quando afirmou que as crises enfrentadas pela *Escola* lacaniana decorrem da falta de franqueza no diálogo sobre os problemas da/na instituição; tudo se passa como se não existissem conflitos, e, por outro lado, “às vezes se tem uma ideia idealizada de crise, algo que a incentiva, um pensamento um pouco de vanguarda, de subversão. E, mais importante, tem algo de muito delicado em tudo isso: é a transferência: seus analisantes são seus colegas de instituição” — e essa relação íntima entre os *membros* acaba se tornando uma “panela de pressão”.

Assim, o que particulariza o coletivo de psicanalistas são as relações institucionais permeadas por um coeficiente de intimidade muito alto, decorrente da relação *analista-analisante* travada entre os *membros*. Em meu trabalho anterior, observei que essa relação pode se replicar de maneira perturbadora fora da *sessão*, principalmente por parte dos *analisantes* (Antonio, 2010). Os *membros* acabam digerindo a realidade associativa a partir do sistema simbólico da psicanálise, tornando as relações e atitudes, bem como os acontecimentos, material passível de interpretação clínica. Exemplos: a *cisão* de uma associação psicanalítica é entendida como resultante da *ferida narcísica* de seus *membros*; as autoridades e hierarquias remetem a *transferências* e *contratransferências* entre eles; as críticas a esse modelo de *formação* referem-se a *resistências à verdade do desejo* iluminada pela psicanálise. Enfim, é como se a lógica lacaniana de inconsciente fagocitasse tudo, tornando seus agrupamentos ainda mais fechados em si mesmos.

Cibele, jovem psicanalista que eu sempre encontrava nas atividades da EBP-SP<sup>79</sup>, alertou-me que meu trabalho poderia facilmente virar um *livro* de fofocas caso tivesse acesso às histórias de brigas, conchavos, relacionamentos amorosos e de privilégios entre os *membros*. Falei que isso não era uma particularidade da EBP, que todas as “associações” são permeadas por essas formas de relacionamento entre os associados, ao que ela respondeu: “Principalmente naquelas em que essas coisas são mais escondidas”. Em sua opinião, apesar do discurso “igualitário”, paradoxalmente alinhado ao de “respeito à singularidade de cada um”, os frequentes conflitos entre os *membros* da instituição são velados, a ponto de haver

---

<sup>79</sup> Cibele tinha 30 anos e estava *em formação*. Trabalhava como psicóloga em um CAPS paulista e dividia uma sala com outro psicanalista, onde fazia seus atendimentos clínicos. Era *analisante* de um *membro* da EBP-SP, participante de seus *cartéis* e frequentadora assídua das suas atividades. Eu a conheci em uma dessas atividades, e nos tornamos bem próximas. Ela se interessava por antropologia, principalmente por Lévi-Strauss e Viveiros de Castro, de modo que estabelecíamos trocas produtivas; e não escondia o objetivo de tornar-se, um dia, *membro* da *Escola*, o que a levava a querer estreitar laços com esta, o que fazia por meio da apresentação de trabalhos e do auxílio na organização de eventos (caso das Jornadas da EBP-SP). Cibele tinha clareza da forma como se dão as relações nas *Escolas*, dos códigos morais e hierárquicos que as permeiam. Por ter sido minha interlocutora e por sua amizade ao longo do período de campo em São Paulo, foi muito importante para o meu trabalho, o que será possível observar nas várias referências que faço a ela nesta tese.



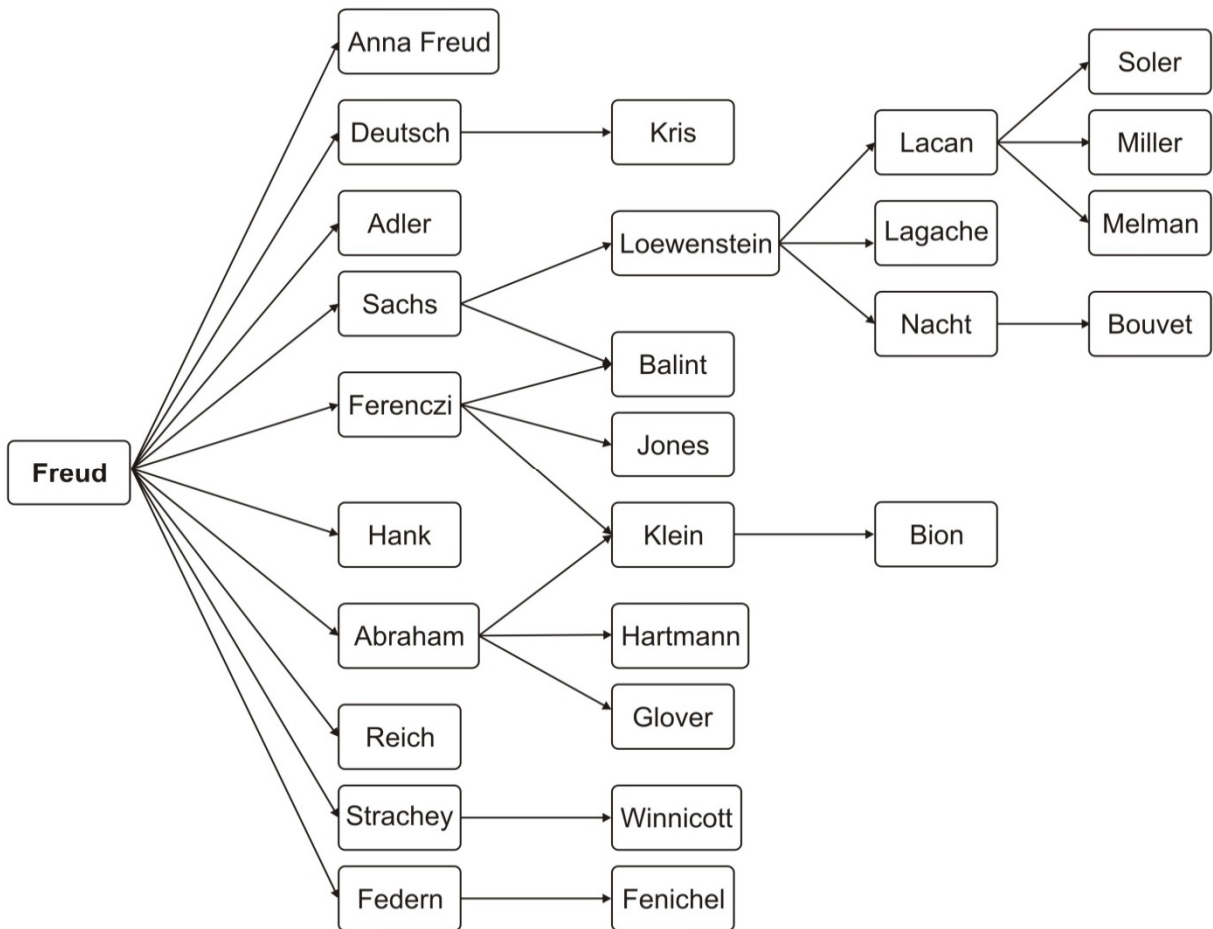
um pacto de silêncio: todos sabem o que acontece, mas ninguém fala abertamente, daí as fofocas que povoam os intervalos para o café e o cigarro nos eventos da *Escola*.

Além disso, nas associações psicanalíticas um *analista* se coloca como mestre transmissor de um saber ao *analista em formação*, a ponto de capacitá-lo ao exercício da psicanálise, e essa relação é significada através do recurso a um “esquema geracional” adotado para significar a história do movimento psicanalítico e as relações institucionais cotidianas, compreendidas a partir de um quadro genealógico organizado de acordo com um jogo de troca de influências marcado pela relação *analista-analisante*<sup>80</sup>. No movimento psicanalítico de um modo geral, a *primeira geração* costuma ser marcada por aqueles psicanalistas que fizeram *análise* com Freud e/ou que trabalharam com ele no desenvolvimento da terapêutica; na *segunda geração* estão os *formados em análise* por esses “primeiros psicanalistas”, e aí por diante. Fazendo uso do esquema traçado por Checchia (2012, p.95), apresentado a seguir, a *primeira geração* é composta por Anna Freud, Deutsch, Adler, Sachs, Ferenczi, Hank, Abraham, Reich, Strachey, e Federn; a *segunda*, por Kris, Loewenstein, Balint, Jones, Klein, Hartmann, Glover, Winnicott e Fenichel; e a *terceira*, por Lacan, Lagache, Nacht e Bion. Ao seu esquema, acrescentei os três principais segmentos geracionais que partem de Lacan: Soler (Escola de Psicanálise Fóruns do Campo Lacaniano), Miller (Associação Mundial de Psicanálise) e Melman (Associação Lacaniana Internacional)<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> A historiadora Elisabeth Roudinesco, em seus dois volumes da *História da psicanálise na França*, partiu desse esquema “genealógico” traçado pelos psicanalistas para estabelecer a linha de sua perspectiva histórica do movimento.

<sup>81</sup> Charles Melman foi colaborador de Lacan e, inclusive, o ajudou na fundação da EFP. Em 1982, criou a Associação Freudiana Internacional (AFI), que mais tarde passou a se chamar Associação Lacaniana Internacional. Segundo Selma, uma das primeiras *cisões* na linha lacaniana se deu entre Jacques-Alain Miller e Charles Melman, em 1980, quando o primeiro surgiu com uma carta, supostamente assinada por Lacan, designando-o como o responsável por toda a sua obra, publicação e transcrição dos seminários, além de designar-lhe a direção da Causa Freudiana (CF). Melman, na época *analista* de Miller, quebrou o *sigilo de análise* e denunciou a falsidade da carta de Lacan, que teria sido forjada por Miller. Este processou Melman, e o processo se arrastou por anos, na França. Tal episódio culminou com a debandada de outros psicanalistas, caso de Jenny Aubry, Françoise Dolto, Pierre Legendre e Moustapha Safouan, que, além desse fato, acusavam Miller de retomar os títulos, grades e hierarquias institucionais já denunciados e desprezados pelo próprio Lacan. Foi com a intenção de criar um espaço para a transmissão de uma psicanálise freud-lacaniana que agregasse os “não millerianos” que Melman fundou a ALI.



O fato para o qual eu quero chamar a atenção, aqui, é que esse “organograma geracional” constitui imagem articulada pelos *membros* da *comunidade analítica* para designar sua própria experiência institucional, na qual colocam Lacan na mesma posição estrutural de Freud, como um núcleo que irradia outras linhas e segmentações. Por exemplo, não raro, em conversas com *membros*, quando eles mencionavam algum psicanalista, completavam com “*ele fez/faz análise com fulano*”, “*Fulano fez análise com Lacan*”, “*Fulano fez análise com Miller*”. Esse recurso classificatório indica que a escolha do *analista* com quem se faz a *formação* não se dá apenas de forma arbitrária e subjetiva, mas também de forma objetiva, racionalizada de acordo com o “tronco familiar” com o qual se quer ser identificado e do qual se quer fazer parte.

Tal aspecto foi observado principalmente na Argentina: os *membros* da EOL que me falavam com quem estavam em *análise*, o faziam porque, de alguma maneira, acreditavam ser signo de prestígio a posição do seu *analista* dentro dessa “árvore genealógica” profissional, pois grande parte se referia a *analistas* de renome na *comunidade*, que fizeram *análise* com Lacan. Quanto mais próximo um psicanalista estiver de um segmento de relações diretas com Lacan, maior respeitabilidade e autenticidade são conferidas à sua formação. O mesmo

observei na EBP-SP com quem (ainda) não era *membro*: fazer *análise* com um psicanalista de grande destaque institucional é o caminho ideal para o que se considera a boa *formação* e futura admissão à *Escola*. Esse recurso é acionado para conferir identidade profissional porque agrega status e prestígio à *formação* recebida, um modo de classificação do tipo: “Digas-me com quem fazes *análise* e eu te direi que tipo de *analista* és”. Nessa perspectiva, observa-se de que maneira a figura do mestre/*analista* engloba a própria *singularidade* do discípulo/*analisante*, uma vez que a valoração da *formação* deste depende da referência àquele.

O esquema geracional é, portanto, vetor das forças centrípetas e centrífugas que permeiam a “política de vizinhança entre os psicanalistas” (Checchia, 2012, p.94), a troca de influências entre mestres/*analistas* e discípulos/*analisantes*, e se soma à percepção da história em termos de segmentação e de alianças. Como coloca Goldman (2001, p.85), a segmentaridade é um mecanismo universal, já que “não consiste na divisão de uma suposta unidade primeira em entidades discretas, mas na conversão de multiplicidades em segmentos, ou seja, em unidades simultaneamente divisíveis e unificáveis”. A trajetória do movimento lacaniano expressa como a *formação de analistas* propicia a segmentação interna em pequenos agrupamentos. Mas estes não são concebidos como partes reduzidas a um todo centralizador: cada unidade carrega uma totalidade em si, na medida em que incorpora a centralização significativa marcada pela (oni)presença simbólica de Freud, Lacan, Miller, Soler, Melman, Forbes, etc. Nesse contexto, importa observar como essas unidades se organizam de forma metonímica, no sentido de que as relações hierárquicas se ramificam e se redistribuem por redes de conexões intra e extrainstitucional.

Partir de uma noção de complementaridade entre segmentação e centralidade, pensando a segmentação não como eliminação da unificação e centralização institucionais, mas como fato que aciona, justamente, a replicação desse modelo em diversos níveis, me permitiu tornar inteligíveis os diferentes segmentos psicanalíticos e entender as chefias e *cisões* que lhes são decorrentes. Falando sobre a forma como funcionava a *Escola* de Lacan, Castel (1978, p.127) explica que

Numa tal organização de tipo arcaico (corporação), o maior crédito possível é dado, no recrutamento [de membros], às motivações pessoais do sujeito, à sua adesão sem reservas aos princípios fundadores da doutrina e a seu devotamento à “causa”. Os procedimentos formais são reduzidos ao mínimo, contentando-se essencialmente em consagrar por acordo recíproco e quase tácito um processo de auto-engendramento, ou por auto-reprodução do modelo personalizado na figura do mestre. A relação de poder e as características objetivas de uma hierarquia são mascaradas pela eletividade

de uma escolha recíproca. Nesta estrutura, as diferenças entre o aprendiz e o mestre reduzem-se, em última análise, a uma defasagem temporal, o aprendiz estando destinado a herdar integralmente as prerrogativas de seu iniciador [...]. A clientela é recrutada na base de uma rede de relações pessoais. A fidelidade ao mestre prolonga-se na fidelidade a um grupo (“sociedade”) cuja vinculação e reputação garantem evitar o desemprego.

Mesmo os interlocutores afirmando que a *Escola* possui *dispositivos* para burlar o surgimento de hierarquias, caso da instauração da assembleia geral com voto paritário para todos os *membros*, o fato é que tais *dispositivos* não anulam a centralização de autoridade e poder. Contraditoriamente, eles não suspendem a desigualdade de condições, de tratamento e dos privilégios de certos *membros* em relação a outros. Cada *analista* formado nesse sistema exprime o conjunto desse sistema, carrega a totalidade dos privilégios e da autoridade que a instituição delega a seus associados.

A figura de um líder/mestre centralizador, encarnada por Miller, é replicada e desdobrada nas figuras de presidente, diretor, conselheiro, etc., tanto no âmbito da AMP quanto no das *Escolas*. A liderança e a autoridade daquele só se constituíram e se mantêm pelo trabalho das autoridades locais no manejo de seu reconhecimento e devoção, o que caracteriza um “coronelismo milleriano”, que se dá pela propagação do seu nome e do seu poder através dos títulos e cargos diretivos distribuídos a seus aliados mais próximos. Na experiência institucional da *Escola*, embora a coletividade esteja voltada para um centro que organiza e coordena todas as redes associativas, há princípios de segmentaridade em que lideranças podem ser construídas de maneira difusa, dada a particularidade dos mecanismos de transmissão do saber psicanalítico, pautada na relação *analista-mestre/analisante-discípulo*. A ligação entre a AMP, as *Escolas*, suas seções e os ICFs obedece à ordenação da burocracia institucional, de modo que uma rede vai sendo sucessivamente tecida a partir de um núcleo central, assumido pelo casal Miller e um restrito grupo de privilegiados — centralidade que não anula a possibilidade de segmentação das lideranças, o que torna o risco de *cisões* algo *latente*.

Com esse breve histórico do movimento institucional lacaniano, minha intenção foi mostrar como o aparecimento de figuras de liderança é fenômeno inerente às instituições psicanalíticas, marcadas tanto pela centralização doutrinária em associações internacionais quanto pela segmentação da autoridade sobre a *formação* em âmbito local. Pode-se dizer, inclusive, que são os conflitos e separações que produzem e distinguem múltiplas lideranças internas, através das relações travadas entre psicanalistas/professores/mestres e seus *analistas/alunos/discípulos*. As *cisões* constituem o traço de encadeamento da história das

instituições de psicanálise dentro da mesma lógica hierárquica de privilégios que organiza a *formação* de psicanalistas. Tudo se passa como se as *rivalidades*, alianças e filiações constantes fizessem parte do idioma político que envolve, ao mesmo tempo, relações animadas por forças centrípetas e centrífugas entre os associados. A coexistência de centralização e segmentação de lideranças que percorre a organização das instituições de psicanálise, descrita neste capítulo, servirá de base para a reflexão desenvolvida no próximo capítulo sobre o modo como se estabelece a organização hierárquica no âmbito das *Escolas* lacanianas observadas, que associa noções de maestria, prestígio e sacrifício na orientação das relações e posições dos *membros* na *comunidade analítica*.

### CAPÍTULO 3

#### A ESCOLA DE PSICANÁLISE E SEUS DISPOSITIVOS INSTITUCIONAIS

“[o termo Escola] deve ser tomado no sentido de que, em tempos antigos, significava certos lugares de refúgio, ou bases de operação contra o que já então se podia chamar de mal-estar na civilização.”

Jacques Lacan

A EBP tem sua sede em uma sala comercial, no nono andar de um edifício em Pinheiros, na zona oeste de São Paulo. Logo na entrada se visualiza a mesa do jovem secretário, Anselmo, que divide o espaço, por meio de uma divisória de vidro, com a biblioteca, que conta com duas estantes, uma em cada parede (uma em frente da outra), e duas mesas retangulares, no centro, para a consulta ao acervo; ao lado, há uma sala menor, com armários de arquivos, uma mesa e um sofá, e sobre este, na parede, um pôster enorme estampa a foto de Lacan. Anselmo, gentil e solícito (mas muito reservado), é quem cuida da sua organização. Não é psicanalista, estudante de psicologia, *analisante* ou coisa assim (disse nunca ter pensado em seguir essa profissão); sua função, diz ele, é zelar pela sede, organizar assuntos burocráticos e auxiliar nos preparativos de eventos e dos *seminários* semanais da *Escola*. Estes são abertos ao público e realizados na sala de conferências do edifício, no andar térreo.

Frequentei assiduamente a biblioteca da EBP-SP durante o primeiro semestre de 2011. Meu objetivo era, além da consulta ao acervo, observar o seu cotidiano — este, por sinal, pouco movimentado: várias tardes ficávamos apenas eu e Anselmo, em um silêncio mortal; o dia mais movimentado foi um em que duas psicanalistas, alunas de algum ICF, apareceram para tirar xerox de um texto publicado em um antigo número da *Opção Lacaniana*, mas a agitação foi rápida: entraram, pediram a Anselmo a publicação, solicitaram a sua retirada para tirar xerox e, minutos depois, voltaram para devolvê-la. Uma vez, perguntei a ele se era sempre tranquilo o movimento, e sua resposta foi “sim”, e que, às vezes, alguém da diretoria aparecia para passar instruções, ou algum psicanalista vinha consultar o acervo. A circulação de pessoas também é limitada pela própria organização da *Escola*, já que a biblioteca fica aberta ao público só duas vezes por semana, e uma delas só até as 16 horas; além disso, cada ICF tem sua própria biblioteca com salas de estudo, o que torna a sede da EBP-SP um local mais administrativo do que um espaço de congregação de *membros* e afins. Conversei com muitas pessoas que, mesmo sendo participantes dos seus eventos ou de cursos dos ICFs,

nunca subiram ao nono andar para conhecê-la, caso de uma psicanalista frequentadora dos *seminários* semanais: “*Nunca fui, acredita?! Faz uns três anos que frequento a Escola, mas nunca fui sequer à biblioteca, e você, que começou a frequentar agora, já conhece!*”.

Esses *seminários* ocorrem às quartas-feiras à noite. Os *membros* responsáveis por eles são revezados a cada semana, e são integrantes da diretoria ou do conselho deliberativo da EBP-SP, e por isso há a designação Seminário da Diretoria ou Seminário do Conselho. É comum que sejam dedicados à leitura de um *seminário* de Lacan ou à transmissão do último proferido por Miller na Paris VIII. Vez ou outra, um *membro* é convidado para falar sobre algum assunto específico, ou para as chamadas *preparatórias*: apresentações referentes a temáticas de algum evento que será realizado, como o congresso da AMP ou o Encontro Brasileiro do Campo Freudiano.

Habituada à pouca movimentação de pessoas na sede da EBP-SP, em março de 2012, em Buenos Aires, fui conhecer a sede da EOL, que fica na rua Callao, perto da Avenida Santa Fé, no quinto andar de um edifício em estilo clássico francês. Ao chegar fui surpreendida com um espaço amplo, repleto de salas, e pelo movimento intenso de pessoas e atividades (que se mantém ao longo de todo o dia). Logo que se entra, visualiza-se uma sala ampla, com portas de madeira, dessas que se abrem em duas folhas, cujos vidros permitem avistar o espaço onde são realizados alguns *seminários*, conferências noturnas e aulas do ICdeBA; seguindo à esquerda, no corredor, chega-se a uma ampla recepção, com sofás e uma lareira; em frente à lareira está a sala da secretaria, com várias mesas e, no mínimo, quatro funcionários; ao lado da secretaria, um outro corredor, com muitas portas, algumas de salas de aula, leva à biblioteca, que contém várias estantes de livros, três computadores e um funcionário para auxiliar na consulta ao acervo.

Se na sede EBP-SP a atividade se restringia aos *seminários* proferidos uma vez por semana por integrantes das suas camadas diretivas, na EOL, todos os dias, em diversos horários, de manhã à noite, ocorrem os chamados *seminários diurnos*. Estes mais parecem grupos de estudo, já que têm frequência semanal, quinzenal ou mensal, com duração que varia de um semestre a um ano, todos gratuitos e abertos. Ao longo do primeiro semestre de 2012, havia cerca de trinta que ocorriam simultaneamente durante a semana, cada qual coordenado por um ou dois *membros*. Também havia as *Noches de la Escuela*, atividades ocasionais sobre diferentes temáticas. Além disso, a sede da EOL e a do ICdeBA ficam no mesmo lugar, o que favorece a movimentação acentuada no espaço.

A solidão desconcertante em que permanecia na EBP-SP foi o oposto de minha experiência na EOL. Nesta me sentia mais à vontade, pois o contexto me remetia a uma

universidade, com estudantes em toda parte, conversas de corredor, biblioteca cheia e salas de aula. Circulei por vários *seminários diurnos*, fui às Noches de la Escuela, assisti a um grupo de estudo organizado pelo ICdeBA sobre filosofia e psicanálise a convite de um *membro*, e frequentei assiduamente a biblioteca. Pude acompanhar e observar o intenso trabalho de *ensino* que a instituição oferece, e que conta com a participação ativa de muitos *membros*. Como me explicou Consuelo (EOL), “*a responsabilidade de transmitir a psicanálise lacaniana através do ensino*” é assumida por vários deles — assim, *a instituição* parece cumprir à risca a proposta de Lacan, para quem cada *membro* seria livre para *transmitir* e ensinar no âmbito da *Escola*, “*por sua própria conta e risco*” (Lacan, 2003b, p.243).

A EOL tem quatro seções, mas a diretoria se concentra na sede, em Buenos Aires, diferente da EBP, cuja diretoria se reveza entre as diferentes seções, mas, ainda assim, não há seção da EBP que apresente o volume de atividades que observei na seção portenha. E as diferenças entre as duas não param por aí. Em novembro de 2011, a revista *Enlaces*, da EOL, foi declarada publicação de interesse cultural pelo Ministério da Cultura da Argentina. Além disso, para a organização da Jornada Anual da EOL de 2011, que comemoraria os 20 anos da instituição, ela promoveu uma conferência com Leonardo Gorostiza, então presidente da AMP, na UBA, para os 1500 estudantes do curso de psicologia. Com o aval dessa universidade, pela primeira vez o evento foi apresentado e divulgado de modo solene e oficial para além do âmbito da EOL. Tal abertura e concessão do espaço universitário para uma instituição psicanalítica foi uma celebração do reconhecimento das Jornadas como atividade de interesse cultural pelo Ministério da Cultura.

Desse modo, a instituição argentina agrega e atrai pessoas com os mais diversos interesses pela psicanálise. Conversei com muitos estudantes de graduação do curso de psicologia de diferentes universidades de Buenos Aires, que circulavam por vários *seminários diurnos* com a intenção de completar a formação; também vi homens e mulheres aposentados frequentando-os, seja porque eram *analistas*, seja porque os consideravam uma atividade que os mantinha ativos e ocupados. Participei de um *seminário* com duas psicanalistas colombianas e uma brasileira, que foram à Argentina fazer o curso de *formação* (mestrado) do ICdeBA, pois acreditavam que a EOL era “*a melhor instituição de psicanálise da América Latina*”. Eu sempre era solicitada a me apresentar nos *seminários diurnos*, o que via como oportunidade para expor minha condição de pesquisadora, e isso suscitava o interesse de muitas pessoas, que vinham conversar comigo sobre a *formação* ou para perguntar sobre a EBP, interesse raramente demonstrado no contexto paulistano.



Os *seminários*, tanto na EBP quanto na EOL, por serem abertos e gratuitos, fazem jus à proposta de democratização e ampla transmissão da psicanálise lacaniana, mantendo a tradição iniciada por Lacan. Outro canal de transmissão e ensino que favorece a ligação entre o ambiente interno e o externo à *Escola* é o *dispositivo do cartel*. Este é muito valorizado tanto na *Escola* brasileira quanto na argentina, e é um dos principais *dispositivos* criados por Lacan para diferenciar a *formação* dispensada por sua instituição em relação à da IPA.

Como mencionei anteriormente, Lacan anunciou sua criação no Ato de Fundação da EFP. Essa modalidade de ensino e (re)produção de conhecimento foi baseada, segundo ele, na elaboração freudiana sobre *fenômenos de grupo* apresentada em *Psicologia das massas e análise do eu*, e na experiência dos psicanalistas britânicos Wilfred Bion e John Rickman, que, ao longo da Segunda Guerra Mundial, desenvolveram uma modalidade específica de aplicação terapêutica em um hospital psiquiátrico inglês<sup>82</sup> (Lacan, 2003a). A ideia era propiciar um ambiente de estudo compartilhado, mas sem a submissão a um mestre, sendo cada integrante responsável por sua produção intelectual decorrente dessa experiência. O *cartel* é o único *dispositivo* defendido pela unanimidade dos meus interlocutores, e está presente nas mais diversas instituições lacanianas, mesmo as que não seguem o modelo *Escola*. Basicamente, consiste em um grupo composto por quatro pessoas voltadas a estudar um tema específico, e dele pode participar tanto aquele que pratica a psicanálise como aquele que apenas quer estudá-la, *membro* ou *não membro*. Os quatro *cartelizantes* — como são chamados os seus integrantes — se escolhem para trabalhar em conjunto, ou uma pessoa abre um *cartel* sobre um tema e o anuncia<sup>83</sup>, procurando os outros integrantes. Com o grupo completo, faz-se a escolha do *Mais-Um*, que deve ser um dos *membro* da *Escola* e coordenará os trabalhos.

O *cartel* deve durar dois anos, e as reuniões são realizadas em ritmo decidido pelos *cartelizantes*. Funciona como um grupo de estudo, embora os interlocutores afirmem que é totalmente inverso a esse modelo, já que o trabalho produzido não é coletivo, mas individual, quer dizer, o saber produzido por um *cartel* é “o produto próprio de cada um”: cada um

---

<sup>82</sup> Em 1939, Bion e Rickman decidiram tornar eficazes delinquentes e pacientes psiquiátricos empregados na retaguarda de diversos trabalhos durante a guerra: agruparam os pacientes, separando-os dos delinquentes, mais afeitos ao combate. Com isso, as unidades não sofriam, de um lado, *neurotizações* decorrentes do contato com sujeitos perturbados psicicamente, e estes se tornaram mais eficazes na medida em que eram reconhecidos como úteis e organizados de maneira autônoma. Separados em grupos distintos, cada unidade definia por conta própria o objeto de seu trabalho, sob a orientação de um terapeuta que os apoiava, mas sem ocupar a liderança. Tal organização funcionou e otimizou os trabalhos de guerra na Inglaterra, e até hoje é modelo na organização de exércitos.

<sup>83</sup> No *site* da EBP-SP, por exemplo, existe um espaço chamado Procura-se Cartel, em que pessoas interessadas podem visualizar *cartéis* abertos ou anunciar um tema a ser trabalhado.

decide como quer desenvolver e o que quer desenvolver sobre o tema do *cartel*, se vai escrever um texto e publicá-lo em uma revista da *Escola*, se vai apresentá-lo na anual Jornada de Cartéis ou não fazer nada disso.

Durante a pesquisa de campo, tive a oportunidade de conversar com as então diretoras de cartel da EBP-SP e da EOL. O fácil acesso que tive a elas — o que não aconteceu com outros cargos da diretoria dessas *Escolas* — pode ser justificado por uma característica do *dispositivo*, que é fazer a mediação entre o “dentro” e o “fora” da instituição. Ele é pensado, pelos interlocutores, como o que conecta *não membros* aos mecanismos institucionais de transmissão da teoria lacaniana, e de maneira mais democrática que a mera composição da plateia nas atividades e *seminários abertos*.

Carmen, diretora de cartéis da EOL, disse que Lacan inventou o *cartel* como um “*exercício político de distribuição de conhecimento*”, no sentido de que é um coletivo que produz conhecimento sem uma figura detentora do saber: “*A questão de Lacan era: como organizar um ensino onde se regule a obscenidade da liderança? Assim, criou a lógica do cartel, que é uma lógica do juntos mas separados, cada um chega à sua conclusão*”. O interessante do *cartel*, em seu ponto de vista, é que, por se tratar de uma produção individual, atrai muitos *não membros*, pessoas que não querem maior aproximação com a *Escola*. Ela salientou que havia mais *não membros* do que *membros* participando de *cartéis* na EOL, e que o mais importante é o que se costuma chamar de *permutação*, ou o caráter temporário do agrupamento, pois isso retira a exigência de uma totalização ou conclusão do saber produzido em cada *cartel*: “*O saber não se completa nunca, não finaliza, não acaba, sempre fica um resto, como na análise, e é isso que ensina o cartel: não se pode saber tudo. Formação psicanalítica é isso, fazer diferença a um academicismo do saber*”.

Verônica, diretora de cartéis da EBP-SP, explicou que a função de um diretor de cartéis é organizá-los, fazer a mediação entre quem os procura e quem os oferece; indicar o *Mais-Um* para os *cartéis* que não tenham uma escolha definida; além de organizar a Jornada de Cartéis. No dia da nossa conversa, na sede da EBP-SP, ela estava bastante ocupada, pois os integrantes de um *cartel* no qual era o *Mais-Um* tinham acabado de chegar para uma reunião. Disse-me que era o *Mais-Um* de outros quatro *cartéis*, e que essa “acumulação” se devia à sua posição de diretora do setor. No final da conversa, convidou-me para a Jornada que aconteceria em duas semanas, onde eu poderia observar a apresentação de alguns participantes.

A Jornada ocorreu no primeiro sábado de abril de 2011, na mesma sala de conferência em que ocorrem os *seminários* semanais, e, ao longo do dia foram apresentados os trabalhos

produzidos pelos *cartelizantes*. Em sua conferência de abertura, Verônica, em uma alusão ao *inconsciente a céu aberto* que caracteriza o psiquismo dos psicóticos, explicou: “Na Jornada de Cartéis, os saberes produzidos são postos a céu aberto”. A “liberdade” dos *cartelizantes* em apresentar ou não um trabalho, e sua organização, que *subverte a lógica dos grupos de estudo*, foi enfatizada repetidas vezes durante a Jornada, em diferentes versões da afirmação “o cartel visa o produto próprio de cada um”. A recorrência dessa afirmação pode ser pensada como modo de salientar as noções de *singularidade* e “não liderança” no agrupamento, aspectos que os interlocutores se esforçavam para associar ao que chamavam de *experiência de Escola*, cuja base estaria na ideia de que cada sujeito é responsável por sua própria *formação e autorização como analista*. Mas a contradição está na figura do *Mais-Um*. Este deve, necessariamente, ser *membro da Escola*, exigência que já o distingue dos demais integrantes, e, embora afirmem que sua postura não é de liderança, grande parte dos *cartelizantes* iniciou sua apresentação com agradecimentos à orientação e coordenação do trabalho feitas por ele, e muito se falou da sua função de *provocador*, que incita a discussão, organiza os encontros, estimula o *trabalho de cada um*, significações também empregadas pelos interlocutores para se referirem à posição do *analista na sessão* (“*provoca o analisante para fazer emergir o inconsciente*”; “*aquele que faz a mediação entre o sujeito e o saber sobre si mesmo*”). Ao colocar o *Mais-Um* em posição simétrica à do *analista*, estão afirmando que tanto um quanto o outro estão em uma posição de detentor de um saber a mais, autorizados a direcionar os trabalhos e o tratamento, mas que devem manter postura de resiliência, sustentar o engodo de um *saber suposto* depositado pelos *cartelizante e analisantes*.

A Jornada estava composta de mesas temáticas nas quais havia um coordenador e quatro *cartelizantes*, cada um de um *cartel* diferente, e as apresentações eram rápidas, cerca de dez minutos para cada um. A valorização da apresentação não está na posição de “neutralidade” e/ou distanciamento com que se desenvolve e se apresenta o trabalho, mas na subjetivação da teoria, no sentido literal da “impressão pessoal” sobre determinado tema, conceito ou incidência clínica. O paradoxo é que os “pensamentos” e “leituras” *singulares* eram completamente enquadrados nos termos e citações de obras de Lacan, Miller e outros *membros* ilustres da AMP. É como se os adeptos desse modelo institucional acreditassem estar, de fato, produzindo algo próprio, “singular”, quando, na verdade, repetem, como ventríloquos, discursos e leituras que lhes são imputados por figuras de liderança. Poder-se-ia dizer que se trata de certa insegurança em apresentar um trabalho próprio, sendo a referência textual uma proteção, mas o fato é que, como observei em todos os eventos da EBP-SP e da

EOL, os trabalhos apresentados, de *membros* ou *não membros*, não eram questionados ou criticados — ao contrário, havia sempre a aceitação ampla e consensual do que foi dito, justamente por se limitarem à repetição de conceitos presentes nos textos lacano-millerianos. Voltarei a esse aspecto mais adiante.

Cibele era adepta dos *cartéis*, sempre fazia parte de algum; produzia trabalhos e os apresentava nas Jornadas de Cartéis da EBP-SP. A última vez que nos encontramos, em um *seminário*, ela estava convidando outros psicanalistas para compor um novo *cartel*. Em seu entendimento, este é um mecanismo primoroso de aprofundamento teórico, de compartilhamento da experiência clínica e de estudo de Lacan, e de conexão com a *Escola*, como uma plataforma de estabelecimento de contatos, um meio de alcançar a visibilidade dos *membros*, fazer-se presente para, futuramente, quem sabe?, ser admitida como integrante da *comunidade*. Para ela, a participação em *cartéis* tinha a conotação de “porta de entrada” à instituição. Já Fabiana — psicanalista não tão jovem quanto Cibele e também adepta do *cartel* — entendia a ligação que o *dispositivo* possibilita com a instituição como “linha de fuga”; sua vantagem estava em poder estudar, produzir conhecimento, compartilhar experiências clínicas sem ter que estabelecer vínculo formal com aquela: “*eu aproveito só o que tem de melhor em uma instituição de psicanálise, que é o estudo, sem precisar ficar me inteirando das querelas, brigas, conchavos, fofocas*”. Ela insistia para que eu participasse de um *cartel*, para facilitar minha leitura de Lacan: “*Procura um grupo legal, sem muitos membros, com um Mais-Um gente fina. Você vai ver, é superlegal, e vai te ajudar bastante compartilhar dúvidas e incompreensões [risos]*”<sup>84</sup>.

Percebe-se que o *dispositivo* não faz barreira, está mais para uma membrana porosa: quem está fora e quer entrar, aproxima-se e estreita laços com *membros*; quem não quer vínculo, pode participar sem correr o risco de ser englobado pela máquina institucional. Essa ambiguidade do *cartel*, que serve ao mesmo tempo como aproximação e afastamento da instituição, pode ter sido a intenção original de Lacan, já que ele o criou logo no início de sua *Escola*, quando acabara de ser expulso da IPA, e tinha em mente críticas severas ao seu modelo restritivo. E, de fato, ao menos no que tange ao livre acesso à teoria lacaniana, as

---

<sup>84</sup> Fabiana chegou a me colocar em contato com uma estudante de pós-graduação em Linguística da PUC-SP, que também estava iniciando a leitura de Lacan e não era psicanalista, e, portanto, casava bem com a proposta de um *cartel* para iniciantes. Infelizmente, não conseguimos arrumar outros três interessados em compor o grupo. Tentei, ainda em 2011, participar de outro *cartel*, cuja temática era *formação de analistas*, mas, logo no seu início, duas participantes tiveram que se ausentar, e mesmo com a proposta de encontros quinzenais e pela internet, o grupo acabou desistindo. Fabiana disse que é comum grupos que se reúnem mais pela internet do que de maneira presencial, pela falta de tempo dos integrantes, e que eu dei “*azar*”, pois não é comum um *cartel* se desintegrar por conta da ausência de algum integrante.

*Escolas*, hoje, ao manter *dispositivos* como os *seminários* e o *cartel*, seguem fiéis aos seus ideais democráticos de transmissão e acesso a sua leitura da psicanálise.

### 3.1 Organização Institucional

A adequação a certos padrões burocrático-jurídicos exigida pelo Estado é um dos mecanismos de regulamentação das associações psicanalíticas, as quais devem estar de acordo com o regimento estatal no qual se inserem. A AMP é regida pelo direito francês; é uma associação sem fins lucrativos e seus *sócios*, de diferentes nacionalidades, são os *membros* das oito *Escolas* a ela associadas. Seu estatuto prevê uma estrutura administrativa composta pela Assembleia Geral, integrada por todos os *membros*; o Conselho Geral, composto por dezesseis membros eleitos por quatro anos, oito deles representantes das *Escolas* filiadas, escolhidos em cada uma delas de acordo com suas respectivas regras, e oito escolhidos pela Fundação do Campo Freudiano, presidida por Judith Miller; e por um presidente, cuja função é responder pela associação, com mandato de dois anos e escolhido pelo Conselho Geral entre os seus integrantes. Na prática, a cada dois anos, no âmbito do congresso da AMP, a Assembleia Geral se reúne para votar algumas medidas, decisões, a aprovação do balanço financeiro, e se pronuncia por maioria simples, em sufrágio expresso pelos presentes com o gesto de levantar uma das mãos<sup>85</sup>.

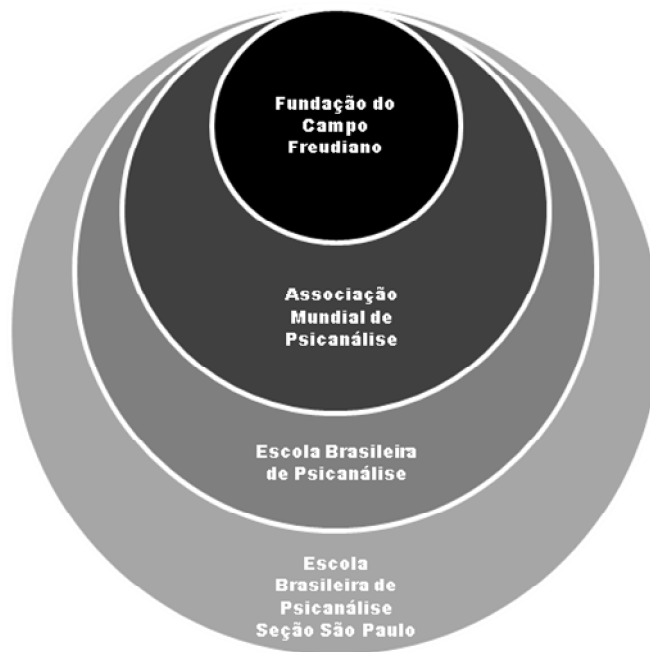
Nessa linha, a EBP, regida pelo Código Civil brasileiro, também responde como associação sem fins lucrativos, com autonomia jurídica, administrativa e financeira, e sua sede permuta a cada dois anos entre as suas seis seções (Bahia, Minas Gerais, Pernambuco, Rio de Janeiro, Santa Catarina e São Paulo). Além disso, existem sete delegações, associações com número reduzido de *membros* mas que podem vir a se tornar seções (nos estados de Goiás/Distrito Federal, Espírito Santo, Maranhão, Mato Grosso/ Mato Grosso do Sul, Paraíba, Paraná e Rio Grande do Norte). Sua estrutura compõe-se de Assembleia Geral, referente a

---

<sup>85</sup> Tive oportunidade de acompanhar a eleição do presidente da AMP para o biênio 2012-2014, ocorrida no congresso mundial, em Buenos Aires, em abril de 2012. No último dia do congresso só foi permitida a presença dos *membros*, para a realização da Assembleia Geral e a eleição daquele, mas em uma sala ao lado foi disponibilizada a sua transmissão simultânea, e qualquer participante podia acompanhá-la. A reunião contou com uma série de conferências: primeiro a da presidente da Fundação do Campo Freudiano, Judith Miller; em seguida, houve as conferências dos diretores de cada *Escola*, que apresentaram um balanço geral do que foi feito nelas. A tesoureira da AMP, depois de apresentar o balanço financeiro, perguntou à plateia: “*Os membros aqui presentes estão de acordo com o que foi apresentado?*” — e os que estavam de acordo (unanimidade) ergueram a mão. Cada *Escola* apresentou o nome de um de seus conselheiros para compor o Conselho da AMP, e após a leitura da lista dos nomes indicados, foi feita a pergunta para a Assembleia: “*Todos de acordo?*” — novamente houve a aprovação pela ampla maioria. O presidente apresentou os novos conselheiros e anunciou que durante o intervalo do almoço, estes elegeriam, entre seus integrantes, o novo presidente. Na parte da tarde, foi apresentado o escolhido, que em seguida fez sua conferência.

todos os *membros*, que têm poder de voto para a eleição de integrantes do Conselho Deliberativo, a aprovação das contas e das decisões gerais. O Conselho Deliberativo é formado por dez membros, cinco deles integrantes dos conselhos de cada seção e cinco escolhidos pela AMP; cada conselheiro tem mandato de quatro anos, e a cada dois anos metade deles é renovada, alternando membros eleitos pelas seções e membros escolhidos pela AMP. O Conselho Deliberativo elege os integrantes da Diretoria, composta por diretor geral, secretário e tesoureiro, e pelos diretores de cada seção. Nesse mesmo modelo segue cada seção. A EBP-SP, por exemplo, é composta por Assembleia Geral, Conselho Deliberativo, Diretoria e Conselho Fiscal. A Assembleia Geral aprova o balanço financeiro e elege metade dos membros do Conselho Deliberativo, o qual é composto por seis integrantes, três deles eleitos por aquela e três pelo Conselho Deliberativo da EBP. A Diretoria é composta por diretor geral, secretário, tesoureiro, diretor de cartéis e diretor de biblioteca. É o Conselho Deliberativo que elege os três primeiros; os outros dois são eleitos na Assembléia Geral, sob candidatura. A Diretoria da EBP-SP é composta por quatro membros titulares e quatro adjuntos. Ao final do mandato de dois anos, estes últimos passam a ocupar o lugar dos titulares, e quatro novos adjuntos são eleitos.

Assim, há uma replicação da hierarquia que organiza os modelos em instância internacional, nacional e local. Meus interlocutores sempre destacavam o Conselho Deliberativo como a instância mais importante da instituição, pois cabe a ele o controle, a fiscalização, a tomada de decisões e a orientação de como as *Escolas* devem ser/estar organizadas. Vale notar que todos os conselhos, da AMP, das *Escolas* e das seções, são organizados de modo que metade de seus integrantes são escolhidos pela instância institucional que esteja um grau acima. O esquema a seguir, que pode ser entendido como um cone visto de cima, busca ilustrar essa irradiação de liderança a partir de um centro controlador:



O controle de cada *Escola* está submetido à AMP, e esta responde às indicações da Fundação do Campo Freudiano. Se a metade dos membros do Conselho Deliberativo de cada *Escola* é escolhida pela AMP, é porque não é delegada à instituição nacional total autonomia referente à organização administrativa e às decisões sobre trabalhos epistemológicos e de pesquisa (os *dispositivos* como *cartel e passe*), sem falar nos processos de atribuição de títulos e admissão de novos *membros*. Essa organização burocrática permite observar alguns matizes da estrutura institucional da *Escola* lacaniana. Os *membros* não podem eleger diretamente o diretor geral da *Escola* nem o presidente da AMP, que são eleitos pelos conselheiros desta última.

Ernesto (EBP-SP) me explicou que aqueles que ocupam cargos diretivos “*são caras que vieram da base, entendeu?! Foram trabalhando, foram subindo, têm muita experiência em Escola. Eu, por exemplo, sou um membro que tem experiência de três anos de Escola, tem cara que tem experiência de mais de dez anos*”. Sua fala mostra que a valorização dos *membros* mais antigos, com mais experiência institucional, é um dos critérios para a ascensão a cargos e posições elevados. Acompanhei duas trocas de diretoria na EBP-SP: em abril de 2011 e em abril de 2013, o que quer dizer que observei três composições da diretoria e do conselho. Pude verificar que não havia troca substancial de pessoas nesses cargos: os mesmos *membros* circulavam entre eles, ora como secretários, ora como conselheiros, ora como diretores, e assim por diante. Não são as pessoas que circulam pela diretoria, esta é que circula entre um grupo específico. O mesmo se observa no conselho da AMP. Portanto, a “democracia” no âmbito institucional lacaniano tem conotação própria, com fortes elementos

“aristocráticos”, uma vez que o poder político local se restringe a um grupo de associados que já ocupam, ou ocuparam, posições de liderança.

No intervalo de almoço das Jornadas de Cartéis da EBP-SP, em 2011, duas *cartelizantes* comentavam a troca da diretoria que seria anunciada nas próximas semanas. Mesmo não sendo *membros* da *Escola*, mantinham relações estreitas com alguns deles havia algum tempo. Aproveitando os comentários que faziam, perguntei se conheciam os novos integrantes da diretoria; responderam que sim, e começaram a falar das posições que alguns já haviam ocupado na instituição (conselheiro, tesoureiro, secretário), com quem faziam *análise*, de quem eram *analistas*, de quais *membros* eram próximos, suas amizades na ECF — o que demonstrou que os integrantes dos cargos diretivos tinham certa visibilidade institucional. Quando lhes perguntei como eram as indicações dos nomes para compor a diretoria, riram, e o único comentário, feito por uma delas, foi que “*esse grupinho é antigo, a maioria viaja todo ano a Paris; é tudo uma questão de relacionamento*” — e mudaram de assunto.

Esse comentário mostra a verticalidade atualizada pelas “eleições” das lideranças institucionais. A relação estabelecida entre uma associação internacional e suas ramificações locais comporta movimento simultâneo de centralização e segmentação, ou lideranças constituídas a partir da segmentação de autoridade e poder irradiada por centros diretivos. As instâncias locais atuam como centros de ressonância e efetivação das políticas criadas nas instâncias superiores, nacionais e internacionais, de modo que o sistema institucional funciona a partir da justaposição de saberes e decisões doutrinários ditados pela hierarquia e continuamente estabilizados. Essa padronização manipulada pelo casal Miller e seus associados mais próximos tem o efeito de repetir, reiterar e manter certas matrizes que lhes são favoráveis. Mas não é só isso. A hierarquia constitui código por meio do qual os *membros* significam suas relações com a instituição e entre si, ou seja, a posição de cada integrante no quadro institucional não se restringe à ocupação ou não de cargos diretivos, porque todo *membro* é classificado de acordo com títulos diferenciais referentes a trajetória de *formação* de cada um.

### **3.1.1 As diferentes titulações**

Foi com a Proposição de 9 de Outubro de 1967, três anos depois do Ato de Fundação, que Lacan instituiu definitivamente a desigualdade entre os *membros* de sua *Escola*: apesar de afirmar que todos estariam no mesmo nível no que se refere ao trabalho de transmissão da psicanálise, nela indicou que nem todos seriam equivalentes na *formação analítica* e no



reconhecimento desta pela *Escola*. A diferenciação entre os *membros* aparece nos títulos que identificam quem é psicanalista e, portanto, possui a *garantia* institucional de sua qualificação profissional, e quem (ainda) não é.

Na classificação dos títulos vigentes atualmente, *AP* é o *analista praticante*, aquele que pratica a psicanálise, ou seja, exerce a função de psicanalista mas ainda é considerado *analista em formação*, constituindo a titulação de base da maioria dos *membros*. *AME* é o *membro* nomeado pela *comissão da garantia* (presente em algumas *Escolas* da AMP e composta por *AMEs* escolhidos por esta); sua função é reconhecer, entre os *membros*, aquele que “*deu provas de seu comprometimento com a causa e com a comunidade analítica*”. Esse “dar provas” refere-se ao trabalho dedicado à *Escola* (a participação no conselho, na diretoria; nas atividades de *formação*; publicando textos; dando *seminários*; auxiliando na organização de eventos).

O título de *AE* é solicitado pelo *membro* que acredita ter chegado ao *fim de análise* e feito a *passagem de analisante a analista*, e mostra-se disposto a *transmitir* essa experiência através do *dispositivo do passe*. Sua *passagem* é julgada por *membros* que constituem o *cartel do passe*, que lhe outorga ou não o título. A titulação tem caráter temporário, de três anos, período em que o *AE* deve “*testemunhar sobre os problemas cruciais da psicanálise frente à comunidade analítica*” apresentando-se, sempre que solicitado, em eventos da AMP e/ou de qualquer uma de suas *escolas*; decorridos os três anos, ele, automaticamente, torna-se *AME* (falarei sobre esse *dispositivo* no capítulo 5).

Segundo Alba (EBP-SP), legar ao *AE* posição temporária foi a saída encontrada por Miller para impedir que se constituísse uma “*casta de AEs dotados de superioridade ou poder dentro da comunidade*”, como já havia acontecido na EFP e que levou Lacan a dissolvê-la. Mas, ainda aqui há uma contradição básica: destituído da condição de *AE*, o *membro* recebe, automaticamente, o título de *AME*, e, além disso, a ampla exposição de si ao longo de três anos em diversos eventos e publicações institucionais faz com que o assim titulado continue a ser reconhecido como aquele que fez a *passagem de analisante a analista*, e exemplo disso é a forma usual de designação feita pelos interlocutores de um *membro* como *ex-AE*. Assim, uma vez feito o *passe*, sempre lhe é conferida distinção em relação aos outros *membros*.

A atribuição de categorias diferenciais aos integrantes atua, portanto, como ferramenta de valoração de alguns em detrimento de outros, afinal não basta querer para ocupar determinadas posições, é preciso o reconhecimento, o julgamento e a aprovação de comissões especiais, como o próprio Lacan (2003d, p.261) explicitou: “*O júri em funcionamento [na Escola] não pode abster-se de um trabalho de doutrina, para além de seu funcionamento*

como *seleccionador*”. Um *membro* da EBP-SP explicou que “a *decisão do cartel do passe não está submetida a nenhum critério fixo*”, mencionando isso como argumento a favor da *Escola*, que não opera com a padronização da condição de psicanalista. Ora, mas não são os critérios bem definidos e explícitos o que torna um julgamento menos totalitário, enviesado, e mais legítimo? A capacidade de “julgar” já implica divisão entre os que estão em posição superior e os que estão em posição inferior no quadro institucional.

Um *membro* da EOL me disse que não se pode confundir *analista* com *praticante*, assim como não se confunde *analista* com *analisante*. Isso quer dizer que a instituição reconhece como *analista* apenas aquele que chegou ao *fim de análise e/ou deu provas* de seu *comprometimento* com a *causa analítica*, reconhecimento marcado pelas nomeações de *AE* ou *AME*. O *AP* é visto como um “*funcionário do discurso analítico, que se preocupa mais com seu futuro profissional do que com o futuro da psicanálise*” — só com o tempo de *análise* ele se da conta de que a *Escola* não é um sindicato profissional, e sim uma *comunidade* de pessoas que compartilham de uma “*mesma experiência de vida*”.

Essa valorização das posições de *AE* e *AME* em detrimento da posição de *AP* expressa a restrição ao título de psicanalista reconhecido pela *Escola*. Em abril de 2014, a AMP contabilizava 1.635 *membros*, dos quais 197 eram *AMEs* e doze, *AEs*; a ECF, em seu anuário, declarava a média de 470 *membros*, dos quais 112 eram *AMEs* e seis, *AEs*; a EBP possuía 224 *membros*: 27 *AMEs* e três *AEs*; e a EOL, dos seus 535 *membros*, 87 eram *AMEs* e quatro, *AEs*<sup>86</sup>. Isso significa que, na ECF, 60% dos *membros* eram *analistas em formação*; na EBP, 65%; e na EOL, 72%. Se a *Escola* lacaniana garante à sociedade civil que apenas aqueles que nomeia como *AEs* e *AMEs* deram provas de terem concluído sua *formação* e se tornado *analistas* capacitados, então ela certifica poucos. Para se ter ideia mais clara, apenas 12% dos *membros* da AMP possuíam o reconhecimento da *formação* que suas *Escolas* dispensam. Diferente dessas associações, em que o candidato assina um termo de compromisso de que não praticará a psicanálise sem autorização institucional, a *Escola* afirma não *autorizar* ou *desautorizar* ninguém, cada candidato *se autoriza de si mesmo* à prática *analítica*. A contradição é que Lacan propõe a criação da *comissão da garantia*, instância formada por determinados *membros*, responsável pelas nomeações dos psicanalistas *garantidos* pela *Escola*, e, assim, a instituição assume o dever de reconhecer e *garantir*, àquele que considera *formado*, o título de *AME*.

---

<sup>86</sup> Esses números foram obtidos, em 15 de abril de 2014, no anuário de cada *Escola*: ECF (<http://www.causefreudienne.net/lecf/les-membres/>); EBP (<http://ebp.org.br/sobre-a-escola/anuario>); EOL ([http://www.eol.org.ar/miembros/buscar\\_my\\_a\\_inicio.asp?Sec=la\\_escuela&SubSec=anuario](http://www.eol.org.ar/miembros/buscar_my_a_inicio.asp?Sec=la_escuela&SubSec=anuario)).

Apesar da retórica lacaniana de democratização do acesso à *formação*, em contraposição à IPA, o reconhecimento e a atribuição do título de psicanalista são ainda mais restritos no seu caso, fazendo de *AMEs* e *AEs* castas tão privilegiadas quanto a dos *analistas didatas* nas associações ipeístas. Se existem *membros* responsáveis pela atribuição de títulos de psicanalista, a diferença entre a IPA e a *Escola* aparece mais como recurso retórico do que prático: mesmo que um *membro* se *autorize* psicanalista, tal condição deve ser reconhecida por esta, da mesma forma que aquela faz. O fato é ainda mais contraditório se pensarmos que a IPA *garante* à sociedade a qualidade de seus psicanalistas ao restringir o acesso à *formação*, e não ao título, o que a torna mais explícita em seus critérios e designações do que a *Escola* — esta deturpa a designação para o meio externo ao atribuir o título de *analista* a todos os seus *membros*, mesmo que não reconheça a todos como devidamente *formados*.

### 3.1.2 A seleção de membros

Em Buenos Aires, logo que cheguei a casa em que fiquei hospedada durante o trabalho de campo, fui informada por Sergio, filho do casal que administrava o local, que sua namorada era psicanalista e que “fazia formação na EOL”. Primeiro, pensei que era uma coincidência incrível; depois, com a constância com que as pessoas falavam de conhecidos, amigos ou parentes que faziam formação naquela instituição, atentei que em Buenos Aires fazer *formação* ali não é algo tão específico e restrito como é fazer na EBP-SP. Enfim, não tardou para que eu fosse apresentada a Diana, a namorada, e a primeira coisa que ela disse, depois de ouvir sobre minha pesquisa, foi que “*a formação em psicanálise é uma experiência de vida*”, no sentido de que exige grande envolvimento pessoal, e usou a si mesma como exemplo: “*ainda estou em formação*” — ela já *praticava* a psicanálise havia quase dez anos em um centro de atendimento psiquiátrico em uma cidade próxima a Buenos Aires. Salientou que, na EOL, o estudo acontece de forma totalmente diferenciada daquele “*transmitido pela ciência, pelas universidades*”, porque nela, mais que o estudo teórico da psicanálise, é fundamental a submissão à *análise* — que ela fazia havia quinze anos.

Diana fez o curso regular de *formação* pelo ICdeBA, e quando a conheci participava “*de maneira mais informal*” de alguns *seminários* na EOL. Sua *formação* teve início na graduação em psicologia, cursada na UBA, que, segundo ela, possui um grande *staff* de professores lacanianos, e escolheu a EOL por considerá-la a instituição lacaniana mais organizada de Buenos Aires. Mais interessante era que Diana demonstrava total desinteresse pelos assuntos estritamente institucionais, em manter relações com *membros* ou estreitar laços

com a *comunidade analítica*; não via muitas vantagens profissionais nesse tipo de aproximação, achava algo muito *elitizado*, em um sentido de “alienação”, como se os *membros* fossem pessoas que não conhecessem a realidade social. Segundo ela, ser *membro* era para pessoas abastadas, dado o valor da anuidade da instituição, além das viagens constantes a Paris, para fazer *análise* e participar de atividades promovidas pela AMP, prática comum aos *membros* da EOL (e também aos da EBP). Entendia que a vantagem em tornar-se *membro* estava mais ligada ao status que isso agrega do que à experiência clínica propriamente dita — afirmou que no hospital em que trabalhava, lidava com questões extremamente delicadas e complexas, que lhe exigiam “*posicionamento clínico muito avançado*”, dando a entender que havia psicanalistas que não dariam conta do trabalho que desempenhava, mas que se colocavam em posição profissional superior pelo fato de serem *membros* da *Escola*.

Diana desconhecia os conflitos existentes entre as instituições psicanalíticas lacanianas, as *cisões* que fizeram surgir outras *Escolas*; o que sabia é que “*há grupos que gostam de Miller e outros que não*”. Diana e seus amigos de *formação* — que conheci em um *seminário diurno* ao qual fomos juntas — não estavam inteirados dos motivos desses conflitos, consideravam que não passavam de querelas entre “*os que estão lá em cima*”. Sabiam pouco sobre a AMP, seus presidentes (com exceção de Judith e Jacques-Alain Miller, obviamente), e não comentavam sobre outros *membros*, quem fazia *análise* com quem — fofoca comum entre os interlocutores do contexto paulistano, cuja hierarquia carrega esse aspecto personalista. O comprometimento de Diana e seus amigos era com a psicanálise lacianiana, não com a *Escola* ou com Miller.

Conhecê-la serviu para relativizar a chamada *experiência de Escola*, valorizada e significada como fundamental à *formação* e transmissão da psicanálise lacianiana pelos *membros* da *Escola* e pelos psicanalistas que buscam aproximação mais estreita com ela. Para estes últimos, tornar-se *membro* aparece como “*elevação*” na carreira, algo como ser “*promovido*”, mesmo que signifique um longo caminho a ser percorrido, cheio de submissões e relações com certas pessoas, e, ainda assim, sem qualquer garantia de que um dia serão admitidos. Isso porque os quesitos para a *admissão de novos membros* são, ao mesmo tempo, rígidos e subjetivos, e como os próprios interlocutores salientavam, não há padrões que definam como ou por que uma pessoa pode ser admitida como integrante da *comunidade*. Essa falta de critérios explícitos, que indiquem a orientação a ser seguida por quem vislumbra a inserção institucional, favorece a percepção da *Escola* como agrupamento seletivo e fechado — o que, para alguns psicanalistas, agrega-lhe ainda mais valor, e também a seus associados.

Ser admitido como *membro* é um processo tão complexo quanto obscuro, bem como a *autoautorização* para o exercício da profissão. Se as instituições ipeístas exigem, de seus candidatos, graduação no curso de psicologia ou medicina, e que estejam habilitados para o exercício profissional perante os seus respectivos conselhos regionais, nas instituições lacanianas o diploma não é critério de avaliação, e nem mesmo a experiência profissional da prática clínica. A retórica da abertura inédita que as instituições lacanianas empreendem está relacionada à noção freudiana de *análise leiga*: admite-se a *formação* e a prática psicanalíticas de pessoas com graduação em qualquer curso e até mesmo quem não possui graduação alguma. Com isso, oferecem àqueles que são recusados pelas instituições ipeístas a possibilidade de se filiar a uma instituição e fazer *formação* em psicanálise. Mas, na prática, a filiação à *Escola* tem outros critérios de *seleção*.

No caso da EBP, para solicitar a admissão como *membro*, o candidato deve endereçar uma documentação específica para o conselho deliberativo: carta de intenção, em que ele explicita e justifica por que quer ser admitido; *curriculum vitae*; e, no mínimo, “*Três textos de sua autoria, apresentados e/ou publicados recentemente, que considerar expressivos de sua elaboração clínica e epistêmica no Campo Freudiano*”, como informado no site daquela. A documentação é avaliada por uma comissão e, se aceita, ele passa para um segundo processo da *seleção*, que consiste na entrevista com *membros* do conselho. Sendo aprovado por estes, o passo seguinte é a homologação pela instância máxima, a AMP. Com isso, um *membro* admitido pela EBP-SP torna-se automaticamente filiado também à AMP. A regra é que um psicanalista de Belo Horizonte não pode solicitar a entrada na seção São Paulo; as admissões devem ser feitas na seção de sua residência. E se um psicanalista muda de estado ou de país, deve novamente fazer a solicitação de entrada na instituição mais próxima. Ninguém soube me explicar as razões para tal regulamento, mas sei de *membros* que, por conta de afinidades e/ou desavenças, solicitaram a vinculação em uma seção distinta da de sua residência e tiveram o pedido negado.

A aprovação depende do *comprometimento* demonstrado pelo candidato com a *Escola*, postura entendida como o envolvimento profissional e, principalmente, *comprometimento* subjetivo com a psicanálise laciana, como, por exemplo, submeter-se à *análise pessoal* e à *supervisão* com *membros*. Vale notar que esses dois campos, profissional e subjetivo, aparecem indissociados tanto para a *formação* quanto para a admissão como *membro*, e é justamente essa indissociação o conteúdo avaliado e valorizado pela *Escola*. Ernesto (EBP-SP) me falou que a pessoa já mostra um *comprometimento* na fase de solicitação da admissão,

pois geralmente tem que viajar ao encontro dos *membros* do conselho para realizar a entrevista, os quais estão espalhados pelas seções do país. Nela

*... você vai falar pros caras em que ponto você tá da sua análise e porque você quer ser membro da Escola. [...] eu demorei três anos pra ser aceito. [...] não é que eles rejeitam, é você que não entra. Na primeira eu fui no maior oba-oba, fiz tudo errado; nem falei da minha análise, nem sabia o que eu tava fazendo ainda, tudo errado; na segunda eu quase entrei, cheguei na porta, fiquei sabendo que “Olha, cara, seu caso foi levado pras instâncias superiores, que te examinou e falou ‘leva pra tua análise primeiro esse caso’”. [...] você fica muito conhecido [ao tentar a admissão], então é preciso um cuidado. “Fulano, de São Paulo, analisante dessa pessoa, ele tem aqui que tá tratando de inibição na análise”, no meio de um monte de analista, ele não vai saber ainda suportar; ele pode entrar, mais ainda não tá pronto, por causa da posição subjetiva, faz mais um ano de análise, tenta ano que vem”, e foi o ano que eu mais avancei na minha análise [...] você também apresenta um currículo de todos os cursos que você fez, de todos os trabalhos que você apresentou, de todas as suas publicações. (entrevista gravada)*

O candidato deve relatar se de fato estava submetido a um processo de *análise* com vistas à *formação*. A distinção entre uma *análise de formação* e outra, que não tem esse norte, é feita a partir de alguns critérios, e um deles é o *analista* a quem a pessoa se submete, pois se ela faz *análise* com um *membro*, isso já é indicativo de que está trilhando um caminho orientado ao *fim de análise*, ou à *passagem de analisante a analista*. Mesmo que a realização da *passagem* não possa ser garantida pela interpretação dos integrantes do conselho que realizam a entrevista, nesta, eles fazem uma *escuta analítica*, que capta a *experiência analítica* empreendida pelo candidato e permite palpite mais acertado sobre sua *posição subjetiva*.

Segundo Maíra, *membro* da EBP-SP desde 2005 e *em formação* desde 1991, há pessoas com trinta anos de atendimento clínico e que mesmo assim são incapazes de ser *membros*, por não *fazerem* de fato uma *análise*. Mas o que seria *fazer* de fato uma *análise*? “Depende da singularidade de cada um, da maneira como a *análise* causa a pessoa, da *transferência*”. Vou expor um trecho da entrevista com ela, em que claramente se observa a repetição de uma retórica institucional sobre a *seleção* de novos *membros* que entra em contradição com o que acontece na prática:

*Não se trata de uma avaliação do tipo feita para aquisição da Carteira de Habilitação, entende? Na psicanálise não se trata disso, a lógica é outra: refere-se ao saber inconsciente, não existe isso de critério de avaliação. A Escola tem uma regulamentação, tem todo um pré-requisito para ser membro, não é oba-oba, mas é de uma outra ordem que se trata, porque senão, “Ah, eu fiz faculdade de psicologia”, mas que que isso garante?*

“Tirei nota dez em tudo, recebi meu diploma e tirei meu CRP”, mas o que que me garante que essa pessoa é boa psicóloga? Na psicanálise é colocado isso em questão; posso atender há vinte anos e não ser analista, porque não é a cronologia, o número de estudos, se eu tiro dez na prova. [...] Cada um faz um percurso de formação, é uma coisa que vai acontecendo — esse é o diferencial da Escola lacaniana. Inclusive, para ser membro de Escola, é algo que vai se dando... na verdade, você já é membro, entre aspas, há algum tempo, depois só se formaliza; é como se você fosse, de fato, membro, e depois vira de direito. Assim como foi no início da Escola Brasileira: já existia uma Escola de fato, a Iniciativa Escola, mas ainda não havia uma Escola de direito, enquanto pessoa jurídica. Então, a Escola funciona um pouco assim. Eu já tava como membro há tempos, participava de cartéis, fazia curso de formação, participava de seminários — é um pouco este o critério, se é que há algum. A pessoa já tem que ter um trabalho, mas que só falta bater o martelo. Não é uma coisa assim “Ah, agora sou membro, então vou começar a agir como membro, trabalhar como membro”, não é nada disso. [...] [na entrevista de admissão como membro] Se avalia se a pessoa tem alguma transferência com a Escola. Porque, assim, todo meio do ano é aberto a seleção, tem uma secretaria na Escola Brasileira a quem você endereça uma carta com um pedido, um currículo, cada ano eles solicitam uma coisa, mas quando eu fui, tinha que mandar um currículo [...] [no currículo] tinha descrito meu trabalho, minha prática clínica, publicação em revistas, os trabalhos que eu já tinha feito na Escola, eu já tinha sido diretora de biblioteca sem ser membro, era associada ao Instituto, dava aula no Instituto, trabalhei na revisão de textos da Opção Lacaniana por uns dez anos, participei de seminários, dois anos trabalhando na edição da Carta de São Paulo, e isso eu fui pondo no meu currículo, os cartéis que eu tinha feito, todos os congressos que eu tinha participado. Então, é um pouco isso. Qualquer um pode solicitar [ser membro], é aberto, mas é óbvio que a secretaria avalia os pedidos, os currículos, e aí, conforme o currículo e o percurso da pessoa, se passa para a segunda fase, que são duas entrevistas, com dois analistas diferentes. No meu caso, as duas pessoas eram do Rio. Então, assim, eu não ia me deslocar daqui pro Rio, pagar passagem, sabendo que não iria passar. Tem isso, qualquer um que tá passando na porta pode solicitar admissão, mas a secretaria, ao ver o currículo, já diz “Meu filho, passa outro dia”, não vai fazer o cara despencar daqui... Tem gente que vai até Salvador fazer entrevista, ninguém faz isso se não vai ser selecionado. São os conselheiros da Escola que fazem entrevista, então a secretaria indica dois que não são da sua cidade, que também é pra você não fazer entrevistas com seus colegas de trabalho. Mas não tem nenhum pré-requisito. Soube de uma pessoa com trinta anos de atendimento clínico e que não entrou esse ano como membro, e tem gente com cinco anos de atendimento e que tá aí. Tem muita gente que pede cinco vezes, cinco anos seguidos, para ser admitida e não consegue. Se tivesse pré-requisitos seria fácil... pode ser que a de trinta anos só visite o analista mas não faça análise, o que, aliás, é o mais comum. Tem gente que estuda muito, mas que não consegue, porque é algo do inconsciente, tem que ser causado por algo, não é uma formação racional, não é como na área da matemática: dois mais dois são quatro; a gente vê a diferença de uma pessoa que atende e não faz análise e uma pessoa que faz. Não é um saber do mestre, do saber teórico, precisa ter um mínimo de contato com o inconsciente, com algo da castração, do gozo, pra poder conduzir uma experiência analítica. A formação depende de tudo isso. (entrevista gravada)

Ao mesmo tempo em que ela informa não haver *pré-requisitos* para a admissão, afirma que não é um “*oba-oba*”, salientando que a solicitação é *aberta* para quem quiser, mas a admissão, não. Para se tornar *membro* é preciso estar, de alguma maneira, inserido nas redes de prestígio e influência, de modo que certo “apadrinhamento” é requerido para ser aceito como integrante do coletivo. Quando Maíra descreve seu currículo, fica claro que um dos critérios avaliados é, justamente, o envolvimento expressivo do candidato com a instituição, já que ela inclusive “*tinha sido diretora de biblioteca*” antes de ser admitida como *membro*. Pela forma como falou — “*eu não ia me deslocar daqui pro Rio, pagar passagem, sabendo que não iria passar*” —, o relacionamento estreito com a instituição lhe deu a certeza da admissão mesmo antes de fazer a entrevista; certeza que Ernesto indicou como sendo aconselhável, já que em sua primeira tentativa, quando foi “*no maior oba-oba*”, acabou “*fazendo tudo errado*”: solicitou a entrada sem estar “*preparado*”. A abertura para a solicitação a quem queira torna-se mero artifício retórico, como Maíra mesmo indica: “*você já é membro, entre aspas, há algum tempo, depois só se formaliza*”.

Além disso, como vários *membros* me disseram, a *Escola*, por ter atividades abertas e gratuitas como os *seminários* semanais, “*atrai vários tipos de pessoa*”, sendo alguns desses “tipos” pessoas com problemas psíquicos, o que as impossibilita de exercer o ofício de psicanalista, pelo menos com a qualidade que a *Escola* exige. Uma das maneiras de *garantir*, digamos, a “qualidade psíquica” de um candidato, está no questionamento acerca da *análise pessoal* e dos “avanços” subjetivos alcançados, que busca afastar qualquer *aventureiro*, *charlatão* ou *psicótico* da instituição. Como observou uma psicanalista, *membro* da EBP-SP, “*A Escola é um lugar de julgamento, sim, por que não? Mas é um julgamento analítico*”. Sem deixar muito claro qual a diferença do *julgamento analítico* em relação a outros, ela sublinhou que não se faz propaganda para as pessoas se filiarem, “*o objetivo não é atrair multidões. Prima-se pela qualidade, não pela quantidade*” — o que significa que para ser *membro* o candidato deve ser dotado de uma *qualidade* profissional/intelectual/social/psíquica distinta, o que diferencia as pessoas “de dentro” da instituição em relação às “de fora”.

Maíra e Ernesto também salientaram o questionamento da *análise pessoal* como ponto fundamental para a *seleção* de admissão, indicando que não basta submeter-se à *análise*, deve-se demonstrar uma produção subjetiva específica, resultante de certo “nível” de envolvimento com a terapêutica. Tais critérios levam ao entendimento de que tanto a *experiência analítica* como o próprio modelo de subjetivação que deve corresponder ao tratamento considerado “adequado” constituem processos mensuráveis. Com isso, a



indefinição dos padrões exigidos apontada pelos interlocutores parece estar no jogo entre subjetividade e objetividade, *singularidade* e padronização, ideal e realidade, dicotomias que permeiam o discurso sobre a formação e o projeto institucional lacaniano como um todo.

Lara, *membro* da EOL, contou-me que nem 30% das solicitações de *admissão* à *Escola* são atendidas, e não fazia ideia do motivo de tamanha restrição: é “*uma política que vem lá de cima, de Paris*”. A AMP, explicou ela, determina uma espécie de equilíbrio entre as *Escolas*: “*não pode ter uma Escola com cem novos membros e outra com dez*”. No momento em que disse isso, manifestou estranhamento sobre o sentido dessa “*política da AMP*”, já que todos sabem da relação particular entre a Argentina e a psicanálise, o que explica a grande demanda à EOL — e se perguntou por que esta não poderia possuir muito mais *membros* que outras *Escolas*. Mas o que mais estranhou foi o fato de a AMP afirmar que cada *Escola* é única, que deve ser preservada a diversidade cultural de cada uma, ao mesmo tempo em que impõe regras como essa, que unificam e generalizam todas num mesmo modelo.

Esse estranhamento não foi uma particularidade de Lara. Vários *membros* com os quais conversei em São Paulo diziam não saber os motivos/as razões de certas regras, decisões e *políticas*, como se fossem assuntos restritos à diretoria da AMP, o que ressalta a sua verticalidade. Lara, ao ser levada a pensar sobre experiências e práticas “naturalizadas” no âmbito da *Escola*, chegou a mencionar a “*política de abertura para jovens, para aproximar pessoas de fora, atrair gente nova*”. Faz parte dessa *política*, como já mencionei, a abertura para *não membros* participarem dos eventos das *Escolas* e do congresso da AMP, e apresentarem trabalhos neles, e ela via nisso uma contradição fundamental: se agora isso é possível, “*qual a diferença entre membro e não membro? Não sei*”. Afirmou que só quis ser *membro* para poder, justamente, dialogar de maneira mais direta com outros psicanalistas: apresentar trabalhos, participar de debates e de comissões de pesquisa, etc. Ao colocar em questão a *política de abertura* da AMP, questionava quais as reais vantagens de ser *membro* da *Escola*. Lara se mostrava interessada pelo compartilhamento de experiências profissionais que uma *comunidade* desse tipo pode propiciar e, com a abertura para *não membros* participarem das atividades de produção e circulação de conhecimento, colocou uma crítica similar à que Diana havia apontado: ser ou não ser *membro* seria uma condição que não concerne à qualidade da *formação* profissional, há outros fatores envolvidos, caso do prestígio e do status que a filiação agrega a seus associados. Além disso, indicou não entender a lógica entre a abertura para os jovens e a restrição no processo de *admissão* de novos *membros*: “*Estranho, não?! Falando agora com você é que a gente percebe certas decisões*

*institucionais. Mas a Escola preza pela qualidade, talvez seja esse o motivo: qualificar os jovens para depois poder admiti-los na Escola”.*

Outro fator relevante para o entendimento da *Escola* como coletivo restrito a determinadas pessoas é a erudição exigida para a compreensão da teoria lacaniana, que não depende simplesmente do grau de escolaridade ou da classe social; também depende de uma experiência sociocultural que envolve o conhecimento sobre literatura, arte, filosofia — enfim, um nível intelectual elitizado. Em entrevista a um jornal argentino, Miller falou sobre a dificuldade em ler os textos de Lacan: “*Lacan mencionó, en uno de sus escritos, que estaba orgulloso de su ‘ilegibilidad’. Decía que la ilegibilidad lo protegía de la vulgarización*” (Miller, 1998a). De fato, o capital intelectual e cultural exigido para a compreensão dos seus textos separa de maneira bastante excludente quem é ou não capaz de compreendê-los. Seu livro *Escritos*, por exemplo, “*Sem dúvida é muito grande, difícil de ler, obscuro. Não é absolutamente feito para o consumo comum*” (Lacan, 2005, p.71). O nível de erudição exigido implica em *seleção* muito mais rígida.

Muitos interlocutores, jovens psicanalistas em início de carreira, falaram sobre a dificuldade em arcar com o alto valor da *formação de analista*: tinham que pagar as mensalidades dos cursos nos ICFs, os honorários do *analista* e do *supervisor*, e as despesas de sua clínica. Mesmo que, costumeiramente, os *membros* cobrassem valor menor pela *sessão* aos *analistas em formação*, a profissionalização do psicanalista ainda é bastante dispendiosa. O elitismo da *prática analítica* está além do padrão social dos que a demandam, pois concerne, inclusive, aos extratos sociais de seus terapeutas. Como explica Russo (2002, p.56),

Que tipo de diploma se possui perde a importância. A ideia é que “qualquer um” pode ser psicanalista (contanto que se submeta a uma análise “de fato”, isto é, lacaniana). O efeito disso, entretanto, não é exatamente a “democratização” do acesso ao título. Na verdade a resposta que o lacanismo forneceu à intensa difusão da psicanálise foi dupla. Por um lado serviu como meio de legitimação para a psicóloga que queria ter acesso ao título de psicanalista. Ao mesmo tempo, representou uma barreira para a intensa difusão da psicanálise e para a ameaça de desvalorização do título que tal difusão representava propondo um método de recrutamento bastante diverso, mas nem por isso menos rigoroso, do que era antes usado pelos médicos das sociedades “oficiais”. Se o diploma de medicina deixou de ser necessário, o acesso à teoria lacaniana e à sua lógica exigia um tipo de erudição que, embora dependente do grau de escolaridade, dependia também de uma certa relação com a “norma culta”, um “a mais”, que só *um certo tipo* de escolaridade dá.

Além da relevância atribuída à *experiência analítica*, à produção de subjetivação, ao currículo e às relações estabelecidas com a instituição, a posição socioeconômica do

candidato aparece expressamente colocada como critério de avaliação para filiação à instituição argentina. Em março de 2012, acompanhei as decisões da assembleia da EOL, que votou por algumas mudanças nos critérios de *seleção* dos *membros*. Como me contou Consuelo, à diferença de outras épocas, em que eles eram mais claros, nesse ano “*se decidiu por manter a coisa mais opaca, pelo mesmo efeito que tem o enigma na clínica*” — o intuito era “*fazer as pessoas que queiram entrar para a Escola se esforçarem mais, para dizer por que querem entrar*”.

Segundo a interlocutora, a EOL é uma das *Escolas* da AMP que apresentam mais demanda para *admissão* de *membros*, o que exige que mantenha um dos mais rigorosos critérios de *seleção*, e um dos motivos para isso está relacionado ao gasto financeiro, referente às cotizações com as quais os *membros* devem se comprometer junto a ela e à AMP: “*a da AMP é anual, paga-se 100 dólares, e a da EOL é mensal*”. Além disso, em qualquer evento, congresso, jornada, são os *membros* que arcam com a maior parte das despesas: o valor das inscrições é mais elevado para *membros* que para *não membros*. Consuelo também mencionou o gasto que os primeiros têm com a *análise pessoal*, a *supervisão* e “*as viagens a Paris, aos congressos, que sempre acontecem*”. Desse modo, e principalmente no contexto argentino, em que atualmente se vivencia uma crise econômica acentuada, a responsabilidade sobre as cotizações e despesas constitui questão importante a ser avaliada, “*porque tem que poder arcar com isso. Ninguém te dá nada para ser membro; ao contrário, é você que paga*”. Ela admitiu que o critério financeiro é uma limitação importante; para os jovens, por exemplo, que em geral não têm estabilidade econômica e preferem dedicar seu tempo a atividades mais rentáveis, torna-se pouco viável o *comprometimento* exigido na *seleção* de *admissão*:

*Observou quantos jovens dão seminário? A cada ano é menos, e isso é um grande problema, e que se deve a uma cultura de mercado: aqui se trabalha sem ganhar nada, e os jovens preferem atividades em que ganham alguma coisa, precisam de dinheiro. Te digo isso porque na última reunião dos membros, em que precisava eleger membros das comissões da Escola, nenhum jovem se propôs. Eles são poucos. (caderno de campo)*

Também no Brasil, poucos jovens assumem a condição de *membro*, pois, além da questão do trabalho, para serem admitidos devem ter tempo considerável de *experiência analítica* com algum *membro* e *experiência* profissional. Desse modo, o acesso ao título de *psicanalista* acaba restrito também a uma questão de idade.

Como salientou Castel (1978), a *psicanálise* não só se ajusta aos interesses das camadas dominantes como mantém sua *expertise* restrita a elas. Nessa lógica, a *profissionalização* dispensada pela *Escola* está voltada a um agrupamento específico, que

reúne pessoas com padrão de subjetividade delimitado e condição social pré-estabelecida, o que torna indiscerníveis as fronteiras entre capital simbólico, capital intelectual e capital financeiro.

O lacanismo foi, e ainda é, um dos caminhos pelos quais se enveredam candidatos à profissão de psicanalista que buscam não se submeter à ortodoxia e à burocratização da *formação* dispensada pelas associações ipeístas; que objetivam *formação* mais autônoma, independente. Por entender a *formação* como o acesso a uma posição subjetiva, e não como profissionalização, as instituições lacanianas redefiniram os critérios, admitindo em seu quadro pessoas das mais variadas graduações e inclinações teóricas. Entretanto, ao mesmo tempo em afirmam admitir “qualquer um” como *membro*, limitam radicalmente o acesso à filiação institucional e ao título de psicanalista.

### 3.2 O “Complexo de Vira-Lata”

Dos três processos que compõem o *tripé de formação do analista*, o estudo teórico é o mais consensual e de fácil adesão. Nas instituições vinculadas à AMP, além dos *seminários* semanais e *cartéis*, existem os cursos dos ICFs, que se responsabilizam pela transmissão da teoria laciana. Apesar de menos enfatizados que a *experiência analítica*, estes últimos constituem um dos principais veículos de doutrinação, já que o ensino de Lacan, através da leitura intensa e repetitiva de *Escritos* e dos seus *seminários* já publicados, não estimula e sequer admite questionamentos, críticas e problematizações.

Segundo Miller (1998b), “*A Escola é uma instituição analítica, o Instituto [do Campo Freudiano] uma instituição para-universitária*”. O prefixo “para” designa “proximidade”, “estar ao lado de”, como um complemento. Nesse sentido, pode-se dizer que o ensino da psicanálise nos ICFs é subsidiário a uma formação profissional que se obtém na universidade, não a substitui nem lhe é equivalente. Os chamados *cursos regulares de formação* têm duração de dois anos, e há a exigência de um trabalho teórico de conclusão do curso para a obtenção do certificado. Os professores dos ICFs, em sua ampla maioria, são *membros* das *Escolas*. Sob essa estrutura, na perspectiva dos alunos que conheci, a formação é análoga à de uma pós-graduação, como uma especialização que supre a carência do ensino de psicanálise na graduação em psicologia, inclusive no que tange ao investimento financeiro, como me disse uma aluna do Clin-a paulistano: “*Se você for ver o preço de uma especialização na PUC, sai quase a mesma coisa, se não for mais caro [a PUC]*” — em 2014, no Clin-a de São Paulo, o semestre do curso regular custava mil e quinhentos reais. Porém, seus cursos não têm

validade legal em termos de titulação, pois não são reconhecidos pelo MEC. Nesse mesmo ano, reencontrei Paula (minha interlocutora no XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, descrito no prólogo), que havia acabado o curso de *formação* no Clin-a de Ribeirão Preto, e ela apontou o não reconhecimento como um problema, pois “*é como se não tivesse feito nada. Sem certificado não tem valor nenhum*”, e disse estar em busca de uma pós-graduação que a certificasse, no mínimo, como especialista.

Com necessidade de maior interação com os sujeitos da pesquisa, e de entender como funciona um ICF, durante o campo em São Paulo participei de uma atividade de ensino oferecida pelo Clin-a, o Seminário de Leitura, que acontecia a cada quinze dias, sempre às sextas-feiras; sua proposta era a leitura do texto *Posição do inconsciente no congresso de Bonneval* (Lacan, 1998e), publicado em *Escritos*. Escolhi participar dessa atividade porque achei que seria semelhante a um grupo de estudo, e, assim, mais adequado aos meus objetivos, que eram circular e conhecer pessoas, além de entender os modos de produção e transmissão do conhecimento lacaniano nesses espaços. Também levei em consideração que o investimento de tempo e dinheiro com a inscrição em um curso regular, com mensalidade, aulas e obrigações com o currículo programático só seria válido caso eu quisesse *fazer formação* em psicanálise, o que não era o caso.

Em média, dez pessoas participavam da atividade, uns encontros com mais, outros com menos. Ela era coordenada por duas psicanalistas integrantes do conselho da EBP-SP. A maioria dos participantes já atendia em clínicas, alguns eram *membros* da EBP-SP, outros, sócios do Clin-a<sup>87</sup> ou seus ex-alunos; enfim, eu e um rapaz, que estava no último ano do curso de psicologia da PUC, éramos os únicos totalmente “de fora” e desconhecidos. Me senti isolada desde o primeiro dia, quando todos pareciam se conhecer de longa data e não demonstraram muita abertura e atenção a desconhecidos, e sequer foi solicitada a apresentação dos participantes — distanciamento/indiferença pouco atenuado/a com o passar dos encontros.

Ficamos um semestre na leitura do texto de Lacan, de vinte páginas, mas todas as referências que continha (Hegel, Lévi-Strauss, Platão e Politzer, entre outros) deviam ser estudadas como leitura complementar. As coordenadoras salientaram, desde o início, que “*os textos do Lacan são difíceis para quem não vai atrás das referências que ele cita. Quando se faz isso, fica tudo mais fácil*”. De fato, entender Lacan a partir de suas referências, quando ele

---

<sup>87</sup> O Clin-a é uma Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Ocip) e, como tal, divide-se em categorias de associados como sócios fundadores (membros da EBP-SP) e sócios efetivos (ex-alunos e alguns membros da EBP-SP), e, como explicou uma de suas integrantes, “*Como é uma Ocip, e não uma Escola, fala-se em sócio, e não em membro*”.

as cita, é de grande valia, mas seu estilo hermético de escrita, mesmo para quem *vai atrás* das referências, ainda está longe de ser uma leitura simples. Sem as indicações e os comentários das coordenadoras, que faziam uso não só de *casos clínicos* para exemplificar alguns pontos como também esclareciam os contextos intelectual e teórico a que Lacan se remetia, teria sido muito mais difícil, ao menos para mim, a compreensão. Assim, essa parte do trabalho de campo teve uma particularidade: se nas outras atividades (os *seminários* semanais, por exemplo) fiz uma “observação participante”, no ICF estava mais para “participação observante” (Wacquant, 2002), isso porque foi inevitável maior comprometimento: fazer as leituras, comprar os livros indicados, tirar xerox de textos, fazer perguntas — enfim, estudar o que era proposto para poder acompanhar, o mínimo que fosse, as discussões.

Conforme uma conversa que tive com duas participantes, sozinho, ler Lacan e entender é praticamente impossível, é fundamental a orientação de alguém mais experiente; por isso, salientaram, os cursos dos ICFs são importantes, e, além disso, a psicanálise lacaniana exigiria outra lógica de aprendizagem: “*Não é como na faculdade. Ler Lacan não é só entender com o lado racional, lógico; os textos devem ressoar em você de outra forma — é o colocar algo de si que Lacan fala. É sofrido ler Lacan porque você acaba lendo o que, muitas vezes, resiste em saber*”. Tais comentários eram muito comuns, e replicavam a afirmação de Lacan presente na introdução de *Escritos*: “*Queremos, com o percurso de que estes textos são o marco e com o estilo que seu endereçamento impõe, levar o leitor a uma consequência em que ele precise colocar algo de si*” (Lacan, 1998b, p.11).

Lacan buscava empreender um “retorno a Freud” e evitar os desvios utilizados pelos psicanalistas da IPA para conduzir à teoria e à prática *analíticas*; entretanto, facilmente se observam diferenças e até oposições entre as propostas psicanalíticas originais de Freud e as elaboradas por Lacan. Freud pretendeu dar base científica a suas teorias, e Lacan recusava fortemente qualquer cientificismo; Freud concebia o *narcisismo* como o amor a si próprio, e Lacan, como *alienação* a um *eu imaginário*; Freud falava em satisfação dos *desejos*, e Lacan, que o *desejo* não se satisfaz, *a falta é estrutural ao sujeito*; Freud falava em objeto da *pulsão*, Lacan não conhecia senão um *objeto perdido*. Além disso, este construiu conceitos como *significante-mestre*, *objeto a*, *forclusão*, *falta-a-ser*, *imaginário-simbólico-real*, *sinthoma*, entre outros, baseado mais em autores como Platão, Hegel, Kojève, Heidegger, Politzer, Saussure, Lévi-Strauss e Jakobson do que nos postulados criados aquele. Como aponta Borch-Jacobsen (2011, p.218), “Se Lacan fascinou e recrutou tantos intelectuais franceses, foi porque lhes serviu, com a marca ‘psicanálise’, ideias vindas do próprio *Zeitgeist* (espírito da

época) deles” — ou seja, sob a alegação de uma fidelidade radical, Lacan, contraditoriamente, promoveu uma diferença significativa no modo de leitura da obra freudiana.

Não pretendo entrar nesse debate, extrapolaria em muito os objetivos desta tese<sup>88</sup>, mas acredito que não há nada de censurável em propor uma releitura psicanalítica que leve em conta a filosofia, a antropologia ou a linguística, principalmente no contexto intelectual francês das décadas de 1950-1960, em que esses campos apareciam entrelaçados pelo que se convencionou chamar de “estruturalismo”. O fato é que as atualizações feitas por Lacan à teoria de Freud pouco são problematizadas pelos seus discípulos, que parecem comprar facilmente a ideia de “*reconquista do Campo Freudiano*” sem questionar e/ou atentar para os pontos de afastamento que pode haver entre um e outro. É comum encontrar psicanalistas lacanianos que leram Lacan antes de ler Freud, e, com isso, estabelecem uma leitura lacaniana deste. O curso que fiz no Clin-a me permitiu observar esse processo: Freud aparecia como entidade subentendida; quando mencionado, estava apenas como ponta ou gancho para uma teoria ou conceito elaborados por Lacan, ou para ilustrar uma referência feita a ele por Miller. Cheguei, inclusive, a ouvir que Freud era um “*estruturalista sem ter conhecimento disso*”, com uma série de exemplos mostrando a ênfase que ele atribuía ao simbólico — ou seja, por desconhecimento, leitura errônea ou necessidade, criam certos esgarçamentos epistemológicos um tanto estranhos para justificar as teorizações de Lacan. O próprio sentido de “estruturalismo”, da maneira como entendida pelos lacanianos com os quais convivi, é bastante “singular”.

Mas o fato que mais saltava aos olhos é a sacralidade com que os textos de *Escritos* e/ou dos *seminários* de Lacan eram considerados, entendidos e significados, seja no texto trabalhado no Seminário de Leitura do Clin-a, seja nos *seminários* da EBP-SP e da EOL. Eles eram citação obrigatória, presente em todos os trabalhos, produções teóricas e apresentações orais. Tudo que se diz, é sempre segundo Lacan. O caráter litúrgico dado a seus textos é bem expresso neste comentário de uma psicanalista lacaniana: “*Lacanianos não conseguem dizer duas palavras sem que uma não seja de Lacan; leem Lacan como se os Escritos fossem a Bíblia, por isso não me envolvo com instituição nenhuma, não gosto de Igreja, sou ateia [risos]*”. E não é só isso. A forma como uma pessoa faz uma citação e quem ela cita servem para identificar a linha do movimento lacaniano em que se insere — o que era perceptível, por exemplo, no modo como a leitura de Lacan era transmitida nos *seminários* vinculados à

---

<sup>88</sup> Há uma série de autores que abordam os referenciais filosóficos e antropológicos operados por Lacan e as aproximações e os afastamentos que este faz em relação à obra freudiana, entre eles Simanke (2002), Nathan (2006a), Safatle (2006), Sales (2008), Meyer (2011) e Maniglier (2012).

EPFCL<sup>89</sup> e nos da EBP-SP. Diferença, inclusive, que expõe o modo de interpretação e os direcionamentos da terapêutica na clínica dos associados de cada instituição, o que denota relevância à linha na qual o candidato a psicanalista opta por fazer sua *formação*. De todo modo, o uso intensivo do recurso citacional é mais marcante em relação aos lacanianos da AMP, já que, além de Lacan, Miller também é bastante salientando em seus trabalhos.

Nas primeiras reuniões do Seminário de Leitura do Clin-a, a maneira como a leitura era apresentada, tanto pelas coordenadoras quanto pelos demais participantes, fazia-me pensar que eu não estava entendendo absolutamente nada do que Lacan dizia no texto. Mas não demorou para eu perceber que não se tratava apenas de ler um texto de Lacan, e sim de apreender a forma como Miller e outros *membros* da AMP o liam e entendiam. Em todas as apresentações havia referências e citações de Miller sobre o texto de Lacan a que estávamos nos dedicando. O modo como era lido referia-se a uma interpretação milleriana, e o modo como se referenciava Freud referia-se a uma interpretação lacano-milleriana deste.

Muitas vezes, eu pensava no poder de persuasão de Miller, já que sua leitura da psicanálise influencia totalmente o ensino oferecido nos ICFs: estávamos sendo doutrinados a um modo de leitura determinado como legítimo e incontestado. Essa espécie de “doutrinamento epistemológico” pode ser observada em colocações como a de um psicanalista, em um texto que denominou “O último lacaniano”, publicado em um informativo mensal da instituição:

*Miller foi um leitor contumaz de Lacan, isto é, temos assim constituída uma linha de passe que começa com Freud, passa por Lacan e hoje aterriza em Jacques-Alain Miller. Como ler Freud hoje sem conceber o “inconsciente estruturado como linguagem”? Não há como ir até Freud seriamente, retornar a Freud, sem pegar o contorno desenhado por Lacan. Da mesma maneira, não temos condições de acessar Lacan, atualmente, sem passar pelo crivo de Jacques-Alain Miller (tanto para o bem quanto para o mal). No Brasil, a entrada de Lacan se confunde com a chegada de Miller. Este é o sintoma de um Lacan “brasileiro”. Todo o esforço, o empenho e dedicação do trabalho de elucidar Lacan, faz de Miller o que consideraria ser o “último lacaniano”. Certamente, ele não foi o primeiro. A história nos*

---

<sup>89</sup> Frequentei os *seminários* ministrados pelo psicanalista Christian Dunker, *membro* da EPFCL e professor no Instituto de Psicologia da USP. Eles ocorriam quinzenalmente nessa universidade, mas eram independentes da grade curricular de qualquer graduação; constava no *site* da EPFCL como atividade gratuita oferecida por esta. Foi curioso observar a ampla e livre circulação de pessoas nesse contexto: *membros* dessa *Escola*; os chamados psicanalistas *independentes*; psicanalistas mais velhos; estudantes que faziam *formação* em outros institutos, como o Sedes Sapientia ou o Centro de Estudos Psicanalíticos, e mesmo nos ICFs da EBP; e alunos dos cursos de psicologia, medicina filosofia, sociologia, pedagogia e até mesmo de educação física e economia. O ambiente universitário fazia dos *seminários* algo descontraído, possibilitando conversas de corredor antes e depois da “aula”, o que contribuiu muito com meu trabalho etnográfico. Mas o ponto que quero salientar diz respeito à visível diferença no modo de leitura feita pelos *membros* da EPFCL em relação aos da EBP, principalmente pela maior abertura daqueles para a comunicação com outras áreas de pensamento como filosofia, antropologia, sociologia, linguística, que possibilita abordagem um pouco menos adulatória da obra de Lacan, além de não estarem presos aos conceitos e referências de Miller.



*conta isso. Porém, a tese parece forte colocada assim de modo abrupto; Jacques-Alain Miller é o último lacaniano simplesmente porque não lemos mais Lacan sem dar mil voltas por ele, acompanhando as lições de seu curso de orientação [...] Depois de Miller, não resta mais dúvida, somos agora no mínimo “lacano-americanos”. E isso não é sem consequências no Brasil e, principalmente, aqui em São Paulo. (Camargo, 2013)*

Tal “doutrinação” é problematizado inclusive pelos próprios *membros*. Jorge Forbes faz críticas severas a esse formato de produção e transmissão do saber operado na instituição. Em sua tradicional conferência nas Jornadas da EBP-SP, em outubro de 2013 (disponível na internet), intitulada *O que esperar de um analista?*, ele discorreu sobre a mera reprodução do discurso de Lacan e Miller feita pelos *membros*, que se limitam à repetição em vez de propor formulações, como se fugissem da responsabilidade da autoria:

*reconquista do campo freudiano outrora. Isso nos lembra a famosa interpretação de Nelson Rodrigues, quando afirmou que o brasileiro tem complexo de vira-lata, o que equivale dizer que preferimos muitas vezes o conforto do segundo plano, por ser menos cobrado, por levantar menos expectativa. [...] O mesmo diria sobre uma publicação local de Paris, chamada Lacan Quotidien, que é traduzida em várias línguas e largamente distribuída. Só aplausos para essa iniciativa, mas por que outros cotidianos, de outros lugares, não são produzidos, traduzidos e igualmente distribuídos? Por conforto? Por falta de iniciativa? Por inércia de privilegiar um centro? [...] Vejo que um dos grandes desafios atuais para o psicanalista é se livrar do psitacismo, a utilização do jargão com mais interesse de valorizar o orador, identificando-o como “lacaniano”, do que de comunicar alguma coisa. Muitas vezes, as escolas e suas seções dão impressão de quererem ser franquias, autorizadas Lacan. Posso afirmar que esse não era o sonho nem meu, nem de Miller ao criarmos o Campo Freudiano no Brasil. Ora, se o exemplo é caricatural, infelizmente não é menos verdadeiro. A Escola lacaniana, que tanto criticou o fechamento da IPA, não escapa ao narcisismo das pequenas diferenças. (Forbes, 2013)*

Na ocasião, ele disse que em certos eventos da EBP há destaque para os “*convidados especiais*”, que frequentemente são *membros* da ECF, posicionamento que não se verifica do lado desta, que não faz menção a “*convidados de honra*” quando *membros* brasileiros se apresentam em Paris. Segundo Forbes, isso não se refere a uma arrogância da instituição parisiense, mas a uma “*postura de país colonizado*” arraigada no pensamento brasileiro. Também criticou duramente o modo como é conduzida a prática dos *seminários* semanais na EBP-SP, e a comparou com atividades de Igrejas e a cultos religiosos: “*a Assembleia de Deus também faz isso*”. Nessa comparação, a leitura de *Escritos* estaria para os lacanianos da EBP como a da Bíblia para os religiosos. Forbes ainda salientou que “*não basta apenas ler Lacan, deve-se avançar em seu ensino*”. Por fim, acusou aqueles *membros* que parecem acreditar que falar de maneira difícil e em francês lhes conferirá maior inteligência e autoridade, como se

quisessem “*esconder sua ignorância por trás da prolixidade do vocabulário que utilizam*”. Nessa mesma linha, a psicanalista Claudia Riolfi, do Instituto de Psicanálise Lacaniana (Ipla), ICF presidido por Forbes, em sua conferência, feita no dia seguinte à dele, apresentou o texto (também postado na internet) *A gramática do lacanês*, que definiu como um idioma *alheio ao vernáculo*, que certos lacanianos usam para escrever e falar. Ela afirmou que se muitos pensam que a psicanálise lacaniana é obscura e difícil de entender, isso, em boa parte, se deve a textos mal escritos de psicanalistas, nos quais

*ora não se encontra o sujeito da frase, ora as imprecisões não permitem decidir por um ou outro sentido, ora a oração não terminou e por aí vai... [...] Por que os analistas se recusam a utilizar a língua portuguesa e insistem em escrever em lacanês? Porque vacilam na execução dos procedimentos necessários para reinventar a prática clínica e reescrever a psicanálise. Fascinados com o heroísmo das gerações precedentes, as novas gerações não conseguem fundar para si um lugar enunciativo único. Papagaiam. Ao escrever, limitam-se a repetir as palavras de seus mestres de maneira irrefletida e atemporal. [...] Os efeitos deste tipo de escrita [...] têm afastado a sociedade civil da psicanálise e colaborado para aumentar a suspeita de falta de rigor e de misticismo que sempre pesou sobre nossa práxis. [...] Lacanês é encobrimento da ignorância e de preguiça, não é trabalho. (Riolfi, 2013)*

A fala dos dois causou forte impacto na plateia. Nas duas conferências, era visível o mal-estar suscitado, já que as críticas foram feitas de modo direto e objetivo. O debate que se seguiu a elas foi acalorado, com muitos questionamentos colocados tanto a Forbes quanto a Riolfi; alguns defendiam o *lacanês*, caso de um *membro* que usou o argumento de que “*O lacanês quem inventou foi Lacan, tem uma importância histórica e clínica. Lacan fala assim. Ao inventar o lacanês, quis justamente nos levar a outro ponto, para além da compreensão*” — afirmação que lhe rendeu uma salva de palmas. Outros questionavam a autoridade de Forbes em fazer tais afirmações — como se pensasse que era dono da *Escola* —, e ele chegou a ser inquirido se o que propunha era a dissolução da EBP.

Essas Jornadas marcaram minha última incursão ao campo. Nos três anos que a antecederam, sempre obtive dos *membros* com quem conversei uma imagem de que a AMP era uma associação coesa, um contexto harmônico constituído principalmente após a *cisão* de 1998, que resultou em tranquilidade nas relações institucionais. A fala de Forbes e a de Riolfi trouxeram à tona um panorama muito diferente. Na realidade, A EBP-SP é fragmentada em pequenos grupos, que brigam pela liderança, sendo a única *Escola* da AMP que contém três ICFs vinculados, cada um composto por uma autoridade institucional e seus seguidores/associados. Desse modo, o interessante das conferências nas Jornadas da EBP-SP de 2013, é que nelas foram abordados fatos dos quais eu já tinha conhecimento mas que nunca

ouvira um *membro* assumir que existiam. Forbes e Riolfi apontaram aspectos facilmente constatáveis por qualquer um que comece a seguir a instituição, mas que os *membros* fingem não ver ou não saber, como se quisessem manter uma coesão aparente.

Roustang (1987) já havia apontado a cega devoção dos *membros* da EFP a Lacan:

*Quando se o compreende [a Lacan], contenta-se de repeti-lo e de bordar rendas em torno de sua teoria; quando não o compreende, supõe-se que ele se compreende a si mesmo, e que, se formos muito estudiosos, compreendê-lo-emos um dia. Em nenhum caso é possível pôr em questão seus ditos e pressupostos. Por exemplo, nos grupos, a citação de Lacan funciona como um ponto final ou como um veredicto, como uma autoridade decisiva que ninguém ousa criticar ou analisar ou pôr em relação com uma posição subjetiva. [...] vê-se facilmente que o princípio do “Lacan disse” deve se relacionar diretamente com o recurso à Escritura ou às autoridades, na tradição cristã. (Roustang, 1987, p.40-41)*

Essa “fé” no que “Lacan disse” contradiz a intenção de liberdade, autonomia e *singularização* proposta pela psicanálise lacaniana e pelo movimento institucional que garante sua transmissão. O exagero da citação de Lacan, e também de Miller, pode, num primeiro momento, como já coloquei, parecer falta de confiança em falar em nome próprio, como se os *membros* não fossem autores de seu conhecimento e, sim, Lacan — que fala por meio de cada um deles —, mas, a meu ver, revela o modo como aprenderam a produzir e transmitir o conhecimento psicanalítico. É como se, para garantir entre os seus pares a legitimidade e a atenção ao seu trabalho, o psicanalista lacaniano devesse falar somente sob o referencial e a proteção de Lacan, e,

*Se por acaso você, diante desse tipo de personagem, tentar interrogar os ditos do próprio Lacan, ou você é jogado nas trevas exteriores, ou seus interlocutores não entendem nem mesmo do que você poderia estar falando. Se se questiona um pouco seriamente, é ou porque não se entendeu nada ou porque não se é da casa. Não pode mais haver, nesse caso, lugar para a análise; tem-se apenas um discurso analítico totalizante, assimilável ao discurso religioso, que dá conta de tudo, sem ter que prestar conta de nada. (Roustang, 1987, p.51)*

De fato, a forma litúrgica como leem Lacan, sem questionamentos, problematizações e/ou mudanças em seus postulados, muito se assemelha ao movimento religioso e suas diversas segmentações. Os fiéis pouco sabem o que se passa do altar para trás, e quando sabem, a maioria prefere fingir que não sabe, para evitar questionamentos e desconfianças com as quais não podem ou não querem lidar.

Cibele e Isadora — esta, jovem psicanalista que também trabalha como psicóloga em um Caps de São Paulo e é aluna de um ICF — reclamaram bastante da polêmica lançada por

Forbes na abertura das Jornadas. Diziam estar decepcionadas por terem pago um alto valor de inscrição para assistir “*lavação de roupa suja da instituição*”. Isadora, totalmente alheia às questões institucionais, não viu sentido nas críticas, estava lá por outros motivos: “*queria ouvir sobre psicanálise. Eles acham que esses problemas são de interesse de todo lacaniano*”. Da indignação à comicidade, fomos embora rindo de toda a situação, com as duas ridicularizando os *membros* e seu fanatismo institucional. Entretanto, as consequências dessas “querelas” na teoria e na prática transmitidas pelos *membros* não deveriam ser minimizadas, já que as lideranças que entram em conflito são as mesmas que localmente orientam e direcionam a forma como devem ser feitas as leituras, interpretações e significações da psicanálise e da própria prática clínica, o que concerne a todos, sejam “de dentro” ou “de fora” da instituição. Nesse ponto, não são insignificantes e superficiais. Cibele e Isadora, ao naturalizar ou ridicularizar esses conflitos, não atentavam para até que ponto eles influenciam em sua formação profissional.

### **3.3 Do *Gradus* à Hierarquia**

Segundo os interlocutores da pesquisa, Lacan resolveu chamar sua instituição de *Escola* em referência aos liceus gregos, que eram organizados segundo o princípio do *gradus*, que em latim se refere a passo, marcha, gradação, e é definido por aqueles como o oposto da hierarquia. A ideia é que cada sujeito é responsável por sua própria *formação* e autorização como *analista*, de modo que não há distinção entre os associados: “*ninguém está acima ou abaixo de ninguém, ninguém autoriza ou desautoriza, não é assim que funciona*”. A autorização, segundo Maíra, refere-se à trajetória *única* e *singular* de cada *membro* com seu inconsciente e “*com sua verdade*”.

A *Escola* de psicanalistas lacanianos pauta-se em um modelo institucional que se supõe igualitário e que visa controlar, minimizar e mesmo evitar qualquer forma de organização hierárquica entre seus integrantes, negativizando e julgando qualquer atitude que possa remeter a esse modo de organização entre seus *membros*. Entretanto, mesmo tentativas do próprio Lacan de construir uma maquinaria não hierárquica perverteram-se com a criação de títulos, cargos, *dispositivos* como o *passe*. As demarcações simbólicas através da diferenciação e dos mecanismos de classificação entre os *membros*, sejam os títulos que designam a posição no percurso de *formação*, seja a ocupação de cargos diretivos, seguem a lógica que chamam de *gradus*, que uma vez estabelecida determina uma rede de inteligibilidade que orienta desde as relações informais internamente até a posição clínica e

teórica dirigidas ao contexto social mais amplo, que deve ser tomada como referência no trabalho conduzido pelos demais integrantes da *comunidade*.

À pergunta “O que é uma escola de psicanálise?”, obtive a seguinte resposta de Alba (EBP-SP): “*Diferente de uma sociedade, que possui sócios que abrem mão de sua singularidade em prol do bem comum, a Escola é um conjunto de analistas que, um a um, cada um por si e respeitando sua relação com a causa analítica, se reúne em torno do ensino e da transmissão da psicanálise lacaniana*”. Segundo a interlocutora, o envolvimento com a *causa analítica* significa algo como “*a pessoa decidida que o estilo de vida que quer é o de um analista*”, e isso, como explicou, tem a ver com o envolvimento com a teoria e a prática clínica, e com uma forma de pensar as coisas assimiladas na *experiência analítica*. Em razão desse envolvimento (“*trabalhamos [para a Escola] até dormindo, impregnados pela causa analítica e atormentados pelo próprio sonho*”), a profissionalização do psicanalista é expandida para a construção de modos de subjetivação e de “estilo de vida”. Com isso, a desigualdade entre os que compõem a *Escola*, ou entre quem é “de dentro” e “de fora”, repousa sobre um código de moralidade, e através deste se revelam tensões que atravessam dilemas práticos aos quais as pessoas são confrontadas em suas relações profissionais e mesmo pessoais, que conjugam hierarquia e processos de individuação.

As etnografias de sistemas hierárquicos trazem a desnaturalização de antinomias entre igualdade e hierarquia, mobilidade e fixidez, simetria e assimetria. Geralmente acionada para pensar como cada coletivo lida com a classificação e/ou formas de conhecimento, a hierarquia é mais um fator de plasticidade que de estabilização. Não se refere a uma ideia piramidal de posições fixas e estanques, mas a uma experiência presente de várias formas, redistribuída em diversas redes de relações, por meio de englobamentos sucessivos. As posições hierárquicas se deslocam e se reproduzem inclusive internamente ao sujeito, consistindo em um princípio segmentador que se estabelece de pessoa a pessoa, em referência ou não a um centro ordenador.

No seu clássico estudo sobre as castas indianas, Dumont afirma que o princípio social da hierarquia esboça “uma exegese da ideologia igualitária dos modernos” (1992, p.44), ou seja, permite a compreensão das condições de emergência de ideologias como o igualitarismo moral e político, e o individualismo, próprias do pensamento ocidental moderno<sup>90</sup>. O autor

---

<sup>90</sup> Segundo Dumont (1986), a partir da Declaração dos Direitos Humanos, as sociedades que se reconhecem como “ocidentais modernas” são as únicas a reverberar um princípio de igualdade como projeto ideológico que embasa a constituição das leis. A normatividade de todos segundo os desígnios do direito moderno entrelaça, contraditoriamente, a ideia de indivíduo livre à de indivíduo submetido a regras e limites impostos de maneira universalizante.

constrói uma teoria dos processos hierárquicos em que as relações são consideradas sobrepostas aos termos que as compõem, de modo que as oposições/diferenciações que formam uma estrutura resultam em um sistema de valoração, e “Adotar um valor é hierarquizar” (1992, p.66).

A partir disso, podemos pensar o modo como os lacanianos de Escola veem o universo de relações institucionais. Como princípio coletivo, as relações hierárquicas se referem tanto ao todo, à organização geral da *Escola*, como podem ser apreendidas na ação individual, em que cada um dos seus integrantes, na medida em que se reconhece como portador de determinada posição na instituição, obtém os parâmetros pelos quais vai orientar sua *singularidade* e sua diferença em relação aos demais. De uma forma ou de outra, a estrutura hierárquica se faz presente tanto na produção de lideranças (sejam estas centralizadas, como Lacan, Judith e Miller, sejam segmentadas, caso dos *membros* que agregam seguidores/alunos e prestígio) quanto no acesso diferencial à titulação e aos cargos diretivos.

Conforme ouvi de Carmen (EOL), “A *Escola é uma coletividade de pessoas comprometidas com a psicanálise*”. Isso quer dizer, segundo ela, que a pessoa que apresenta sua solicitação de admissão como *membro* deve estar *decidida* a assumir uma relação estreita com, e a submeter-se a uma organização psíquica e institucional bem definidas. É a demonstração desse *comprometimento* que serve de parâmetro de julgamento de seu posicionamento em relação à psicanálise lacaniana, e isso na vida pessoal e na profissional, já que esses dois campos aparecem imbricados ao tipo de *seleção* e julgamento a que se prestam na instituição. Não raro escutei os *membros*, para exemplificar certa posição de “humildade” e “resignação” com que se colocam em relação à *Escola*, falarem de situações em que tiveram que “*se sacrificar*” por ela, lógica evocada sempre que queriam reforçar a imagem de *comprometimento* como *trabalhadores dedicados à causa analítica*. Por exemplo, na conferência de abertura proferida por uma das fundadoras da EBP nas Jornadas da EBP-SP de 2011, ela lembrou de um evento anterior da instituição: “*Ainda está na minha memória a sala cheia e vários membros sentados no chão [para ceder lugar aos não-membros participantes]. Não me esquecerei*”.

Os comentários e descrições das diversas maneiras pelas quais “*trabalham sem ganhar nada em troca*” apontam para o privilégio e o *status* que certas posições agregam. Ao longo do trabalho de campo, nas conversas com *membros* ou alunos, muitos afirmaram que a sua escolha do *analista* se deu com a *transferência* suscitada pela forma como ele transmitiu sua leitura da psicanálise e da prática clínica, seja em um *seminário*, seja em artigos e livros, seja em aulas nos cursos dos ICFs, etc. Quanto mais uma pessoa se *compromete* a ensinar,

produzir e expor conhecimentos, a *sacrificar-se em prol da causa analítica*, mais chances terá de estabelecer essa *transferência* e agregar novos *analistas* entre seus alunos, ou de ser indicada por eles, pois, como ouvi de um psicanalista, “*os alunos adoram indicar análise para os amigos, parentes, e geralmente mandam todos para o professor*”. Não só os *membros* fazem *análise* com outros *membros* como os alunos buscam fazer *análise* com o *membro/professor*, já que um dos critérios para a admissão à *comunidade* é o candidato fazer *análise* e/ou *supervisão* com alguém “de dentro”. Com isso, muitos dos interlocutores, fossem participantes de *cartéis*, alunos de ICFs ou apenas frequentadores assíduos das atividades da *Escola*, faziam *formação*, *análise pessoal* e *supervisão* com *membros* dela. Como já mencionei, estes últimos, inclusive, adotam valor diferencial para estudantes/psicanalistas em *formação* em suas *sessões*. Por exemplo, se um *membro* cobra, em média, de quatrocentos a quinhentos reais a *sessão*, o valor para aqueles que estão em *formação* e em início de carreira pode ser de duzentos reais.

Apesar do discurso de que se “*trabalha de graça para a Escola*”, na verdade o retorno/ganho financeiro/profissional é substancial, e tem muito a ver com a posição de *membro* dela. E não é só isso. A identificação como *membro da Escola Brasileira de Psicanálise* — como os psicanalistas se autodesignam —, em seu cartão profissional e na apresentação nos âmbitos externos a ela, é entendida como garantia de qualidade da prática profissional. Tais aspectos contradizem a subserviência com que significam a posição de *membro*. O *sacrificar-se/comprometer-se* pela *Escola* implica, ao mesmo tempo, valorizar-se e destacar a superioridade dos “de dentro” em relação aos “de fora”, ou de *membros* em referência a *não membros*. As *Escolas* filiadas à AMP se organizam com base em uma relação de troca, em que o saber do líder circula em contrapartida à adesão consensual de seus seguidores. Nessa linha de raciocínio, um dos meios operados pelos interlocutores para resolver a contradição entre posições diferenciais e os ideais de *gradus*, ou de não hierarquia institucional, é fingir se submeter voluntariamente a quem detém o poder/saber. Isso porque o “livre consentimento” de cada um em solicitar a admissão é essencial para a significação de um agrupamento cujos integrantes não visam o bem coletivo, mas sim interesses pessoais, como se *singularidade/individualidade* fosse oposto à hierarquia. De um lado, o que é voluntário revela uma marca de respeito à autonomia e *singularidade dos sujeitos*; de outro, a deferência voluntária constitui uma maneira honrosa de ser/estar submisso/submetido.

A reciprocidade entre líder e seguidores, mestre e discípulos, travada no interior da instituição psicanalítica pode ser pensada a partir das reflexões de Lanna (1995, 2005), que

sintetiza o princípio de reciprocidade, tal como trabalhado por Lévi-Strauss<sup>91</sup>, com a noção de hierarquia de Dumont para entender como figuras de autoridade se constituem através de relações que são ao mesmo tempo recíprocas e hierárquicas. Lanna (2005) propõe o conceito de “reciprocidade hierárquica” ou “redistributiva” para pensar as inter-relações entre dádiva, chefia e suas institucionalizações. De acordo com o autor, a produção de lideranças é inerente a uma relação de reciprocidade, já que esta não se reduz à igualdade de condições entre as partes; ela abarca, inclusive, o conflito, pois também enuncia uma lógica de assimetria implicada na “reciprocidade hierárquica” estabelecida entre o líder e o grupo. As dádivas do grupo para o líder são sempre retribuíveis, ainda que de maneira imaterial e assimétrica. Essa linha de reflexão permite compreender como, através de uma assimetria imposta como normatividade à organização da *Escola*, são geradas relações de autoridade e subordinação na/pela troca de saber/poder. Em instituições produtoras de saber, o conhecimento passível de circulação, transmissão, é inerente a uma relação de troca assimétrica: uma das partes sempre terá (ou será reconhecida como tendo) mais que a outra. Isso constitui aparato significativo de ideias como sacrifício, comprometimento, respeito, honra, homenagem, cerimonial. A relação entre poder e saber é constituinte das experiências cotidianas entre os lacanianos de Escola: tanto o saber evoca poder sobre outros sujeitos quanto o poder denota posse de um conhecimento que subjuga e submete.

Nas instituições lacanianas, a maestria supõe, necessariamente, relação de reciprocidade, e, principalmente, de assimetria; esta confere privilégio a uma das partes na relação que mantém com a teoria e a prática psicanalíticas, como se possuísse capacidade ímpar de entendimento, e, conseqüentemente, de orientação e transmissão. Nessa perspectiva, a “reciprocidade hierárquica” é o idioma que permite significar a relação entre *analistas* e *analisantes*, *membros* e *não membros*, *mestres* e *discípulos*. O mestre assim reconhecido — e aqui podemos pensar em lideranças mundiais como Miller, Soler, Melman, e locais como Forbes — contém o grupo e a alteridade na imagem que constrói de si, ou seja, assume a forma pela qual a coletividade aparece como singularidade/individualidade: mais do que um representante (alguém que está no lugar de), ele é a forma de apresentação de uma singularidade em relação a outros agrupamentos.

---

<sup>91</sup> Para o autor, a relação de oposição entre igualdade e diferença está presente na base de qualquer estrutura, já que a troca, entendida como fundamento de toda experiência social, é regida pelo “princípio da reciprocidade”. Associado à proibição do incesto, tal princípio afirma que o valor diferencial da dádiva não advém das “coisas” em si, mas de sua inserção num conjunto de relações diferenciais; a troca constitui mecanismo essencial de comunicação social, articulando igualdade e diferença, seja para a guerra ou para a paz (Lévi-Strauss, 2003a).



A relação mestre-discípulo se institui mediante englobamentos: representa posição de prestígio, responsabilidade e domínio, uma vez que a categoria se aplica a pessoas dotadas de conhecimentos não acessíveis a qualquer um, seja por conta de relações pessoais, seja por capacidade de entendimento; mas, como contrapartida, essas pessoas devem servir à *comunidade* com seu saber e experiência para que sua posição de maestria seja distinguida e valorizada. Note que, nessa acepção, o mestre é englobado pelos discípulos, já que colocado no “dever” de transmissão de conhecimento para manter a posição de autoridade.

Judith e Jacques-Alain Miller, responsáveis pela transmissão da obra lacaniana e defensores da *comunidade analítica*, tornam-se credores de seus associados, que devem trabalhar *em prol da causa analítica* “*promovendo a psicanálise no mundo*”. Titulações e cargos diretivos são acessados por alguns *membros* que *deram provas de seu comprometimento*; tratam-se de bonificações, gratificações em retribuição à reverência, às referências e à circulação da leitura e dos conhecimentos produzidos pelas lideranças. A dívida dos *membros* pode ser pensada “como um dos modos de manifestação institucional (e quiçá até mesmo lógico) da reciprocidade e referimos o princípio de reciprocidade não à troca, mas à circulação assimétrica” (Lanna, 2005, p.428).

Abu-Lughod (2008), em sua etnografia realizada entre um grupo de Beduínos no Egito, os Awlad ‘Ali, observou que a desigualdade entre as pessoas do grupo repousava não sobre o uso da força ou da ameaça, mas sobre um argumento moral de “honrabilidade”: certas pessoas dispunham de virtudes que favoreciam um *status* superior, o qual deveria ser mantido em conformidade com o código de honra que lhes era prescrito, mantendo o respeito que lhes era dirigido pelas camadas inferiores. Esse “código de moralidade” beduíno me parece bom para pensar a lógica da AMP referente à tensão entre, de uma parte, os ideais de *singularidade* e, de outra, o *status* — tensão atenuada, justamente, pela ideia de que a autoridade não resulta da imposição autoritária de liderança, mas de um mérito moral/intelectual expressado pela noção de *gradus*. Na medida em que para receber o título de *AME* os *membros* *devem dar provas* de sua virtude, é como se ganhassem o respeito que funda sua posição diferencial em relação aos outros associados, e, portanto, devem encarnar os ideais morais e subjetivos pregados pela instituição, estabelecendo a autoridade associada a esse princípio, da mesma forma que ocorre com a posição institucional de Miller.

Os lacanianos de Escola operam, o tempo todo, com o “recurso da contradição”, que entendo como um descompasso entre o que se diz, o que se pensa, o que se faz e o que de fato acontece. Um exemplo é o *membro* que afirmou que a psicanálise lacaniana é avessa à padronização, “*seja dos termos, dos tipos ou dos lugares*”, e logo em seguida me explicou

todos os critérios exigidos tanto para a admissão como *membro* quanto para a nomeação como *AME*. Ora, a *Escola* opera justamente por meio da padronização dos “*termos, dos tipos ou dos lugares*”, caso contrário não seria necessária a organização com a qual se apresenta. E é por esse viés contraditório e paradoxal, presente na retórica dos associados das instituições de psicanálise, que muitos psicanalistas, que se autodenominam *independentes*, afirmam se recusar à filiação institucional, pois entendem que a *formação*, nesses contextos, é pervertida pelos interesses e lideranças que influenciam o processo terapêutico em si mesmo. O desejo de reconhecimento pelos pares é visto pelos *independentes* como algo que deve ser interrogado, uma vez que o próprio Lacan sublinhava as incongruências entre *análise, formação* e organização institucional. Como um tiro que lhe saiu pela culatra, a democratização e a liberdade em prol da fidelidade aos princípios de base da psicanálise acabaram não tendo lugar na sua *Escola*, que, sob a retórica da *subversão* e da autonomia, impôs um sistema institucional tão fechado, verticalizado e burocratizado quanto o das instituições ipeístas.

A *Escola* se estrutura como um conjunto de relações firmadas entre *analistas e analisantes*, o que determina a posição de cada *membro* dentro da cadeia de titulações da instituição; há uma retórica amplamente difundida de que cada *membro* é *responsável* por seu próprio percurso de *formação*, já que aquela é uma associação de *singularidades*. Enquanto valoriza a trajetória *singular* de cada *membro*, seja na decisão de filiar-se a ela, seja no modo de conduzir sua *formação*, estabelece uma série de normas tanto para aceitar um candidato como *membro* quanto para classificá-lo como psicanalista, e, portanto, se cada um é responsável por sua *formação* e pela *autorização* de si como *analista*, o reconhecimento dessa *autorização* e a legitimação dessa nova posição são feitos no âmbito coletivo. A noção de *responsabilização* não implica autonomia e independência, uma vez que deve estar atrelada aos códigos de significação da teoria lacaniana: a auto-responsabilidade sobre si e sua formação é controlada, avaliada e julgada. A individualização/*singularização* não se confunde com liberdade, já que esta é enquadrada em um esquema específico de comportamento e em gradações relativas à posição de psicanalista. Assim, a formação de psicanalistas e o modo de produção e transmissão do saber que a *Escola* dispensa possibilitam a observação dos meios pelos quais a hierarquia pode aparecer conjugada a um sistema individualista.

As *Escolas* são radicalmente hierárquicas, ordenadas em torno de chefias, como mostram os cargos de presidente e diretor, e essencialmente individualistas na valorização de sujeitos com títulos de *AE* e *AME*. Nelas, hierarquia e individualismo são opostos que se

conectam e dão sentidos às experiências *comunitária* e *singularizada* que caracterizam a *formação do analista*.

Essa primeira parte mostrou que a hierarquia não pode ser pensada como par oposto da ênfase em trajetórias individuais, e que a centralização comporta segmentação — e as instituições de psicanálise são contextos privilegiados para pensar essas complementaridades. O processo de classificação e atribuição do título de psicanalista aos *membros* vai da pura abstração subjetivada e *singularizada* à objetificação e avaliação concreta dos predicativos socioeconômicos e culturais valorizados por ela.

Os interlocutores repetiam que *a Escola* é o “*refúgio dos psicanalistas ante o mal-estar da civilização*”. Essa noção de *refúgio*, criada por Lacan, reafirma o sentido de pertencimento a uma *comunidade* fechada, seletiva, que protege *sujeitos advertidos de sua posição como sujeitos desejantes*, que não cedem aos apelos (*imaginários*) de felicidade e satisfação, e aos ideais de “saúde mental” propagados pela junção do mercado capitalista com o Estado e a indústria farmacêutica. Desse modo, essa coletividade pode ser pensada não só como um todo isolado, mas também como um todo que quer se isolar.

Cabe, agora, questionar qual a categoria de pessoa que orienta os lacanianos de Escola acerca do “padrão” de subjetividade de quem pode ou não tornar-se *membro* ou ser considerado psicanalista. Como prática terapêutica, um modelo de subjetividade é tomado como norte para a profissionalização, mas como essa concepção de pessoa orienta a construção de modelos de subjetivação? Esses são os tópicos problematizados na próxima parte.

**PARTE II**  
***A ÉTICA DO DESEJO***

## CAPÍTULO 4

### O SUJEITO DESEJANTE NA CLÍNICA DO DELÍRIO GENERALIZADO

“Diante do louco, do delirante, não te esqueças de quem tu és, de que tu fostes analisante, e que tu também falavas do que não existe.”

Jacques-Alain Miller

A base da temática A Ordem do Simbólico no Século XXI, trabalhada pela AMP e sua *Escolas* em 2010-2012, estava na concepção de que há *declínio do simbólico* em razão das transformações nas relações sociais, familiares, amorosas na *pós-modernidade*<sup>92</sup>. As discussões no XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, em 2010, estavam pautadas no que os *membros* designam como *novos modelos de subjetivação* decorrentes de arranjos sociais contemporâneos. O título do evento, A Clínica do Delírio Generalizado, foi explicado da seguinte forma:

*A generalização do delírio quer dizer que a normalidade também é delirante [...]. Nesse contexto, a referência ao sintoma torna-se fundamental: como situar a função do sintoma tendo em vista a generalização do delírio? Se todo mundo é louco, torna-se interessante então, segundo Miller, estabelecer as diferenças. [...] A experiência analítica visa à extração dessa diferença absoluta, que, para além de toda articulação simbólica, de toda ficção a ser construída no decorrer de uma análise, permanece como um resto incurável a partir do qual o sujeito poderá fazer de sua singularidade algo inédito* (Silva e Souto, 2010).

A discussão institucional girava em torno de estratégias terapêuticas para o tratamento do que há de mais “*singular na loucura de cada um frente ao universalismo do ideal de saúde mental*”. Na perspectiva dos *membros* da AMP, os termos “doença” e/ou “saúde mental” designam um ideário de homogeneização promovido pela noção de “normalidade”, que segue um modelo universalizante de “saúde” e atende aos apelos da psiquiatria aliada à indústria farmacêutica. A “*ficção construída em análise*” pode ser entendida como *marca pessoal, singular, intransferível, locus da verdade do sujeito*.

---

<sup>92</sup> Problemática trabalhada extensamente pelas *Escolas*, como indicam os temas de referência de vários encontros. Entre outros: O Sintoma na Clínica do Delírio Generalizado (XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, realizado em novembro de 2010); A Saúde Mental e os Delírios da Vida Cotidiana (seminário preparatório para o 5º Encontro Americano do Campo Freudiano – Enapol 2011, realizado no Rio Grande do Norte em março de 2011); La Santé Mentale Existe-t-Elle? (Programme International de Psychanalyse Appliquée d’Orientation Lacanienne – Pipol, julho 2011); A Saúde Mental e a Loucura de Cada Um (Seminário da Diretoria, apresentado na EBP-SP em março de 2011); A Saúde Para Todos, Não Sem a Loucura de Cada Um (5º Enapol, realizado em junho de 2011 no Rio de Janeiro).

Eric Laurent (2011) afirmou, em uma entrevista, que ser normal “*é ser louco, como todo mundo, mas à sua maneira; a de cada um não é a do vizinho. A felicidade comum não existe, cada um tem as particularidades do seu mundo e o que o faz enlouquecer*”. Tudo se passa como se a psicanálise patologizasse o sujeito na experiência terapêutica, deslocasse o imperativo do ideal de “saúde mental” para o de “todos são loucos” (afinal, diz Laurent, “*resta à psicanálise paranoicizar o sujeito*”), sendo esse processo de patologização o meio de construção de verdades e sentidos para o tratamento.

Um dos principais argumentos dos *membros* da AMP é o de que o *declínio da autoridade paterna* trouxe consequências significativas ao desenrolar do *complexo de Édipo*, o que fez com que os *sujeitos* se *organizassem psiquicamente* de maneira distinta. Haveria uma espécie de “imperativo da satisfação individual”, determinado pela *sociedade do consumo* e que “*faz com que as pessoas não saibam mais como lidar com as frustrações e decepções em um contexto social que cobra a felicidade e o bem-estar a todo custo*” — como explicou um psicanalista em um *seminário* que assisti na EOL, em 2012. Segundo Forbes, colaborador de Miller no que tange ao desenvolvimento teórico dessa *orientação* clínica,

*passamos de uma sociedade industrial, na qual o laço social era vertical, para uma sociedade globalizada, da era da informação, na qual o laço social é horizontal. A primeira, a sociedade industrial, era uma sociedade padronizada em todos os seus níveis, do mais restrito ao mais amplo. Na família, o pai; no trabalho, o chefe; na sociedade civil, a pátria. As cenas eram fixas, com explicações prêt-à-porter, o que facilitou a importância e a extensão que tomou o “complexo de Édipo” como uma chave geral explicativa. [...] [Atualmente] vivemos um mundo despadronizado, no qual faltam referências ao homem que se vê desbussolado, no qual nem Édipo sobrevive como chave universal, em vez de cada um se medir frente a um padrão, que não há.* (Forbes, 2011, p.132-133).

Na concepção de Miller (2004), se a prática freudiana abriu caminho para a *liberação sexual*, a lacaniana “*tem que dar conta desse sucesso sensacional*”, direcionar-se para as consequências dessa suposta “liberdade” dos indivíduos. Seu argumento pauta-se na constatação de que, na *pós-modernidade*, novas formas de organização familiar tiveram origem: a mãe estaria livre para *gozar* com seu filho sem a presença de uma figura autoritária para separá-los, e essa relação de *gozo* com a mãe levaria ao recrudescimento dos *casos* de *psicose* nos sujeitos, em razão da não incidência da *castração* ou da incidência de uma *castração* que já não tem a eficiência de antes em *barrar* o sujeito.

Nessa perspectiva, se na época de Freud os indivíduos sofriam por não poder realizar seus desejos devido a normas morais e éticas limitadoras e rígidas, hoje eles sofrem pelo

*excesso de gozo*: o sofrimento decorre não só da liberdade para a satisfação dos desejos, como, principalmente, do dever de satisfazê-los. Conforme a fala de um psicanalista da EBP-SP, em um *seminário*, em 2011:

*A condição do laço social é uma paranoia que cria um Outro para que o sujeito possa advir. O sujeito contemporâneo não está suficientemente paranoicizado para construir laço social. Segundo Miller, resta à psicanálise paranoicizar o sujeito, instaurar-lhe a falta, pois a ideia de liberdade de satisfação é um imperativo tão destruidor como foi a repressão na época de Freud. (caderno de campo)*

Tal mudança, entendida como *estrutural* pelos *membros*, teria sido constatada, na prática clínica, nos *novos sintomas* apresentados pelos *analistas*. Segundo os interlocutores, uma nova nosografia surgiu pautada em incidências clínicas, visto que, se anteriormente as *estruturas psíquicas* eram facilmente classificadas como *neurose*, *psicose* ou *perversão*, agora, com o *declínio do simbólico*, tornam-se mais complexas, sendo mais difícil a sua distinção; além disso, haveria aumento de *casos* de *psicóticos* na clínica. Diante da incidência recorrente, na clínica, desses *sintomas* de difícil classificação e diagnóstico, Miller criou, após um ciclo de debates entre *membros*, realizado na França entre 1996 e 1998, a nosografia *psicose ordinária*. A partir daí, esta passou a ser *manejada* na *experiência analítica*, orientando a direção do tratamento *praticada* pelos *membros* da AMP.

O ponto que interessa aqui está no modo como tais interpretações são transmitidas como *expertise* clínica na *formação* do *analista* e, conseqüentemente, incorporadas e *aplicadas* à construção da pessoa no processo terapêutico. Para compreender esse processo de produção de categorias nosográficas e, portanto, de psicopatologias, nas páginas que seguem irei problematizar a noção de *sujeito desejante*, pressuposto universalizante a partir do qual uma concepção específica da “condição humana” é tomada como princípio básico da *ética da psicanálise*.

#### **4.1 A Construção Psicanalítica da Pessoa**

Em março de 2011, em um evento especial organizado pela EBP-SP como *atividade preparatória* para o congresso mundial do ano seguinte, o *membro* da *Escola* baiana convidado a proferir o *seminário* fez a seguinte colocação: “*O ideal de saúde mental só é alcançado pelo animal, que está em harmonia entre o mundo interno/externo. O homem, por ter inconsciente, está em oposição, conflito, turbilhão constante*”. Tomo essa frase como ponto de partida para entender a construção de realidades psicológicas na/pela teoria psicanalítica, bem como por sua prática.

De acordo com o aforismo freudiano “*A criança nasce como um pedaço de carne com olhos*”, a “humanidade” aparece como condição adquirida de maneira processual, com o recrudescimento das relações sociais do recém-nascido, que o acometem com sensações simultâneas de prazer e desprazer. Freud criou o conceito de *Trieb*, traduzido por *pulsão*, para definir o representante psíquico dos estímulos orgânicos; em sua definição, “*la ‘pulsión’ nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma*” (Freud, 1992e, p.117). A atividade psíquica está submetida ao *princípio do prazer*, e o *desejo* aparece como principal agenciador da “humanidade”, que inicia sua construção com a aproximação e o afastamento com o corpo materno.

*O nascimento de uma criança não dá a ela o status de sujeito, ela nasce como um “pedaço de carne”, podendo ser comparada a um pequeno animal, estando na ordem da necessidade, da Natureza, e não da Cultura. O Outro (representado pela mãe ou um substituto) interpreta as necessidades da criança; como ocorre no caso de sentir fome, quando lhe é oferecido o seio. O apaziguamento da tensão causada pelo organismo provoca satisfação à criança, deixando marcas psíquicas no seu inconsciente. A necessidade torna-se demanda a partir do Outro, que a transforma em pedido caracterizado pelo grito. Nesse momento, a mãe instaura na criança um outro tipo de dependência diferente da do organismo, da necessidade. Havendo uma dependência simbólica, junto com o seio vai o olhar, a voz, dando ao Outro o lugar de “tesouro dos significantes”, detentor dos códigos, pois, além do alimento dado ao organismo, a mãe deve alimentar a criança com os códigos do mundo, incluindo-a no mundo da Cultura, da Civilização. (Mendonça, 2010, p.2-3)*

Diferente do que acontece com a necessidade física, como a fome, que pode ser satisfeita totalmente, a *pulsão* se refere a um desejo que nunca se satisfaz completamente, e seria esse o fato primordial que diferencia o humano do animal ou a determinação psíquica da determinação biológica. Desse modo, a *pulsão* não é entendida como correlato, na condição humana, do instinto nos animais, mas a submissão de uma condição natural à cultural: se o humano nasce com necessidades biológicas, ele nunca as experimenta sem a mediação da linguagem, que determina e modula a experiência biológica — “*A pulsão é o instinto que se desnaturalizou*”, disse-me um psicanalista. A teoria da *pulsão* atua como mitologia dessa passagem da natureza para a cultura, como afirmam, respectivamente, Freud e Lacan: “*La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación. En nuestro trabajo no podemos prescindir ni un instante de ellas, y sin embargo nunca estamos seguros de verlas con claridad*” (Freud, 1991a, p.88); “*A libido é o órgão essencial para se compreender a natureza da pulsão. Esse órgão é irreal.*



*Irreal não é de modo algum imaginário. O irreal se define por se articular ao real de um modo que nos escapa, e é justamente o que exige que sua representação seja mítica, como a fazemos”* (Lacan, 2008, p.201). A teoria psicanalítica parte, portanto, de uma versão específica da diferenciação dos humanos em relação aos animais, baseada na separação entre a interioridade do sujeito e o que lhe é externo.

A transformação do recém-nascido em humano aparece com certa constância e de diferentes maneiras em diversos contextos de socialidade. Há vários estudos etnográficos que descrevem processos e tecnologias referentes à conexão entre cosmologia e corporalidade, com ornamentos, substâncias e alimentos como alguns dos elementos agenciados na constituição não só de “humanidade” como, também, de “pessoalidade”.

Na etnografia de Gow (1997) entre os Piro, grupo indígena da Amazônia peruana, a ideia de “humanidade” aparece como decorrente da contínua elaboração da relação de um “eu” em meio aos outros seres. Segundo a sua descrição, os Piro articulam uma noção específica de subjetividade com base no mito originário, que narra o casamento de uma mulher com um jaguar; isso lhes impõe uma série de medidas para a fabricação da condição humana durante a gestação, e só com o nascimento, mais especificamente com o corte do cordão umbilical, há a divisão do ser em uma parte humana, o bebê, e uma não humana, o cordão umbilical. Nos primeiros meses de vida, o bebê piro continua tendo perigosa e forte ligação com os fluídos corporais dos pais, que devem obedecer restrições de comportamento até que aquele atinja certo nível de autonomia, e é somente com o desmame que começa a se constituir sua singularidade:

Uma vez completamente desmamada, a criança é alimentada com “comida legítima”, a comida que todos os Piro comem (uma combinação de carne de caça e banana ou macaxeira). Este alimento, fornecido pelos pais e, através deles, por todos os parentes adultos, preenche essa nova interioridade formada pelas entranhas da criança. Satisfazendo sua fome, o alimento dirige a atenção da criança para o exterior, para o campo social dos “alimentadores”, isto é, daqueles que “viram aflição” na criança. Na condição intra-uterina, o feto não possui interior ou exterior: ele está embrulhado em sua placenta, isto é, em suas próprias entranhas. Depois do nascimento, o bebê se vê separado da placenta, processo que lhe dá um interior e um exterior. Esse interior vazio, causando-lhe fome e sofrimento, pode ser enchido de comida, a qual, ao satisfazer um desejo, transforma-se em nshinikanchi no exterior do corpo, faculdade de que o bebê dá provas ao se mostrar atento e atraído pelos que o alimentam. Tal nshinikanchi manifesta-se primordialmente no uso seletivo de termos de parentesco, isto é, na linguagem. (Gow, 1997, p.53)

Segundo o autor, a constituição da condição humana, para os Piro, está ligada à percepção do exterior, do mundo social; o processo de humanização se desenvolve paulatinamente, conforme a intensificação da fala e da comunicação, a partir das quais se organiza o conjunto das relações sociais que o tornará humano e determinará sua posição no grupo social.

Fausto (2011), em sua etnografia sobre os Parakanã, habitantes tradicionais da fronteira entre Pará e Tocantins, afirma que, para eles, a criança é um ser com formas a fabricar, precisa ser modelada para adquirir características humanas e se conformar ao padrão estético corporal, e a mãe e os parentes próximos se dedicam a essa arte: comprimem o crânio, esticam as orelhas e as maçãs do rosto, passam os dedos sobre os lábios, abrem os pés, colocam o umbigo para dentro, etc. São essas operações que tornam o corpo humano distinto do corpo dos animais, que não é modelado. Além disso, consideram que o recém-nascido não tem carne e que esta será formada pelo leite materno, completando o processo de fabricação do corpo iniciado pelo sêmen paterno.

Segundo Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979), entre os ameríndios, é pela fabricação e modulação do corpo que se produz a “humanidade”; é o corpo que garante a singularidade e a diferença entre os seres, já que o substrato do espírito humano lhes é comum. Assim, mais do que a diferenciação definitiva entre o humano e o animal, os grupos ameríndios, salienta Viveiros de Castro (2002), tematizam as possibilidades de confluência entre os dois regimes, e colocam em xeque a ideia de uma natureza como substrato universal superado pela diversidade de culturas humanas, presente na noção de “natureza humana” pelo pensamento ocidental moderno.

Enquanto expoente da tradição intelectual moderna, no sentido latouriano do termo, Freud entende que é justamente a suposta ultrapassagem definitiva da condição natural pela cultural, exigida pela vida social, a responsável pelo sofrimento psíquico inerente à “condição humana”. Ao partir desse pressuposto, desenvolveu a tese de que a civilização/sociedade resulta da renúncia às satisfações instintuais — com isso, a formação do inconsciente aparece como decorrente do “contrato social”. Em sua formulação, a civilização separou o humano de sua condição animal por meio da privação de instintos considerados primários, sendo eles o “canibalismo”, “o incesto” e a “ânsia de matar”, e destes, *“sólo el canibalismo parece proscrito en todas partes [...]; en cuanto a los deseos incestuosos, todavía podemos registrar su intensidad detrás de su prohibición, y el asesinato sigue siendo practicado, y hasta ordenado, bajo ciertas condiciones, por nuestra cultura”* (Freud, 1992c, p.11). Ainda de acordo com Freud, a coerção, que no início da civilização era externa, gradativamente foi

internalizada, e “*Todo niño nos exhibe el proceso de una trasmudación de esa índole, y sólo a través de ella deviene moral y social*” (1992c, p.11).

Em *Totem e tabu*, Freud elabora um misto de mitologia com tratado evolucionista para descrever a origem da moral, da lei e, em última instância, da cultura, e apresenta sua definição de sociedade como o resultado da exogamia entre diferentes clãs (Freud, 1991b). Baseado em obras antropológicas, criou uma horda primitiva em que o líder, violento e autoritário, era o detentor de todas as mulheres e de todos os privilégios, e pai de todos os seus integrantes. Cansados da submissão, estes decidem assassiná-lo e devorá-lo, e o fazem. Sua morte, entretanto, resulta em um sentimento de ambivalência, que assola os irmãos: apesar de odiarem o pai tirânico por privar-lhes da satisfação dos desejos sexuais, o amavam e admiravam seu poder e autoridade. Com isso, “*El muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida [...] Lo que antes él había impedido con su existencia, ellos mismos se lo prohibieron*” (1991b, p.145). Consumidos pela culpa, instaurou-se a proibição do incesto e a exogamia<sup>93</sup>.

Em 1897, numa carta dirigida a Wilhelm Fliess, Freud interpretou pela primeira vez a tragédia *Édipo rei*, de Sófocles, e fez dessa interpretação o ponto nodal de sua teoria sobre a universalidade do “desejo incestuoso”:

*Encontrei em mim, como em toda parte, sentimentos amorosos em relação à minha mãe e de ciúme a respeito de meu pai, sentimentos estes que, penso eu, são comuns a todas as crianças [...]. Todo espectador, um dia, foi em germe, na imaginação, um Édipo, e se assombra diante da realização de seu sonho transposto em realidade.* (Freud, 1986, p.273).

A partir dessa constatação, a tragédia de Édipo tornou-se *complexo*, e foi considerada central na terapêutica psicanalítica. Grosso modo, o *complexo* está associado à sexualidade infantil, e aparece quando a criança, por volta dos dois ou três anos, começa a ter sensações voluptuosas, como se, apaixonada pela mãe, rivalizasse seu amor e atenção com o pai. O *complexo de Édipo* termina com o surgimento de outro *complexo*, o *de castração*, no qual a criança sente-se ameaçada de perder o *falo* na disputa com o pai pelo desejo da mãe. A criança, ao mesmo tempo em que admira o pai pela autoridade com que toma posse do desejo da mãe, culpa-se pelo desejo incestuoso e pela rivalidade, e busca, ao fim do *complexo*, a

---

<sup>93</sup> Segundo Lévi-Strauss (2003a, p.55), Freud demonstrou, com êxito, “não por que o incesto é condenado, mas como é inconscientemente desejado”, como se o universal não fosse a sua proibição, mas o desejo de consumá-lo. Já na proposta levistraussiana, o estrutural é a troca suscitada pelas regras matrimoniais: “a proibição do incesto é menos uma regra que proíbe casar-se com a mãe, a irmã ou a filha do que uma regra que obriga a dar a outrem a mãe, a irmã ou a filha” (2003a, p.522). Para Lévi-Strauss, a proibição do incesto seria positiva, prescritiva.

identificação/admiração paterna. Nessa trilha teleológica, a culpabilidade surge como o cimento da vida social, responsável pelo *recalque* e pela fundação do inconsciente<sup>94</sup>.

Na leitura lacaniana, a mãe é considerada o primeiro *grande Outro* da experiência do sujeito, fundadora do *aparelho psíquico* ao promover o encontro (e o desencontro) entre seu corpo e o do bebê. Tudo se inicia quando a unidade mãe-criança se rompe, o que acontece em razão da falta suscitada no bebê pelo afastamento do corpo materno, marco da incidência de uma percepção do “interno” e do “externo” pelo sujeito, resultante da passagem da necessidade (instinto) para o desejo (*pulsão*). Nesse processo, surge o *objeto a*, o *objeto* representante do desejo no corpo materno, o que “resta” da unidade perdida. Esse *objeto* é desprovido de representação simbólica, uma vez que seu desejo é fragmentado em sensações de prazer oriundas do cheiro, do olhar, da sensação física, da voz materna, que suscitam a erogeinização do corpo infantil através dos orifícios (boca, ouvido, olho, nariz, ânus)<sup>95</sup>. Segundo os interlocutores, a incapacidade de simbolizar o *objeto a* é o que faz com que o indivíduo siga orientado por um desejo que é impossível ser satisfeito totalmente, resultando em um *mal-estar estrutural*.

Entretanto, o processo de *constituição do sujeito* só finaliza com a socialização, resultante do *complexo de castração*, que culmina com a divisão, ou não, do sujeito em duas instâncias: consciente e inconsciente. Na leitura lacaniana, o *complexo de Édipo* e o de *castração* ganham estatuto de *função simbólica*: a figura paterna — pode ser o pai, o irmão da mãe, um ritual — é a estrutura que intervém para separar a mãe e a criança. De acordo com essa versão, a *intervenção paterna* na relação entre a mãe e a criança se dá pela instauração da *Lei simbólica*, a qual é responsável pela alienação do sujeito à linguagem decorrente de sua inserção na vida social. O acesso à socialização torna-se, aqui, simultâneo à constituição do *sujeito desejante*.

A *estrutura clínica* (*neurose*, *perversão* ou *psicose*), que invariavelmente acomete o sujeito, define-se no desenrolar do *complexo de Édipo*. A *neurose* se dá com a passagem

---

<sup>94</sup> O primeiro tempo edípico ocorre nos primórdios da interação mãe-criança, em que a criança é tomada imaginariamente pela mãe como o seu objeto de completude; o segundo tempo do Édipo é marcado pela descolagem inicial da criança do lugar de falo para a mãe, momento da castração imaginária, em que a criança rivaliza com o pai; o terceiro e último tempo edípico se caracteriza inicialmente pela hipótese infantil de que o pai detém o falo, momento de identificação com o pai, culpa do desejo pela mãe e castração definitiva ou recalque (Torezan, 2009).

<sup>95</sup> Segundo a teoria lacaniana, a *fixação pelo objeto* se dá por meio dos orifícios corpóreos, que, uma vez “tamponados” pelo *objeto a*, permanecem “abertos”, desejosos. Por exemplo, a *fixação oral* é oriunda do prazer originário da sucção do seio materno, e se manifesta no prazer em pôr e tirar algo da boca. Há, também, a fixação auditiva (o indivíduo fica preso a uma imagem acústica escutada quando bebê e tende a buscar a mesma representação por toda a vida); e fixação em um tipo de olhar, em um tipo de cheiro, entre outras.

completa pelo *complexo* (quando a *castração* se efetua); na *perversão*, a *castração* se instaura, e ao mesmo tempo em que é conhecida, é negada pelo *sujeito*; no outro extremo, privada da *castração* e, portanto, do acesso à *função simbólica*, está a *psicose*. O *psicótico* se destaca justamente por não ser um *sujeito cindido*, e com isso as fronteiras do seu corpo não correspondem ao limite entre o interior e o exterior. O *psicótico* não possui a *divisão psíquica* entre consciente e inconsciente, essas duas instâncias coexistem, confundem-se — por isso os interlocutores costumavam dizer que os *psicóticos possuem o inconsciente a céu aberto*.

Não há “cura” para as *estruturas psíquicas* nem se passa de uma para outra: um *neurótico* não passa a *psicótico* (ou vice-versa), pois o que define uma *estrutura* é a *castração*, e não há como fazer com que esta opere ou deixe de operar. Nessa lógica, pode-se pensar que o *psicótico* é aquele que conseguiu se livrar do destino *desejante* do sujeito, instaurado pela *castração*, e, se assim for, relativiza-se sua designação patológica. O *perverso* é aquele que goza de ainda maior astúcia: sofre a *divisão* subjetiva resultante da *castração*, mas a renega, renuncia a esse destino subjetivo. O *neurótico*, por sua vez, não escapa à *castração*, e, cindido em duas instâncias, segue *desejante*, submetido e alienado à *Lei simbólica* que estrutura toda a sua percepção da vida social. Com isso, se para a psicanálise não há o ideal de normalidade, há o de psicopatologia.

Lévi-Strauss (1985, p.184) destacou que Freud pensava “à maneira dos mitos”, assim como “Os mitos, quando querem, sabem perfeitamente pôr em cena as perturbações mentais” (1987, p.255). Temas como a separação entre interno e externo, e a maneira processual com que as relações familiares vão constituindo o sujeito como ser social aparecem nas teorizações feitas pelos Piro, os Parakanã, Freud e Lacan. Entretanto, o próprio Lévi-Strauss (1987) salienta que os materiais simbólicos talvez sejam os mesmos, mas os mitos ameríndios e a psicanálise fazem deles usos opostos. Enquanto nos primeiros as questões aparecem relativas ao plano coletivo, em que o herói circula por diferentes domínios e experiências políticas, sociais, econômicas e estéticas, a psicanálise as reúne de maneira sintética na experiência individual, tomada como totalidade.

Minha intenção não é assimilar a loucura como experiência vivenciada pelos ameríndios ou afirmar que os mitos a reproduzem, ou, ainda, buscar no discurso dos mitos a explicação psicanalítica para conflitos individuais. A analogia, aqui, não se refere à redução da estrutura social à *estrutura psíquica*; ao contrário, com ela, o objetivo é trazer à luz tanto as diferenças como as semelhanças, de modo a não produzir pseudoexplicações pautadas em um paralelismo ilusório entre inconsciente individual e inconsciente coletivo.

Se entre certos grupos ameríndios as versões do processo de aquisição da humanidade associam cosmologia, corporalidade e socialidade como experiências integradas, na teoria psicanalítica essa aquisição caminha no sentido da dissociação entre as experiências naturais, individuais e sociais. Os processos conflituosos decorrentes da “humanização” são interiorizados no/pelo sujeito, apresentando-se por um movimento inverso ao dos ameríndios, que apreendem os processos de clivagem da passagem da animalidade para a humanidade como espalhados entre diferentes seres, em diferentes agências e repartidos por diversos aspectos do cosmos (Viveiros de Castro, 2002). A problematização está, portanto, no modo como a teoria e a prática psicanalíticas relacionam a produção de patologias com o processo de individuação (Simondon, 1992).

#### **4.2 A Ética da Psicanálise**

Na definição de Lacan (1997), a *ética da psicanálise* é o compromisso terapêutico de levar o sujeito a não ceder em seu desejo. No Seminário 7, todo dedicado à discussão da *ética*, ele apontou para o “*nó estreito do desejo com a Lei*”, resultante do “*complexo de castração*” (1997, p.217), e determinou, como compromisso *ético* da terapêutica, fazer o *analisante* (re)conhecer *o próprio desejo*; com isso, os psicanalistas devem evitar a posição que chamou de “*pastoral analítica*” (1997, p.374), ou seja, devem se negar a responder às demandas dos *analisantes* por um ideal de “felicidade”: “A *ética da análise* [...] implica, propriamente falando, a dimensão que se expressa no que se chama de *experiência trágica da vida*” (1997, p.375-376). Isso significa livrá-los de “*uma esperança imaginária de satisfação total e absoluta que não vai acontecer*”, como me explicou uma psicanalista da EOL. A *ética da psicanálise* implica considerar o desejo, definido na relação intrínseca que estabelece com a *Lei simbólica*, como “*faute*” (crime, ausência, culpa). Nessa perspectiva,

*É justamente desse campo que o freudismo recorta um desejo cujo princípio encontra-se essencialmente em impossibilidades. [...] a Lei está a serviço do desejo que ela institui pela proibição do incesto. Pois o inconsciente mostra que o desejo está agarrado à proibição, que a crise do Édipo é determinante para a própria maturação sexual. [...] o medo da castração está no princípio da normatização sexual [...] é a assunção da castração que cria a falta pela qual se institui o desejo. (Lacan, 1998d, p.866)*

Lacan criou um modelo de *Escola* com a proposta de que fosse um espaço para a transmissão de uma abordagem da psicanálise em que o foco está em uma concepção particular de desejo, e, desse modo, a instituição tem duas metas: “*sustentar a existência da*

*psicanálise no mundo e sustentar a formação psicanalítica permanente dos analistas, guiados pela ética do desejo*” — conforme me disse um membro da EBP-SP. Na clínica, de acordo com os lacanianos de Escola, a *ética do analista* está em negar as “*demandas por amor, resposta, conforto e felicidade dirigidas a ele*”. Isso porque entendem o *neurótico* como aquele que entrelaça seu *desejo à falta do Outro*; grosso modo, é como se o sujeito estivesse preso a uma necessidade de servir como objeto de *desejo ao/do Outro* — e a terapêutica consiste em “*levar o analisante a desejar seu próprio desejo, a se haver com sua própria falta*”.

Quando perguntei a um membro da EBP-SP qual a diferença entre a *ética da psicanálise* e a da psicologia, ele explicou que a “*experiência trágica da vida tem a ver com a dor de existir. A análise deve levar o sujeito a compreender isto: não existe felicidade, não existe eliminação total do sofrimento, isso tudo é ilusório*”. A terapêutica consiste em fazer com que o *analisante* perceba sua condição de *sujeito desejante* e que conviva da melhor maneira com a *falta* que lhe é estrutural, como explicou Valter, um dos psicanalistas lacanianos que entrevistei em trabalho anterior:

*A questão da cura é uma questão filosófica dentro da psicanálise, porque a própria constituição do ser humano o obriga a viver na insatisfação. Isso não é uma característica de cada um em particular, é uma coisa da estrutura do ser humano: nós somos condenados à insatisfação, isso é o que caracteriza o ser humano [...] essa insatisfação é que lhe permite ser um sujeito desejante. Então, a psicanálise não vai curar; essa insatisfação não tem cura, é da estrutura. Se propor a essa cura significa a morte subjetiva do ser humano, porque seria retirar ele da condição desejante, e isso tem que ser preservado. O que a psicanálise vai propor é o indivíduo conseguir conviver com essa falta que lhe é estrutural, sem fazer sintoma disso. A cura, como o indivíduo em completa satisfação, isso não existe, e a psicanálise nunca se propôs a isso; isso é do imaginário, a pessoa pode até procurar essa ilusão, mas cabe à psicanálise ir desiludindo ele pouco a pouco para que ele suporte essa verdade que é do humano, uma verdade existencial. Ter tudo, não dá, estar completamente satisfeito, não dá, mas, diante desse quadro, muitas coisas há pra fazer, pois a psicanálise trabalha sempre com prazeres possíveis, o prazer dentro daquilo que é possível pela estrutura humana, e aquele indivíduo que nos procura não está tendo nem o possível. Então, se ele conseguir o que lhe é possível, já é um progresso, e isso não é pouco, você concorda? (apud Antonio, 2010, p.54-55)*

Percebe-se uma concepção de humano que informa os direcionamentos significativos que a interpretação do psicanalista deve seguir na terapêutica. Entretanto, apesar da psicanálise lacianiana ser *manejada* por princípios particulares, carrega uma finalidade que se coaduna com outros saberes psi: uma padronização técnica, pautada em um sistema teórico

determinado que busca incutir um sistema simbólico fixo, que deve ser incorporado pelo *analisante* para a efetivação do tratamento.

Um *membro* da EOL me contou que, certa vez, chegou um *analisante* para a *sessão* com Lacan, e lhe disse “*Poxa!, eu sou um idiota*’. Ao que Lacan respondeu: ‘*Não é porque você diz que não é verdade*’”. Ele utilizou essa história para exemplificar o posicionamento *ético* que um psicanalista deve ter em sua clínica. A meu ver, tal história apresenta um exemplo da posição de autoridade clínica assumida pelo psicanalista. Assim, perguntei àquele: já que tais comportamentos são considerados “éticos”, o que seria “antiético” na psicanálise?, e ele explicou, secamente: “*Falar para um sujeito que ele não é um idiota só porque ele quer ouvir isso. Não o ajudaria em nada. Ele tem é que saber por que se comporta como um idiota, e uma resposta como esta [a de Lacan] o faz caminhar para isso*”. De acordo com esse interlocutor, nem todos estão dispostos a fazer *análise* justamente pelos “*cortes no imaginário*” que ela proporciona; e citou o exemplo de um de seus *analisantes*, que, não fazia muito tempo, dissera na *sessão*: “*Não sei o que dizer, não sei o que vim fazer aqui*”, ao que ele respondeu: “*OK, quando souber, você volta.*” Mesmo ofendido, o *analisante* voltou e colocou a *questão* que gostaria de *trabalhar* em sua *análise*, e “*é assim que deve ser, é a pessoa que tem que saber sobre si, refletir sobre a própria vida, responsabilizar-se pelo seu sofrimento, e, não, ficar esperando respostas do Outro*”. Esse exemplo ilustra bem o processo de formação do indivíduo, no sentido de categoria social (re)produzida na/pela terapêutica, que postula essa entidade ensimesmada, totalizada, cuja racionalidade psicológica é colocada *a priori* e passível de separação das relações de socialidade que a constituem.

Na entrevista com Ernesto (EBP-SP) foi possível perceber o modo como essa concepção de *ética da psicanálise* é institucionalizada, fiscalizada e aplicada pelos *membros* em sua prática terapêutica:

*Cada analista tem um estilo, não tem um analista igual ao outro. Você tocou num ponto muito importante: não tem um enquadre, não tem um setting; tem uma prática onde cada analista tem um estilo, só que tem uma ética. O que que é a ética? A ética é a regra do jogo: tem uma política, uma estratégia e uma tática. A política está submetida a uma ética. A política diz o quê? Levaram o paciente até o final de análise. A estratégia é a da transferência, como é que você vai lidar com ela, tem que encontrar um analista com quem se queira fazer uma análise; e na tática você é livre, porra!, o cara tem que entrar na análise e sair. E o que que rege isso tudo? É a ética da psicanálise, entendeu?*

[Não muito. Qual é a *ética da psicanálise*? — ele ri da pergunta, como se indicasse dificuldade em respondê-la]



*A ética da psicanálise é a regra do jogo... Tem um seminário do Lacan sobre a ética da psicanálise onde ele coloca as pessoas em suas devidas posições e o que se faz na psicanálise. A posição do analista é submetida à ética da psicanálise [...] não adianta o analista decifrar o sintoma, pois Freud mostra que isso se cifra novamente, você decifra e cifra, por isso que não adianta você pegar um livro aqui do lado e “Deixa eu ver o que significa isso que o analisante tá falando”; não é isso, o analista não fala, ele põe você pra falar. Mas, e a ética? O analista aponta a origem do ciframento, ele não decifra, ele aponta a produção do sintoma. [...] A escola é um dispositivo para sustentar que esse discurso [analítico] obedeça a uma certa ética. Não é qualquer discurso, tem um controle da qualidade mesmo, da qualidade da psicanálise, e isso é uma coisa muito importante. Nós não temos um CRP, se você faz parte de uma escola é porque você foi avaliado, porra! Avaliado como? Você fez uma prova? Não, você é avaliado subjetivamente. Essa que é a especificidade de uma escola de analistas, entendeu?! É uma maneira de avaliação via palavra, entende? [...] O que suporta toda essa máquina de analisar, dessa ética, é a Escola. [...] eu faço supervisão com membro da Escola, e isso é se submeter a uma ética da Escola, mas dentro do meu estilo, entendeu? Eu tenho responsabilidades, eu sou garantido pela Escola, [...] tem um regimento, um controle, tem um conselho, delegado geral [...] pensa bem, aqui no consultório eu tô sozinho, posso fazer o que eu quiser, mas a Escola orienta: faça supervisão [...] eu faço supervisão em Salvador (tem um membro bom lá em Salvador). Mais fácil ir pra Salvador do que ir pra Paris, então eu vou pra Salvador. Aqui em São Paulo eu não faço, não, aqui tá todo mundo no mesmo nível, porque quando você faz supervisão você vai abrir como você tá errando, porra! Então, eu me sinto mais confortável para me abrir com esse cara, ele é mais fera do que eu [...] [na supervisão] o cara [supervisor] fala assim: “Olha, se você fizer assim, pode ser melhor”; “Tenta se posicionar de tal forma”. Você chega e fala: “Nossa!, o analisante disse isso. E agora, o que que faço?”; “Olha, o cara é um neurótico obsessivo compulsivo; se ele é obsessivo, você tem que ir em direção do pai dele; examina o pai dele, vai levando ele nessa direção”. O modelo de subjetivação indica que é o pai, quero dizer, posição paterna, pode ser um tio [...] você vai entender [participando dos eventos da Escola] a regra que rege todo esse dispositivo. Porque tem uma regra, sim, uma ética muito séria, e ela é complexa, não tem como eu te dar uma resposta; ela tá em tudo isso que nós conversamos até agora, tudo isso é ética. Eu tô me orientando aqui pela ética. Ela pode ser formalizada. Não é puramente subjetiva, pode ser formalizada [...] a análise é o único lugar do mundo que você pode falar o que lhe vier à cabeça sem se preocupar. O dispositivo analítico tem que ter um cuidado com o tempo, com o preço, pra poder manejar esse jorro de transferência, direcionar esse cara pra fonte desse ciframento, ir elaborando essa fantasia. Veja bem isso, a fantasia é a dimensão clínica do tratamento: o cara te procura, entrevistas preliminares, entra em análise, transferência, interpretação, você aponta o ciframento em direção à fantasia, abre o inconsciente via associação-livre. Aí, sim, começa a análise.*

[Quem começa a análise? O analisante ou analista?]

*Interessante sua pergunta... O analista estabelece o diagnóstico, se é neurose, psicose, você já tem conhecimento da teoria que fala que o obsessivo compulsivo, o software do obsessivo, funciona assim e assim, então, sua posição tem que ser assim, ou, “Ih, esse cara não é neurótico, software de psicótico, espera aí, tenho que me posicionar de outra maneira”. Isso tudo é ética, a posição do analista no jogo... Quem autoriza*

*que uma análise se dê é o psicanalista, mas quem entra em análise é o analisante; quem faz a análise é o analista. O analista não faz análise, o analisante aponta a direção e o cara segue o caminho. Aí o cara começa a atravessar toda essa fantasia.*

[Ernesto fornece o exemplo de um caso clínico para auxiliar a compreensão da aplicabilidade da ética da psicanálise em uma sessão de análise]

*Uma mulher chega, com 40 anos de idade, esposa de um juiz, um juiz de direito; ela fuma um baseado e o cara é juiz: a hippie versus o certinho. Ela vem dizendo que tá quebrando um puta pau, que vai se separar do marido porque o cara não tolera que ela fume um baseado mas ele toma o uisquinho dele. Então, o que que acontece? Se você ficar na maconha, é completamente errado, porque a maconha é o remédio que ela tá usando pra poder suportar a angústia; na hora que você deixa a maconha de lado e vai atrás de uma outra cena — na neurose sempre tem uma cena traumática —, você vê que na fala dela aparece o significante desespero, ela fala desespero; ela tá ali, deitada no divã, é como se o analista tivesse lendo em uma tela de computador a fala dela: de repente, o significante desespero aparece em azulzinho. Pra isso, o cara tem que tá com a escuta treinada, tem que aprender a escutar uma sinfonia e diagnosticar uma nota desafinada, pois é ali que tá uma formação do inconsciente; você pega o mouse, clica ali, na palavrinha em azul: “Fale mais sobre esse desespero”. “Ah, doutor, sabe o que é, quando eu era criança — sou a única filha de dois irmãos mais velhos —, meus pais saíam e me deixavam sozinha com meus irmãos, que judiavam de mim; eu tinha que dar porrada, tinha que me transformar em homem pra poder me defender dos ataques dos meus irmãos”; “Ah, então quer dizer que você, na frente do seu marido, não está se colocando como uma mulher, né?! Você tá disputando com ele. Sua questão não é com o marido, mas com a feminilidade” — e pá, corta a sessão no tempo lógico e deixa a mulher sair com esse enigma. Porque, de certo modo, a questão de uma histérica é essa: o que é uma mulher? Porque mulher não é biológico, mulher é simbólico. Então, o que é ser mulher pra ela? A hora que você pega o significante desespero, clica e vai atrás de uma outra cena, tira a mulher da briga com o marido e faz ela olhar pra ela mesma, via análise de sua própria história; ela vai ver que se obriga a sair da feminilidade pra enfrentar os caras na porrada, homem a homem [...]. Na outra sessão, quando ela volta, você não fala nada, quem fala é ela, aí vai ver o que reverberou. A função do analista é dar uma direção, um norte.*

[O analista pode errar na pontuação desse significante?]

*Claro. Você vai corrigindo, mas não tem muito erro. Depois que você tem uma certa prática, você escuta os significantes do paciente; isso vai voltando, aparece uma vez, duas, não é na primeira que você vai interpretar; vai aparecendo, você vai focando, e não é muito lento, não, hein?, tem gente que em três, quatro sessões começa a aparecer tudo, você tem até que pilotar a velocidade pro cara poder mastigar aquilo tudo, tem que elaborar. O cara pode engolir sem mastigar, aí faz mal. [...] A psicanálise é uma pesquisa do inconsciente, então o ato do analista é livre na prática, orientado por uma transferência e submetido a uma política, que por sua vez é orientada pela ética. Então, qual é a política da psicanálise? Levá-lo o analisante até o final da análise. Só Lacan é assim, essa é a especificidade da clínica lacaniana. Pro Lacan, se tem entrada em análise, tem que ter uma saída. (entrevista gravada)*

A partir das explicações de Ernesto, é possível levantar uma série de questões, desde a incorporação, pelo psicanalista, de uma *expertise* clínica no modo de conduzir a terapêutica até os mecanismos que levam o *analisante* a incorporar, na construção do entendimento de si e de sua história, o sistema de significação dado por aquele. A interpretação do psicanalista produz um “sujet psychologique (une personne privée avec ses particularités biographiques, son stock de traumas et de conflits intrapsychiques)” (Favret-Saada e Contreras, 1990, p.20). No processo de levar o *analisante* à compreensão de seu *mal-estar*, se estabelece, progressivamente, o deslocamento de um “mal exterior” para um “mal interior”: o problema está na relação do sujeito consigo mesmo. Pouco a pouco, este se descobre como o centro da experiência terapêutica, e o papel da *responsabilidade* e da intencionalidade (inconsciente) torna-se imperativo para o alívio de sua experiência de sofrimento.

De acordo com Russo (1980), a própria organização de uma *sessão* psicanalítica deve ser problematizada para a melhor apreensão do *manejo* terapêutico nela operado. Pode-se descrevê-la da seguinte forma: o *analisante* permanece deitado em um divã e o *analista*, com o objetivo de se retirar do seu campo de visão, senta-se atrás dele; o *analista* deve manter a *atenção flutuante* e atitude de indiferença, para impedir que suas expectativas interfiram na sua posição de *pura escuta*; não deve reter qualquer material na memória e deve manter frieza emocional em relação ao *analisante* e à fala deste; deve abster-se de fornecer informações sobre sua vida pessoal e de ter contato íntimo com o *analisante*, para não “contaminar” a *transferência*; deve levá-lo a tomar as decisões, mas sem interferir em suas escolhas; e lhe cabe garantir a mais estrita *discrição* e *neutralidade* na *escuta* e interpretação dos conteúdos inconscientes. Ao *analisante* cabe dizer tudo o que lhe vem à mente, sem restrições de ordem moral ou valorativa.

Uma das principais características da terapia psicanalítica é o posicionamento impessoal, impassível e imparcial adotado pelo *analista* ante o que está sendo dito pelo *analisante*. A *neutralidade* surge como exigência de ordem técnica: o *analista* não pode emitir reação ou julgamento, para que o conteúdo inconsciente se manifeste “livremente”. A passagem da hipnose à *associação-livre*, referenciada como o potencial original e subversivo do método terapêutico freudiano (Chertok e Stengers, 1993), se caracteriza pela não diretividade do *analista* frente aos assuntos abordados pelo *analisante*, atitude que se sustenta na oposição *sugestão* X *neutralidade*, tão defendida pelos lacanianos como um dos diferenciais de sua abordagem psicanalítica em relação às demais práticas psi. Como escreveu a psicanalista Anika Lemaire (1989, p.271),

*Em termos bem simples, a não-intervenção na análise assimila-se um pouco aos ares do “não me toques” [...]. O silêncio, o olho meio irônico e o olhar no qual parecemos nos perder no abismo, os óculos que lançam um véu impenetrável sobre o olhar, tantos procedimentos fáceis e efetivos que os seres utilizam para atrair a atenção ou as confidências. De fato, quem, a menos que possua um sólido equilíbrio, não tem vontade de comover esse muro, assustá-lo, sacudir esta inércia por um fluxo de palavras competindo com charme, audácia ou argumentos? A necessidade de provar, de se justificar, de intimidar é inerente ao homem e ele se engajará cada vez mais longe, afrouxando os freios e perdendo logo o controle do verbo que preservava sua intimidade. É com isso que conta o analista quando se cala. E ninguém escapa desse jogo.*

A postura de impassibilidade radical é quebrada pelo *analista* no momento em que julgar necessário “provocar” determinadas reações/reflexões no *analysante*. A forma como os interlocutores descreveram o posicionamento que devem adotar na *relação analítica* torna evidente a autoridade do *analista* sobre o *analysante*: aquele interpreta o que este fala, o incita e provoca a expressar até mesmo o que não quer. Apesar da afirmação de que o analista não dirá ao analisante o que deve fazer ou falar, ele o instrui acerca da posição física que deve assumir (deitar-se ou não), de como deve falar (associação-livre) e de quais respostas deve procurar (deduzidas a partir das colocações, pontuações e dos cortes do analista) (Russo, 1980). Essas convenções preestabelecidas regem a interação das duas pessoas envolvidas no processo terapêutico. Mas o fato é que o *analista* manipula a *sessão/relação analítica* da maneira que bem entende, prerrogativa conferida pela noção de *transferência*. Vale salientar que essa autoridade velada, já que não assumida pelos psicanalistas, é considerada pelos interlocutores como uma das principais posturas *éticas* do *analista* na terapêutica.

O *analista* deve saber/fazer *neutralizar* seus posicionamentos sociais; deve, portanto, ser *neutralizado*, a fim de não “contaminar”/influenciar a *análise*. Assim, além da vocação para a escuta, o *analista* em *formação* deve desenvolver a capacidade de ser *neutralizável*. Mas, como salienta Castel (1978, p.42),

O personagem do psicanalista, entretanto, não é jamais social ou politicamente neutro. Não é socialmente neutro, graças às modalidades de sua formação, os signos visíveis de seu *status*, os índices de prestígio e de padrão de vida que o cercam, o caráter socialmente determinado de sua prática “liberal”. Não é politicamente neutro uma vez que, mesmo e talvez sobretudo se não se filia a posições políticas, esta situação objetiva que ocupa significa algo politicamente. Em troca, graças a tais vinculações, ele é neutralizável: apresenta a “vantagem” de não se destacar sobre a tela de fundo das situações sócio-políticas dominantes, em geral partilhadas por sua clientela. [...] Em geral, é a vinculação de classe do psicanalista a condição de possibilidade desta neutralidade: a maior parte do tempo ele joga com gradações sobre o *background* do consenso sociopolítico. [...] Tecnicamente falando, a neutralidade analítica é uma condição de possibilidade da

transferência; politicamente falando, é a encarnação da política do apoliticismo.

Enquanto construção, para haver *neutralidade* de fato é necessário um duplo conformismo: o do *analista*, que não se manifesta e não omite opiniões ou incita reflexões sociopolíticas, e o do *analisante*, que deve suspender qualquer incidência sociopolítica em suas afecções íntimas, sob pena de tê-las interpretadas como *sintoma*. Mesmo que o conformismo deste último não se estabeleça de imediato, e sim paulatinamente, ao longo das *sessões*, o foco da *análise* e as problemáticas são encaminhados para que a realidade social não atraia mais atenção que a individual: de saída já são estabelecidos mecanismos de culpabilização/responsabilização do sujeito sobre si mesmo e sobre seu sofrimento. A realidade externa permitida limita-se ao seu círculo familiar mais próximo, rememorada de acordo com seu *mito individual*. Nesse caso, o exemplo fornecido por Ernesto é emblemático: sua *analisante* não é incentivada a refletir criticamente sobre a posição da mulher na sociedade, o que parece estar presente em seus enfrentamentos ante as imposições do marido e de seus irmãos. A feminilidade torna-se *questão* a ser subjetivada, um “problema” que ela deve *trabalhar* consigo mesma.

As condições e relações constitutivas da experiência cotidiana são deslocadas, (re)escritas e travestidas na/pela lógica psicanalítica. A recusa, por parte do *analisante*, em *neutralizar* a dimensão política de suas observações ou de permitir sua interpretação pelo viés psicanalítico é manipulada, e suas reflexões críticas tornadas *mecanismos de defesa* e *resistência*, que impedem o acesso ao inconsciente, ao próprio desejo e à *verdade de si*. Além disso, para Castel (1978), o artifício da neutralidade do analista, sua imparcialidade, constitui mecanismo de suspensão de sua responsabilidade, e inocenta qualquer uma de suas atitudes. Com isso, estabelece-se uma contradição entre *neutralidade do analista* e *política da psicanálise*. A *subversão do sujeito* pretendida nunca se efetivará no campo social, uma vez que limitada ao plano da intimidade individual do *analisante*.

O principal mecanismo apontado pelos interlocutores para a transmissão da *expertise* clínica foi a *supervisão*. Manter a *neutralidade* foi apontado como tarefa árdua, que exige constante vigília, e a *supervisão/controle* é um dos *dispositivos* voltados à fiscalização dessa postura. No caso das instituições observadas, não só os *membros* fazem *supervisão* com outros *membros* como psicanalistas “de fora” os buscam como *supervisores*.

Na psicanálise lacaniana, principalmente nas línguas espanhola e francesa, é utilizado o termo *controle* para designar a prática de *supervisão*. Isso por conta da tradução do termo alemão *kontrolle*, encontrado no texto de Freud sobre o ensino da psicanálise nas

universidades (Freud, 1992b). Lacan resgatou o uso de *controle* para reafirmar sua intenção de manter-se fiel à obra freudiana e diferenciar-se da IPA, que, em 1930, no intento de normatizar a *formação do analista*, impôs a obrigação de o *analista em formação* prestar contas de sua prática clínica, e inculuiu o termo inglês *supervision* como tradução do sentido que Freud teria dado a *kontrolle*. A atividade acabou se tornando referência mesmo no âmbito dos cursos de graduação em psicologia e medicina, no ensino da prática clínica. No Brasil, é interessante notar a grande influência da *formação* ipeísta, inclusive na psicanálise lacaniana, o que me foi explicado como justificativa para seus praticantes adotarem o termo *supervisão*.

Vale ressaltar o posicionamento diferencial adotado pela instituição lacaniana em relação à IPA quanto à significação dos termos *supervisão* e *controle*. Este, usado pelos lacanianos, coloca ênfase na ideia de fiscalização das regras que determinam como o tratamento deve ser feito pelo *analista*, ao passo que aquele, utilizado pela IPA, remete a uma atitude de orientação e ensino. Entretanto, seja *controle*, seja *supervisão*, a prática mostra o caráter normativo, de domínio de um saber/poder de um psicanalista em relação à prática clínica de outro. Valabrega (1983) aponta que o uso da palavra e da prática de *controle* nas instituições lacanianas denuncia, além do caráter de rigidez, de hierarquia destas, uma relação entre “controlador” e “controlado”. Desse modo,

*Por que não [falar em] análise vigiada? [...] De fato, todas estas designações escondem uma prática segundo a qual — às vezes sem que se perceba o risco — uma análise em curso pode vir a ser executada por pessoa interposta e não mais, como convém, apenas pelo analista do Sujeito em questão, ou seja, pelo analista responsável, mas pelo terceiro controlador, que atua então por meio de interpretações indiretas, e depois progressivamente impostas, até mesmo ordenadas, o que é muito mais grave. (Valabrega, 1983, p.78)*

A *expertise* clínica da *transferência* estabelecida entre um *analista* e seu *analisante*, o diagnóstico dos modelos de subjetivação e *estrutura clínica*, assim como a direção do tratamento dependem dos padrões, regras e enquadramentos transmitidos na *supervisão/controle*, ou seja, na *formação*. Isso permite aproximação entre o saber produzido pela instituição e demais práticas psi.

O uso do termo *ética* pressupõe a referência a um sistema de ideias, princípios e regras que derivam de uma dada “moralidade”, a qual deve estar implicada na conduta profissional do *analista*. A *ética* não se reduz ao que se determina fazer; é, também, uma atitude reflexiva

dos sujeitos, inclusive na relação que estabelecem consigo mesmos (Foucault, 2006)<sup>96</sup>. Quando Lacan formulou sua proposta clínica como submetida a uma *ética* específica, e uma instituição que submete a prática de seus *membros* a um *controle* através de dispositivos como *supervisão* e *passe*, descartou a possibilidade de independência e autonomia do psicanalista em relação à prática clínica. Mais do que isso. Ao estabelecer uma relação intrínseca entre sua noção de ética e um modelo de subjetivação orientado pelo desejo, pressupôs uma “liberdade” que, na verdade, impõe ao sujeito restrições severas por meio da produção de uma experiência subjetiva específica que só sua terapêutica e os *analistas* por ela *formados* podem proporcionar.

O processo de *formação* do psicanalista extrapola a exigência de aperfeiçoamento técnico e culmina na assimilação de um novo padrão de entendimento de si e de sua subjetividade. Segundo me disse um psicanalista da EBP-SP, um “*analista é a pessoa decidida pelo estilo de vida que a psicanálise apresenta, com a forma de pensar as coisas, o mundo e as pessoas, e isso implica abandonar certos ideais confortáveis que nossa sociedade coloca à disposição, como a ideia de felicidade*”. De acordo com a leitura de Foucault (1998), não há desejo fora do discurso nem discurso isento de relações de poder, e, assim, a prática psicanalítica promove a proliferação do desejo, um “falar sobre” como uma nova forma de controle e vigilância dos sujeitos; ela produz, ao mesmo tempo em que interpreta, o desejo que orienta a prática e a teoria daqueles. Assim, pode-se pensar na psicanálise como ética no sentido de que postula a *dimensão trágica da vida* como um conjunto de normas, valores e regras que orienta a experiência pessoal e social dos sujeitos.

Segundo Lacan (1997), o desejo não revela, expressa ou tematiza a estrutura reflexiva da consciência, mas é o que ela trata de ocultar: o desejo só se revela pelos deslocamentos, pelas rupturas e pelas fissuras da consciência mesma, define-se pela impossibilidade de satisfação, é puro “desejar”. A psicanálise lacaniana pressupõe uma ambivalência, que ela mesma produz, entre falta e desejo, autonomia e culpa, identidade pessoal e determinação social. Desse modo, a terapêutica coloca a certeza da “insatisfação” como substituto do fátuo

---

<sup>96</sup> A “constituição de si como sujeito moral” remete a uma conduta ética que orienta o sujeito na ação reflexiva que faz sobre si mesmo, que Foucault (2006) chama de “técnica de si”. Nesta, o alvo é a tensão entre assujeitamento e subjetivação, entre imposição do exterior e transformação interior, e que é pensada pelo autor através da genealogia da sexualidade, da hermenêutica do sujeito e da noção de governamentalidade de si e dos outros. Assim, para Foucault (2006, p.213-214), “toda ação moral implica uma relação com o real em que ela se realiza, e uma relação com o código ao qual ela se refere; mas também implica uma certa relação consigo mesmo; esta não é simplesmente ‘consciência de si’, mas constituição de si como ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele próprio que constitui esse objeto de prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que ele acata, determina para si um certo modo de ser que valerá como cumprimento moral dele mesmo e, para realizar-se, age sobre ele mesmo, levando-o a se conhecer, a se controlar, a pôr-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar”.

imperativo do mercado capitalista e seus apelos ao consumo, e, com isso, os psicanalistas acreditam promover uma ascense interior, uma liberação do empuxo à satisfação e a *subversão do sujeito*. Entretanto, o despertar em relação aos próprios desejos e a impossibilidade de satisfazê-los produzem um acentuado mecanismo de individuação e de sujeição como um destino inescapável. Nessa perspectiva, a terapêutica impõe a produção de uma concepção específica de pessoa como *ser desejante*.

#### 4.2.1 O *sujeito desejante* como pessoa

Os interlocutores da pesquisa repetiam incessantemente, fosse em *seminários* e/ou publicações, fosse nas conversas comigo, que a “função” terapêutica da *análise* é libertar o *sujeito* de seus *fantasmas*. Mas há um paradoxo fundamental nessa colocação: ao mesmo tempo em que afirmam libertar o *analysante* da sua alienação *aos desejos do Outro*, imputam-lhe o destino inescapável de desejar sem nunca se saciar, de buscar a felicidade sem nunca alcançá-la. Nessa “antropo-lógica”, a *castração* é estrutural à “humanidade”, assim como o *complexo de Édipo*: cada sociedade possuiria linguagem e signos específicos, mas a forma de sua incidência seria a mesma. Desse modo,

Que a psicanálise acalma, conforta, nos ensina as resignações com que podemos viver, é certo. Mas afirmamos que usurpou a sua reputação de promover ou mesmo de participar numa efetiva liberação. Ela esmagou os fenômenos de desejo sobre uma cena familiar, esmagou toda a dimensão política e econômica da libido num código conformista. (Deleuze e Guattari, 2006, p.291)

Mesmo entendido como *mito individual*, o *complexo de Édipo* não deixa de ter fundo socialmente instituído — e é esse caráter social que dota a terapêutica de “eficácia simbólica” (Lévi-Strauss, 2012a). O modelo familiar acionado pela psicanálise não é uma invenção: a noção de *complexo de Édipo* só pôde ser construída sobre o referencial de uma estrutura patriarcal burguesa que ordena a experiência do sujeito. No *processo analítico*, ele vivencia a “cura” por meio desse mito social (re)elaborado como experiência individual, o que induz à construção efetiva da concepção de si nos moldes de uma *estrutura* pré-existente. Dessa forma, a ambivalência de sentimentos — impulsos incestuosos e culpabilidade —, que permite a construção da pessoa na psicanálise, não é originária da obra freudiana, ela faz parte de uma ideia de “pessoa” que se constituiu ao longo dos séculos nas sociedades ocidentais modernas. A inovação da teoria freudiana no campo dos saberes psi está na concessão de autonomia e preeminência ao inconsciente e na relação intrínseca deste com o desejo:



Os discursos psicanalíticos enfatizam a subordinação da vontade pela verdade, ao postularem a existência de instâncias interiores de determinação de Ego. Essa é a posição que sustenta e justifica os procedimentos centrais da chamada “prática psicanalítica”, como a “associação livre” e a “atenção flutuante”, organizados justamente em torno de uma suspensão da “consciência”. Parece necessário levar em conta, porém, que esse descentramento não abole a vontade interior, ele a recentra em um patamar complexo e ampliado, onde o conhecimento sobre o psiquismo e sobre as condições em que se pode operar a intervenção subjetiva (um regime de verdade pela interioridade) prometem novos horizontes de esforço em direção à liberdade (da vontade). [...] Uma palavra significativa enfeixará para Lacan esse horizonte de vontade: o *desejo*. (Duarte e Giumbelli, 1995, p.106-107)

Foucault (2010d) salienta que a noção de “sujeito desejanter” constituiu tema e orientação conceitual recorrentes na história do pensamento ocidental. Mesmo teorias sobre a liberação da sexualidade são permeadas pela caracterização da pessoa como fundamentalmente orientada pelo desejo, tornado *locus* da verdade e da essência de si. Para o autor, haveria continuidade entre o confessor cristão e o divã, pois mesmo que os conteúdos sejam agenciados de modo distinto nessas duas práticas, a normatização dos afetos através do exame de si nelas implicado permaneceu (1993). A psicanálise não só interpreta o funcionamento da repressão como produz um novo conjunto de relações repressivas vinculadas ao desejo e elaboradas como campos emancipatórios: o desejo, para ser liberto das amarras da repressão, deve ser falado, confessado. Na leitura foucaultiana, o modo como o desejo é relacionado à verdade do sujeito implica uma “estética da existência” (2006), que regula a relação do sujeito consigo mesmo a partir de dispositivos de práticas e técnicas de si. Isso permite pensar a psicanálise como produto de uma esfera discursiva cujo foco está no controle e no governo do sujeito em suas experiências físicas, subjetivas e morais (1993, 2010a).

Nesse quadro, a obra seminal de Deleuze e Guattari, *O anti-Édipo* (2010), denuncia, simultaneamente, a versão freudiana, que se pauta na imagem do modelo burguês do triângulo familiar, e a releitura lacaniana, que transforma o “complexo” em uma estrutura que impõe a todo e qualquer contexto a subjugação do sujeito à negatividade do desejo. “O que questionamos” — dizem os autores — “é a edipianização furiosa a que a psicanálise se entrega, seja prática ou teoricamente, com recursos conjugados da imagem e da estrutura” (2010, p.75), e que “neurotiza tudo no inconsciente, ao mesmo tempo em que edipianiza, em que encerra todo o inconsciente no triângulo familiar” (2010, p.78). Deleuze e Guattari consideram que o problema da psicanálise está em considerar o desejo por meio da chave familiar, em que a questão do indivíduo (seus conflitos, angústias e sofrimentos psíquicos) se

restringe à esfera individualizante e privada da família, ficando em suspenso problematizações acerca do meio social mais amplo em que ele está inserido: do poder político, dos aspectos econômicos, das potências religiosas — ou, ao menos, acerca da rede de ligação que existe entre todos esses aspectos e a organização familiar. É nesse sentido que falam em “imperialismo de Édipo”, ou “Édipo generalizado”: “Enquadrando a vida da criança no Édipo, fazendo das relações familiares a mediação universal da infância, estamos condenados a desconhecer a produção do próprio inconsciente” (2010, p.69). Nessa perspectiva, a psicanálise, ao soldar o desejo a uma falta fundamental ao sujeito, organiza-se como uma espécie de “teologia negativa que comporta um apelo à resignação infinita (a Lei, o impossível, etc.)” (2006, p.285). Ainda na concepção dos autores, se o desejo é o que funda o inconsciente, este deveria ser produzido como afirmação de múltiplas possibilidades políticas, pois, “Para a psicanálise, pode-se dizer que há sempre desejos demais. Para nós, ao contrário, não há nunca desejo o bastante” (2010, p.346).

Lacan, ao propor a psicanálise como prática terapêutica orientada pela *ética do desejo*, impôs a seus adeptos, *analistas e analisantes*, um modo de existência bem delimitado: a do ser desejante. Já Deleuze, de maneira oposta, dissocia desejo e ética, o que há é desejo indomável, que não se submete à ética, nem à cultura, normas e moralidades. Entretanto, vale notar que, apesar da posição diametralmente oposta em que se colocam, Lacan e Deleuze tomam o desejo como experiência inescapável, um puro desejar que segue fluxos próprios, sem determinações e significações pré-estabelecidas, e ambos se propõem a pensar uma ideia de desejo que escape da aceção liberal, ou seja, pensam o desejo como moção de resistência aos empuxos do capitalismo e das normas sociais ditadas pelo liberalismo. A ideia de ambos é mostrar a importância do desejo em seu aspecto revolucionário frente toda instituição social. Para Lacan, essa subversão se dá no âmbito do indivíduo (*subversão do sujeito*), já para Deleuze, no âmbito coletivo. A meu ver, é justamente essa condição desejante, tomada como pressuposto ontológico, que deve ser posta em questão<sup>97</sup>.

Se a psicanálise lacaniana coloca o desejo no campo da superestrutura, subjetivo, abstrato, pura negatividade, Deleuze e Guattari (2006) apontam a necessidade de pensá-lo no campo da infraestrutura, como pura afirmação e produtividade: “Trata-se de fazer passar o desejo para o lado da infra-estrutura, para o lado da produção, enquanto se faz passar a

---

<sup>97</sup>Butler (2012) contribui para essa problematização ao chamar a atenção para a naturalização da concepção do desejo como fundamental à experiência tanto em Lacan quanto em Foucault e Deleuze; a despeito das suas diferenças (que devem ser levadas em conta), esses autores têm em comum um tema de interesse que os conecta: o “sujeito desejante”.

família, o eu e a pessoa para o lado da antiprodução” (2006, p.279). Deleuze sugere a passagem do modelo de desejo fatalista para o de desejo emancipatório. Para o autor, só se pode desejar em um conjunto: não há desejo que não corra para um agenciamento coletivo, não se trata de desejar um conjunto, mas de desejar em um conjunto, em referência ao campo em que se é/está atravessado por múltiplas conexões/relações.

A proposta é problematizar de que maneira a psicanálise lacaniana atualiza uma concepção de pessoa pautada em processos de individuação a partir de suas concepções de *sujeito desejante, singularidade, responsabilização*, consideradas pelos interlocutores como eixos das modalidades de atendimento dos *novos modelos de subjetivação na pós-modernidade*. Proposta, vale ressaltar, que ainda tem um vasto campo a ser trabalhado, estando nesta presente pesquisa apenas o ponto inicial de problematização.

### **4.3 Singularidade e Responsabilização**

“Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”, que Marcel Mauss escreveu em 1938, é um dos primeiros textos a analisar a construção social da pessoa — nele, a noção de pessoa apareceu pela primeira vez como categoria universal de entendimento. No entanto, a etnografia comparada, somada à história social dos processos de constituição dessa noção, levou Mauss a uma equivalência entre a noção de pessoa e a de “eu” calcada na tradição filosófica e política ocidental. O termo “construção” da pessoa remete a um processo social gradual. Com isso, ele anunciou as bases do que a categoria pessoa assumiria na sociedade ocidental moderna a partir da noção psicologizada da relação entre “eu” e consciência moral, e estabeleceu a assertiva de que a vida psíquica é tradução de uma realidade sociológica.

Com Dumont (1985; 1992), a discussão maussiana sobre a categoria pessoa serviu de *locus* de análise da categoria de indivíduo como ser dotado de independência, autonomia e liberdade, e sua idiosincrasia, estabelecida como instituição. Dumont define o individualismo como a ideologia moderna que concebe a realidade social englobada pela entidade individual, como se o indivíduo fosse uma categoria universal e a sociedade, a síntese de um diverso atomizado. A reflexão acerca do “individualismo” como caracterizante da experiência dos sujeitos nas sociedades ocidentais modernas foi amplamente debatida no campo das ciências sociais. Marx, Tocqueville, Durkheim, só para citar alguns autores, colocam o “individualismo” como produto ideológico do sistema capitalista e sua vertente político-econômica “liberal”.

A categoria “indivíduo” como construto ficcional fica ainda mais evidente quando em contraste com outras socialidades não ocidentais, como observado por Strathern (2006) em sua análise das diferentes noções atribuídas à pessoa nas ilhas melanésias. Segundo a autora, “Longe de serem vistas como entidades singulares, as pessoas melanésias são concebidas tanto dividual como individualmente. Elas contêm dentro de si uma socialidade generalizada” (2006, p.40). Nesse contexto, a pessoa não é uma totalidade em si, mas um ponto de referência em certo campo relacional que só se evidencia em sua relação com outras pessoas.

Com Foucault tem-se a tentativa de elaboração de uma genealogia dos processos de subjetivação resultantes das relações intrínsecas entre saber e poder nas sociedades ocidentais. Para o autor, o desenvolvimento da tríade saber/verdade/poder corresponde a um “processo de singularização” e interiorização da individualidade característico da modernidade. O período denominado ‘modernidade’ é caracterizado como resultante de rupturas que demarca novas modalidades de experiências a partir de segmentações como entre humano e animal; entre econômico, político e social; racional e irracional; legal e ilegal; mental e físico. Essas segmentações orientaram (e ainda orientam) modos de produção de saber.

Se o saber psiquiátrico é um dos desenvolvimentos modernos da concepção de pessoa a partir da categoria de ‘indivíduo’, essa própria categoria é que permite os desdobramentos desse saber em suas diversas facetas, como psicanálise, psicologia, neurociência, entre outras. Os chamados “saberes psi” surgem já comprometidos com a conceitualização, descrição e explicação dos fenômenos característicos da interioridade moral da pessoa, da mente, do pensamento, das faculdades de cognição, da emoção, dos afetos, do psiquismo, sendo essas denominações variantes de uma entidade sensível característica do que se concebe por realidade humana.

Subsidiado teoricamente por Saussure, Jakobson, Lévi-Strauss e Hegel, Lacan formulou sua concepção de sujeito partindo do pressuposto do *inconsciente estruturado como linguagem*: “O sujeito que nos interessa — sujeito não na medida em que faz o discurso, mas em que é feito por ele — é o sujeito da enunciação” (Lacan, 2005, p.45). O *sujeito do enunciado* e o *da enunciação* enunciam a partir de regimes distintos: o primeiro, referente à consciência; o segundo, ao inconsciente. A proposta da terapêutica lacaniana é ultrapassar a consciência, desalienar o sujeito das determinações da linguagem, levá-lo a apreender o *regime de enunciação* referente à sua *singularidade*, a qual escapa aos enunciados produzidos socialmente.

A percepção de si, pelo sujeito, é constituída na sua relação com o *Outro*, que lhe confere uma identidade *imaginária*. Mesmo antes de existir como tal, o indivíduo já é *causado* por uma série de caracterizações que irão compor essa construção *imaginária* de si:

*O desejo do Outro que causa o sujeito se inicia antes de seu nascimento. Seus pais, cada um à sua maneira, e enquanto casal, constroem expectativas, projetos, projeções, inibições a serem concretizadas pelo filho. Esse desejo fantasiado na gestação precisa de uma adequação àquele que nasce. Os pais dão significado a cada característica do bebê, é nesse sentido que este torna-se um sujeito falado, se constitui como sujeito à medida em que é falado pelos pais. Em posição de desamparo e dependência absoluta, tem-se o assujeitamento em favor do desejo do Outro, chamado por Lacan de alienação.* (Vieira, 2004)

O processo de nomeação do filho, segundo os lacanianos de Escola, é bastante elucidativo desse mecanismo: receber o nome do pai, da avó, de personagens que marcaram a vida dos pais e até mesmo apelidos recebidos na infância constituem modos pelos quais o sujeito paulatinamente efetua a construção de si pelo *Outro*. Nas narrativas de *casos clínicos*, geralmente a contextualização da história do *analisante* tem por base o relato da rememoração de suas *nomeações*, como neste caso:

*Um insulto recebido na infância pode dar o tom da vida de uma pessoa enquanto ela deixa que isso aconteça. Foi o que ocorreu com Paula, 40 anos, divorciada e mãe de dois filhos. [...] A mãe havia lhe dito que, durante a gestação da filha, havia temido que essa nascesse com problema. O casal teve a menina (filha única) em idade avançada. Em uma das sessões, Paula assinou embaixo dos temores de sua mãe, dizendo: “posso não ter nascido débil mental, mas não escapei de ficar amarela”. Certa manhã, chegou ao consultório dizendo-se muito perturbada. Narrou que estava angustiada. Pela presença desse afeto, percebeu que um comentário de sua empregada havia lhe tocado: “A senhora está com uma aparência de cansada, um pouco abatida”. Na sessão, uma lembrança de infância ocorreu-lhe. Quando menina, havia sido forçada, por sua mãe, a tomar muito óleo de fígado de bacalhau. A mãe tinha como ambição que sua filha fosse corada. Dizia que, tomando tal óleo, Paula melhoraria e se tornaria uma “menina corada como as outras crianças. Deixaria de ser abatida”. Vemos, portanto, que nos primeiros minutos de sessão a palavra “abatida” apareceu duas vezes. A primeira, no comentário da empregada, a segunda, na insistência da mãe. A partir de sua perturbação, conclui-se que, na infância, Paula foi insultada por esse significado e, a partir de então, nunca havia deixado de dar consistência a ele. De novo, assinou embaixo. Para ela, a palavra “abatida” parecia ser a marca de sua insuficiência aos olhos dos outros. A analista guardou silêncio. A palavra “abatida” apareceu pela terceira vez. Paula relatou que, aos 6 ou 7 anos, acompanhou sua mãe em um açougue — naquele tempo, era comum que os açougues vendessem aves mortas para que fossem preparadas mais frescas. Paula resolveu ler o letreiro do estabelecimento. Nele, estava escrito “Carnes de primeira e aves abatidas”. Ignorando o significado da expressão “aves abatidas”, tentou inferir o*

*significado da expressão a partir da palavra “abatida”. Então, apontando as aves mortas expostas sobre uma bancada, perguntou à sua mãe se aquelas galinhas, assim como ela, sofriram do fígado. Que triste e desvitalizante identificação! [...] O significante “abatida” insultou Paula, fixando-a em sua posição de morta, funcionando como uma hipnose, um feitiço. Presa na teia do insulto ficava paralisada, a ponto de não reagir, pois não o detectava. [...] Seu caso ensina que, para gerar trabalho e deslocar o gozo de uma pessoa, o analista precisa extirpar o insulto que, fixando-a a uma identificação mortífera, a impede de viver de modo mais feliz, criativo e responsável. (Vianna, 2013)*

A teoria lacaniana afirma que há uma “essência do sujeito” anterior às determinações do *Outro*, passível de ser acessada na/pela *experiência analítica*. Na interpretação clínica, a *singularidade* do sujeito não é adquirida com a sua nomeação, mas sim quando ele incorpora, na *sessão analítica*, uma atitude reflexiva que lhe permite se desvencilhar das identificações sociais. A *sessão analítica* é, portanto, dispositivo de construção do indivíduo como pessoa.

Diferentes grupos sociais tomam como carregado de significação o modo como um sujeito é nomeado, seja na atribuição de posições sociais determinadas características, seja na de apelidos, de nomes ou sobrenomes. O nome carrega significações características do meio de socialidade do sujeito e, principalmente, do(s) sujeito(s) doador(es) do nome. Na literatura antropológica, transbordam exemplos etnográficos, em distintos contextos, acerca da produção social da criança, a qual implica a atualização e a redefinição de posições e relações determinadas através da nomeação. Lévi-Strauss (2008b) aponta para a importância da nomeação na medida em que é uma classificação, seja de quem nomeia, seja de quem é nomeado:

Num caso, o nome é uma marca de identificação que confirma, pela aplicação de uma regra, a dependência de um indivíduo que se nomeia a uma classe pré-ordenada [...]; no outro caso, o nome é uma livre criação do indivíduo que nomeia e que exprime, por meio daquele que ele nomeia, um estado transitório de sua própria subjetividade. Mas poder-se-ia dizer que, tanto em um quanto em outro caso, verdadeiramente se nomeia? A escolha, parece, só está entre identificar o outro, determinando-lhe uma classe ou, a pretexto de lhe dar um nome, identificar a si mesmo através dele. Portanto, nunca se nomeia, classifica-se o outro, se o nome que se lhe dá é função das características que possui, ou classifica-se a si próprio, se acreditando-se dispensado de seguir uma regra, nomeia-se o outro “livremente”, ou seja, em função dos caracteres que se possui. E, no mais das vezes, fazem-se as duas coisas ao mesmo tempo. (Lévi-Strauss, 2008b, p.204)

Tomar o indivíduo como categoria central significa não reconhecer que “as condutas individuais jamais são simbólicas em si mesmas” e que “O domínio do patológico jamais se confunde com o domínio individual, pois os diferentes tipos de distúrbios se dispõem em categorias, admitem uma classificação” (Lévi-Strauss, 2003b, p.17). A partir disso, apreende-

se que a teoria lacaniana inverte a lógica da construção social da pessoa conforme estabelecida pela antropologia. Nesta, a categoria “indivíduo” é tomada como ideologia, já que a disciplina não considera a possibilidade de pensar a pessoa sem as relações sociais que a constituem (Goldman, 1999); naquela, a “pessoa”, entidade socialmente construída, é um substrato ideológico, alienada pela linguagem, pura representação, como se existisse uma verdade do ser que permanece alheia às relações sociais e às suas determinações. Partindo do pressuposto de que a sociedade produz a pessoa, para os lacanianos de Escola quando a criança nasce haveria nela mais “pessoalidade” que *singularidade*, sendo o desejo e sua *castração* os fatos definitivos para a cisão entre pessoa e indivíduo, ou entre ser social e *singularidade*.

Os interlocutores sublinhavam o fato de que o sujeito não pode ser isolado das relações que o constituem, e que deve *responsabilizar-se* pelo modo como essas relações são estabelecidas e conduzidas. Nessa orientação, a *análise* visa *responsabilizar* o sujeito não só pela *causa* de seus infortúnios, mas, inclusive, por seu alívio. A *responsabilização* do *analisante* sobre seu próprio  *sintoma* contribui para que ele construa *laços sociais* de maneira mais autônoma, para “*parar de achar que depende dos outros para ser feliz, tomar as rédeas da própria vida, colocar-se como protagonista da própria história*” — como explicitou uma *analisante*. Tal reflexão permite entender a noção de *singularidade* como equivalente lacaniano da de individualidade.

De acordo com os lacanianos da AMP, a psiquiatria atual, aliada às neurociências e à indústria farmacêutica, baseia-se em evidências e comprovações empiricamente verificáveis, e qualquer comportamento, atitude ou relato do paciente são encaixados em um panteão categórico que comprove a incidência da “doença psíquica” — esta concebida como mal que deve ser extirpado. Com isso, a psiquiatria retira qualquer participação do paciente no que lhe ocorre. Já a psicanálise lacaniana propõe o *avesso*: *responsabilizar* o sujeito inclusive pelas afecções físicas e corporais, pois seriam resultantes de conflitos psíquicos mal resolvidos.

Forbes (2010) desenvolve uma proposta de *direção do tratamento analítico* centrada na ideia de que há uma relação intrínseca entre inconsciente e *responsabilidade*, como apresenta no início de sua tese de doutorado:

*O inconsciente do qual vamos tratar é aquele que leva o ser falante a responsabilizar-se pela invenção de seu estilo singular de usufruir de seu corpo e de sua vida. No discurso da psicanálise difundida nos meios de comunicação, responsabilidade e inconsciente não são termos que aparecem conjugados, chegando a ser considerados excludentes. Assim, a responsabilidade estaria associada à consciência plena e onde houvesse*

*inconsciência não poderia haver responsabilidade. Diante de um ato que cometeu — voluntária ou involuntariamente — e sobre o qual estranha a própria participação, é comum a pessoa dizer: “Só se foi o meu inconsciente”. No século XXI, o psicanalista que acredita no inconsciente irresponsável não trata o sintoma e não cura. É urgente considerar a responsabilidade pelo que é inconsciente, pois já não podemos mais contar com as ficções — tais como a do mito paterno — que, até o século passado, nos permitiam escapar, dizendo: “Foi por causa de papai”. Também a clínica psicanalítica, por essas mesmas razões, atravessa um novo momento. (Forbes, 2010, p.11-12)*

A noção de *responsabilização* aparece atrelada à de *ética da psicanálise*, no sentido de que a *interpretação analítica* determina o sujeito como responsável pela (re)produção de seu sofrimento. Na psicanálise lacaniana, *responsabilidade* significa a prática reflexiva que o *analisante* deve desenvolver com/sobre seu inconsciente, mas num sentido inverso ao de responsabilidade jurídica. Nesta, primeiro o sujeito é livre, e por possuir livre-arbítrio torna-se responsável por seus atos; naquela, ao contrário, a submissão à *experiência analítica* é a condição fundamental para o sujeito se fazer responsável por si mesmo, dado o acesso às *verdades de si* que a terapêutica proporciona, e, com isso, o sujeito garante sua liberdade.

Nessa chave, “responsabilizar o sujeito é um modo de lidar com a loucura diferentemente do direito — que desresponsabiliza o sujeito na figura da inimputabilidade — e da medicina — que para tratar torna-o objeto de uma intervenção — e, ao mesmo tempo, da moral, que o culpabiliza” (Silva, 2005b, p.315). O indivíduo é livre porque é proprietário de si mesmo; dono de si mesmo, pode responder a julgamentos em função de seus atos.

Entretanto, como autônomo e responsável, o indivíduo que resulta da *experiência analítica* subjuga seu corpo, seu comportamento, seus sentimentos e atitudes a uma lógica de significação que naturaliza a ideia do ser como *sujeito desejante*. Como aponta Russo (1993, p.28), “os lacanianos afirmam que a psicanálise desconstitui a noção de indivíduo (o ‘eu’ ou o ‘ego’) para colocar em seu lugar a de ‘sujeito do desejo’”. Tal desconstituição não passa de um deslocamento de termos, posto que indivíduo e *sujeito desejante* aparecem como resultado da mesma concepção de pessoa: um ser autônomo, dotado de liberdade para desejar e se satisfazer, como uma unidade artificialmente construída e associada a noções de soberania, direito, racionalidade, responsabilidade e sanidade.

A ideia de *responsabilidade* implica, portanto, relação conflitual entre indivíduo e sociedade, dever e culpa. Autores como Castel (1978, 1987) e Foucault (2004, 2011) salientaram essa ambivalência nas práticas psi, que vai da alienação à responsabilização de seus pacientes. A ativação da responsabilização, atrelada à liberdade de escolha, torna-se ferramenta estratégica de governamentalidade da vida pessoal, social e econômica dos



sujeitos (Foucault, 2010c). Duarte (1998) também atentou para essa produção de responsabilização íntima dos seres na ocorrência de suas perturbações como característica dos saberes psi. Esse processo de interiorização e psicologização dos indivíduos coaduna-se com uma noção de pessoa mediada pela expectativa de reconhecimento de uma vontade interior, geralmente em relação conflitiva entre verdade objetiva e subjetiva, externa e interna.

Duarte e Giumbelli (1995) colocam que a ética da insatisfação interior, relacionada à “preocupação consigo mesmo”, como um permanente estado de vigilância sobre a mente e o corpo, constitui o fio para o raciocínio de muitas outras teorias sobre a pessoa ocidental moderna, desenvolvidas em torno de um encadeamento entre vontade, verdade e interioridade. A rede de conexões entre essas três esferas subsiste, por exemplo, ao desenvolvimento da cosmologia cristã acionada pelo iluminismo, pelo liberalismo e a subsequente ideologia do individualismo (1995, p.109). Na reconstituição da produção da pessoa ocidental moderna feita pelos autores, eles salientam que “a principal novidade do cristianismo está em ter elevado o desejo interior a critério, ao mesmo tempo reconhecível, primordial e universal, capaz de definir a verdade de cada indivíduo em sua singularidade — o ‘abismo’ de sua própria consciência — e em sua totalidade — seu corpo e sua alma” (1995, p.99).

Para Sahlins (2004a, 2008), a “história intelectual do Ocidente” está fortemente influenciada pelo pensamento cristão, que incutiu, com o “mito da Queda de Adão”, a concepção de humano como criatura imperfeita e, portanto, condenada a um sofrimento contínuo resultante de necessidades e desejos insaciáveis, “cuja existência terrena pode ser reduzida à busca do prazer e da anulação da dor” (Sahlins, 2004a, p.486). Com o Renascimento, a estetização da experiência humana acentuou a fronteira entre dor e prazer, através de uma concomitante interiorização de suas problemáticas<sup>98</sup>. Ligado ao dualismo antagônico cristão da carne e do espírito, o humano como criatura da necessidade aparece de forma atualizada no desenvolvimento das ciências econômicas, alimentando a produção de uma lógica liberal como sistema cultural. Assim, de mal original em santo Agostinho, as necessidades do corpo passaram a ser naturais em Hobbes, até acabarem como condição para a organização social em Adam Smith.

O liberalismo aparece submetido a um determinismo intelectual, que busca explicar todos os tipos de formação cultural através de uma suposta “disposição inata [dos humanos]

---

<sup>98</sup> Segundo Sahlins (2004a, p.605), “tudo se reduziu à simples e triste idéia da vida como um movimento em direção às coisas que fazem o sujeito sentir-se bem e para longe daquelas que o ferem. Digo ‘triste’ porque qualquer um que defina a vida como a busca da felicidade tem de ser cronicamente infeliz”.

para a competitividade de interesses próprios” (Sahlins, 2008, p.2), permeado por uma ciência econômica e política que trata indivíduos como autônomos e devotados apenas às suas próprias satisfações e escolhas racionais, ignorando as múltiplas experiências de socialidade, de natureza e de humanidade, reconhecendo no indivíduo clássico burguês o retrato de um universal suposto como “natureza humana”<sup>99</sup>.

É do embate entre corpo e alma, característico das representações sobre o humano nas sociedades ocidentais modernas, que emerge a noção de “doença mental”. Mais especificamente, é no final do século XIX, com o recrudescimento das ideias individualizantes, que surgiu uma configuração de pessoa a partir das formulações dos saberes psicológicos. A “pessoa” é, então, concebida como “indivíduo”, uma entidade naturalmente singular, autônoma e destacada do social (Duarte, 1994). A psicanálise lacaniana é um bom exemplo para pensar em como essas exigências de vigilância e controle impostas ao sujeito em relação à sua alma, ao seu corpo e aos seus instintos naturais, encadeando moralidade, responsabilidade, verdade, desejo e sexualidade, foram mantidas ao longo da história ocidental.

Os saberes psi surgem comprometidos com a conceitualização, descrição e explicação dos fenômenos característicos da interioridade moral da pessoa, da mente, do pensamento, da subjetividade, das faculdades de cognição, da emoção, dos afetos, do psiquismo — denominações variantes de uma entidade sensível característica do que se concebe por humano. Nessa perspectiva analítica sobre uma “cosmologia ocidental” (Sahlins, 2004a, 2008), pode-se observar como a *ética do desejo* relaciona a produção de saberes psi à construção da pessoa que resulta de suas terapêuticas.

Neste capítulo, busquei analisar a relação estabelecida na psicanálise lacaniana entre a noção de pessoa como *sujeito desejante* e as noções de *singularidade* e *responsabilização* do sujeito pelos próprios *sintomas*, que atualizam a ideologia do individualismo e/ou do antagonismo entre indivíduo e sociedade. A eficácia da terapêutica psicanalítica consiste não em atribuir aos sofrimentos causa objetiva, mas em articulá-los sob um sistema que remete a origem dos problemas psíquicos a um número de situações possíveis, entre as quais o *analisante* tem pouca liberdade de escolha, já que se reportam às suas primeiras experiências de vida e às suas relações, quando criança, com seu círculo familiar. Com isso, a versão psicanalítica da ultrapassagem da natureza pela cultura está na base da patologização da pessoa e da construção de realidades psicológicas efetuadas pela psicanálise lacaniana. No

---

<sup>99</sup> Sahlins (2008, p.98) afirma que “There is nothing in nature as perverse as our idea of human nature. It is a figment of our cultural imagination”.

próximo capítulo, descrevo de que maneira a noção de pessoa como *sujeito desejante* produzida na/pela *experiência analítica* é *testemunhada* a partir de um *dispositivo* ritualístico que marca a *passagem* de *analisante a analista* para a *comunidade analítica*.

## CAPÍTULO 5

### O RITUAL DOS ANALISTAS

“abstendo-me de impor esse passe a todos, porque não há todos no caso, mas esparsos disparatados. Deixei-o à disposição daqueles que se arriscam a testemunhar da melhor maneira possível sobre a verdade mentirosa.”

Jacques Lacan

A *formação do analista* na psicanálise lacaniana tem, como característica diferencial, dois postulados criados por Lacan: “*a psicanálise, presentemente, nada tem de mais seguro para fazer valer em seu ativo do que a produção de psicanalistas*” (2003b, p.244); e o já mencionado “*o psicanalista só se autoriza de si mesmo*”. Assim, fica determinado que toda psicanálise é *didática*, no sentido de que só pela *experiência analítica* uma pessoa pode tornar-se *analista*. Mais do que isso: essas proposições indicam que qualquer um que se submeta à terapêutica pode se tornar *analista*, não havendo critérios restritivos quanto à graduação em determinado curso superior, por exemplo. Mas, ao longo da etnografia, observei certas exigências e padrões que selecionam as pessoas reconhecidas institucionalmente como psicanalistas.

A *análise orientada para o fim* torna-se um dos pilares da *política da psicanálise* lacaniana. Lacan elaborou não só uma teorização sobre o *fim* do tratamento como o determinou fundamental à *formação* do psicanalista, em decorrência de uma mudança definitiva na *posição subjetiva* do sujeito, resultado da *passagem de analisante a analista*. A institucionalização desse postulado veio com a criação de um *dispositivo* de verificação dessa *passagem*, em que um *analisante* deve *testemunhar* a manifestação, em si, do *desejo do analista*. Assim, no *metier* lacaniano, tornar-se *analista* é quase um destino inescapável, uma conversão estruturada mediante a produção da pessoa na/pela terapêutica: “*A lógica é: de tanto fazer análise, o sujeito acaba entendendo o que em si mesmo lhe causa sofrimento e sempre causará*” — disse-me uma aluna do Clin-a de São Paulo.

#### 5.1 O Desejo do Analista

Ricardo é de Minas Gerais, de família tradicional e conservadora. O pai, autoritário e machista, em certo momento adoeceu: sofria de forte angústia e foi aconselhado a procurar um *analista*. Fez isso e melhorou muito, o que levou Ricardo a se interessar por psicanálise e,

depois, a tornar-se psicanalista. Na USP, onde fez psicologia, foi aluno de Luiz Carlos Nogueira, que o introduziu na leitura de Lacan. Ao concluir a graduação, abriu sua clínica; em início de carreira, mal ganhava para pagar o aluguel da sala, e, assim, não conseguia bancar a *formação* em psicanálise — que, segundo ele, exige montante considerável para os honorários com *supervisão* e *análise pessoal*. Pôde começá-la quando fez o mestrado em psicologia (também na USP): com a bolsa de estudo, pagava a *análise*. Com expressiva experiência acadêmica, inúmeras publicações e longa *experiência clínica* como *analista* e *analisante*, foi admitido como *membro* da EPFCL-SP. Viu nessa instituição uma alternativa de associação, pois não seguia determinações verticalizadas impostas por figuras de liderança, “*como é na EBP*”; e associar-se a ela lhe possibilitou aprofundar os estudos teóricos e se relacionar com outros *analistas*.

No início de sua *formação*, nunca pensou em filiar-se a uma instituição. A EBP já existia, mas ele a via como espaço de “*bajulação de certas figuras institucionais*”. Conforme me contou, havia brigas e conflitos entre Jorge Forbes e Luiz Carlos Nogueira, com intervenções de Miller a favor do primeiro: “*A EBP me parecia uma agremiação em torno de uma pessoa, não um espaço para se discutir a sério a psicanálise*”. Nesse tempo, tornou-se professor em uma universidade e chegou ao *fim de sua análise pessoal*, mas sem manifestar o *desejo do analista*, o que o deixou em crise com a sua escolha profissional. Não demorou e sentiu necessidade de voltar à *análise*, e optou por fazê-la com outro *analista*, e “*tudo começou a ser diferente nesta análise*”. Novamente chegou ao *fim de análise*, agora com a apreensão do *desejo do analista*. Com isso, abandonou a carreira acadêmica (desistiu inclusive de um processo de seleção de docente da USP) para se dedicar integralmente à clínica.

Pedi a Ricardo que me contasse como é o término de uma psicanálise. Segundo ele, a principal mudança concerne à maneira de se relacionar com os outros: “*você não se engana mais em relação ao que você espera do Outro*”. Explicou que o *neurótico* está sempre à procura do gozo, da *satisfação*, e “*quem chega ao fim de análise se liberta disso, não fica esperando o gozo onde não existe. A psicanálise forma pessoas comprometidas com o desejo em sua causa singular*”. A pessoa pode se relacionar sem a preocupação de servir aos *desejos* do, ou *ser desejada* pelo *Outro*. Experiência semelhante foi descrita por Lêda Guimarães (2010, p.133), *ex-AE* da EBP: “*É uma privacidade, pois é possível fazer laço com o outro e não estar nem aí para o que o outro está pensando*”<sup>100</sup>. Esse princípio de individuação ante

---

<sup>100</sup> Georges Bataille, amigo de Lacan e frequentador dos círculos de intelectuais parisienses das décadas de 1940 e 1950, descreve, em *História do olho*, sua experiência de *fim de análise* como uma experiência reflexiva que

as relações sociais aparece como o resultado concreto obtido com o *fim de análise*. Dirigir a culpa a si mesmo faz o *analista* colocar-se como o *responsável* tanto por seu sofrimento como por seu prazer e sua satisfação, sem que uma relação externa venha lhe sanar os sofrimentos, ou causá-los. Essa totalidade pretendida não é outra senão a do indivíduo moderno, da ideologia ocidental que sustenta, como uma ficção, a percepção de que o indivíduo é destacado das relações que constitui, e que o constituem o tempo todo.

O *desejo do analista* apareceu na retórica dos interlocutores como ponto determinante da *formação*, pois surge apenas no *fim de análise*, momento no qual o *sujeito* se dá conta de seus *fantasmas*, da *causa* de seu *sintoma*, consegue colocar em suspenso suas ilusões *imaginárias*, seus ideais, e, por conseguinte, acessa a *verdade de si*. Os interlocutores salientavam haver distinção entre *desejo do analista*, algo como a comprovação psíquica da “vocação” para a profissão, e o desejo de ser *analista*, que a pessoa apresenta racionalmente, independente de estar em *análise*, atrelado à escolha objetiva e pragmática de uma atividade profissional. O desejo de ser psicanalista pode ser desconstruído em uma *análise*, seja pela *não manifestação do desejo do analista*, seja porque se revela um desejo direcionado a outro campo de atuação.

Segundo os interlocutores, há *analistas em formação* que chegam ao *fim de análise* e não manifestam o *desejo do analista*. Ricardo, por exemplo, passou por duas finalizações da terapêutica, e só na segunda apreendeu o *desejo do analista*. Alba (EBP-SP) afirmou que diante da não incidência do *desejo do analista*, “*Há membros que desistem da profissão. Pra Lacan, o desejo do analista é determinante; é psicanalista se concluiu a análise com essa experiência*”. Vale salientar que a incidência do *desejo do analista*, como eles me contaram, pode ocorrer em qualquer *análise* e com qualquer *analista*. Entre os *membros* de *Escola* com os quais conversei, poucos haviam chegado ao *fim de análise*, e os demais não se sentiam autorizados a comentar sobre uma experiência que desconheciam, o que denota a complexidade que envolve o acesso ao, e o reconhecimento do título de psicanalista no âmbito das *Escolas*. Já em quem esse *desejo* se manifesta, tornar-se *analista* é inevitável, como aconteceu com uma das *analistas* de Selma (EPFCL): matemática bem-sucedida na

---

lhe possibilitou escrever o livro: “só pude escrevê-lo depois da psicanálise, sim, ao sair dela. E julgo poder dizer que só liberto dessa maneira pude começar a escrever” (Bataille, 2003, p.8). A *experiência analítica* proporcionou a Bataille, segundo ele mesmo, a descoberta da escrita como um trabalho de descentramento e metamorfose, a possibilidade “libertadora” de transformar fatos e sentimentos atormentadores da vida em material produtivo. Da mesma forma, Michel Leiris escreveu sua autobiografia, *A idade viril* [1939], enquanto estava em tratamento psicanalítico, como se a elaboração da narrativa se associasse à ideia de tomada de consciência de certos fatos obscuros da experiência pessoal e à modificação de si (Leiris, 2003). Estes autores são tomados aqui como exemplos dessa caracterização da *experiência analítica* como experiência libertadora das repressões morais da sociedade, já que liberta o sujeito da referência ao/do Outro.

profissão, em *análise* havia mais de vinte anos, manifestou o *desejo do analista*; começou a estudar, fazer cursos de formação teórica em institutos de psicanálise e estava, em 2011, atendendo sua primeira *analísante*.

Da forma como os interlocutores o descreviam, o *desejo do analista* aparece como “revelação”, no sentido de que permite a apreensão de uma *nova posição subjetiva*. É como se, no *fim de análise*, o *sujeito* compreendesse que tudo o que pensava e fazia, ou que pensava que fazia, o modo como se relacionava com os outros e consigo mesmo, estava determinado por um *sintoma*: “É como se o *sujeito* perdesse o *escudo protetor do sintoma, do imaginário*. O *desejo do analista* é quando se percebe isso e tem o *desejo de ser aquele que produziu esta experiência a fim de levá-la para outras pessoas*”, definiu Selma (EPFCL). Segundo os interlocutores, há uma distinção fundamental entre duas “qualidades” de psicanalistas: os *analistas* que chegaram ao fim do *processo analítico* e os *praticantes* ou *analistas em formação*. Como esclareceu Ricardo, “há os que clinicamente se tornaram *analistas* e os que atendem mas ainda não se autorizaram”. De acordo com Ricardo, a diferença se manifesta na prática clínica: os primeiros apreenderam o *desejo do analista*, sabem como isso acontece, “sabem até onde uma *experiência analítica* pode te levar”; os segundos, apesar de *praticar* a psicanálise, não têm conhecimento das potencialidades de “uma *experiência analítica*”, até onde “uma *experiência analítica* pode chegar”. É nessa lógica que, não importa quantos anos de atendimento um *analista em formação* tenha, ele sempre recorrerá à *supervisão* em busca da “*autorização para conduzir uma análise, já que ainda não está habilitado a se autoautorizar*” (Ricardo). Vale lembrar que os *praticantes*, maioria absoluta dos *membros das Escolas*, são aqueles que não chegaram ao *fim de análise*, ainda não conseguiram *destituir seu analista da posição de saber*.

Com isso, algumas questões se colocam: como Ricardo soube qual *final de análise* era o mais verdadeiro? Partindo da lógica mesma da psicanálise lacaniana, que afirma que a apreensão de algo pela consciência não passa de ficção, como o *analísante* pode saber se o *desejo* que apresenta não é um equívoco? Quem determina se o *desejo do analista* surgiu ou não em uma *análise*: o *analísante* ou o *analista*?

A *sessão analítica*, segundo Lacan, não é uma relação dual, composta por *analista* e *analísante*, explicou Pablo, da EOL: o *analista* não é um “ser”, mas uma *função*; ele se posiciona apenas como intermediário, condutor entre o *analísante* e o saber sobre seu inconsciente, por isso o *analista* é definido, na psicanálise lacaniana, como *sujeito suposto saber*. O engodo de que a posse do saber está com o *analista* deve ser sustentado até certo ponto, para que a *análise* se desenvolva e atinja seus objetivos terapêuticos. Lacan chegou a

afirmar que o *analista* possui uma *douta ignorância*, um desconhecimento culto, proposital, e não pode cair na tentação de *supor*, junto ao *analisante*, que é ele, *analista*, quem detém o saber da terapêutica; por isso, deve sempre estar na vigilância, para controlar esse poder que lhe é conferido no interior da clínica. A ideia é que, com o avançar da *experiência analítica*, o *analisante* se dê conta de que quem faz a *análise* é ele mesmo, não o psicanalista.

De acordo com os interlocutores, um *analisante* se dá conta de que chegou ao *fim de análise* no momento em que o *analista* é destituído de sua posição de *saber*. Nessa perspectiva, “*O desejo do analista surge como renúncia ao poder*” (Pablo). Tudo se passa como se o psicanalista pudesse ser descartado como o “*rebotinho da análise*” ou *um dejetivo*, no sentido de que torna-se desnecessário quando alguém chega ao *fim de análise*. Nos termos colocados por Miller (2009, p.20), “*Um psicanalista não quer ser acarinhado — a não ser em sua vida pessoal —, engrandecido, posto como denominador comum. Ele quer ser abandonado. [...] E seria conveniente lembrar-se disso a cada vez que se quiser entoar o peão da posição do analista, que se quiser exaltar essa posição*”; e, nos termos de Lacan (1970, p.24), “*le psychanalyste, comme on dit, veut bien être de la merde, mais pas toujours la même. C’est interprétable, à condition qu’il s’aperçoive que d’être de la merde, c’est vraiment ce qu’il veut, dès qu’il se fait l’homme de paille du sujet-supposé-savoir*”. O *desejo do analista* se manifesta como “*revelação*” da vocação para ocupar a posição de *dejetivo*, daquele que *resta*, que *nada sabe*, um *suposto* necessário para que o *analisante* faça a *análise*.

Entretanto, a lógica da *destituição* do poder/saber do psicanalista presente nessa conceitualização da *formação do analista* pressupõe, paradoxalmente, a existência de autoridade/superioridade clínica daquele. A ideia de abnegação do *analista* traz em si, como contrapartida, um sentido de “*consagração*”. A significação do *analista* como *dejetivo* revela a inversão da posição de autoridade que ele assumiu ao longo do tratamento. Conforme descreveu Ricardo, a apreensão do *desejo do analista* é feita pelo *analisante*, mas é de antemão *reconhecida* pelo *analista*, cuja capacidade de perceber a mudança de *posição* do *analisante* é maior do que a deste. Além disso, a inversão feita pelo *analisante* no *fim de análise*, da posição de não saber para a de tomar para si o *saber* que *supunha* estar sob posse do *analista*, torna evidente o saber que este último assume ao longo de toda a *experiência analítica*. Explico: se só ao *fim* de um percurso *analítico* ele é destituído de sua posição de autoridade e saber, a abnegação vocacional é compensada pelo tempo que passa, de fato, em “*posse*” do saber — que não é pouco, como atesta a minoria de *membros* que conseguiram chegar ao *fim de análise*. Na verdade, o que se tem é a dádiva de um saber do *analista* ao *analista em formação*.



A *relação analítica* baseia-se em um engodo duplo: enquanto o psicanalista “pensa” não produzir saber sobre o inconsciente do *analysante*, este demanda conhecimento terapêutico sobre sua organização psíquica, a qual, por si só, não pode apreender. Dessa maneira, a posição de “humildade” que aquele deve assumir subentende, mesmo que paradoxalmente, uma estrutura de autoridade e submissão que é inerente à clínica médica. Sobre essa particular relação terapêutica na psicanálise, Foucault (2004, p.502-503) salienta:

Freud desmistificou todas as outras estruturas do asilo: aboliu o silêncio e o olhar, apagou o reconhecimento da loucura por ela mesma no espelho de seu próprio espetáculo, fez com que se calassem as instâncias da condenação. Mas em compensação explorou a estrutura que envolve a personagem do médico; ampliou suas virtudes de taumaturgo, preparando para sua onipotência um estatuto quase divino. Trouxe para ele, sobre essa presença única, oculta atrás do doente e acima dele, numa ausência que é também presença total, todos os poderes que estavam divididos na existência coletiva do asilo. [...] Criou a situação psicanalítica, onde, por um curto-circuito genial, a alienação torna-se desalienante porque, no médico, ela se torna sujeito. O médico, enquanto figura alienante, continua a ser a chave da psicanálise.

Observa-se, portanto, uma intersecção entre abnegação, sacrifício e revelação, que fazem parte da *formação do analista* e que ficam bem evidentes na descrição de Ernesto (EBP-SP):

*O final de uma análise não é uma posição estática: você alcançou o quilômetro tal. Ela é dinâmica. Você sustenta uma posição na vida, de final de análise. Então, de onde que vem um analista? A lógica é essa: o cara nasce em branco, o disco rígido do cara tá em branco, vem vindo ao longo da história, acontece uma série de traumas, vai riscando aquele disco rígido e vai instalando um vírus no disco rígido — estou te falando numa linguagem bem simples. Bom, esse vírus fica dormente ao longo da história, até que surge uma erupção do Real e o cara começa a funcionar mal, e beira o insuportável. Quando ele tá dentro de um insuportável, e já foi procurar o pai-de-santo, já foi procurar um médico, já tomou um monte de remédio, já passou em um monte de psicólogo, de repente, se ele tiver uma certa sorte, ele cai na mão de um analista, e aí começa um processo de análise. No final de uma análise, quando o cara atravessou esse processo inteiro, ele chega no passe. [...] A lógica é a seguinte: ele tem uma parceria com o próprio inconsciente, então, veja só, ele não sara, não se cura, no final de uma análise seu sintoma se transforma numa cicatriz, num traço, mas não sai. Tua posição é que, de tanto se analisar, você aprende a lidar com o que em você não funciona bem e nunca vai funcionar.*

[Então, qual a diferença do *analysante* para o *analista*?]

*Uma mudança de posição no jogo, uma mudança de posição subjetiva, uma mudança de quilômetro. [...] o cara começa a fazer uma análise, é psicólogo e quer ser analista, tem o desejo de ser analista, até que tem uma hora, na própria análise, que aparece o desejo do analista, que é o desejo que coloca*

o analista na posição de objeto para que o outro venha para o consultório e conte aquele monte de problema pra ele. O que faz que alguém queira ocupar esse lugar? São posições subjetivas, as posições subjetivas vão mudando ao longo da análise, de quilômetro em quilômetro. Onde o cara começa: “Pô, que legal, acho que tô a fim de ser analista”. Mas o que é ser psicanalista? Onde o cara tem que colocar a subjetividade dele pra atender as pessoas? Uma vez, chegou uma mulher na minha clínica e falou: “Ó, doutor, meu problema é o seguinte: eu sou uma Raimunda: minha cara é feia mas meu corpo é lindo. Meu problema são minhas pernas; os homens só querem saber do meu corpo, ninguém quer saber da minha cabeça” — e começou a ficar brava. De repente, essa mulher levantou, pegou a saia e “Tá vendo como minhas pernas são lindas?! O que que eu faço com as minhas pernas?” — abaixou, sentou e continuou, e você tem que ficar firme ali, não pode mover um músculo. Podia ser um cara que tá ali chorando, uma menina que te coloca na posição de pai. Então, tem o desejo do analista, que faz com que ele fique na posição de analista, e isso aparece durante a análise. E isso é bonito. Porque você pode falar que quer ser psicanalista, como quer ser dono de um posto de gasolina, trabalhar como empresário, ou não ser nada, morar lá na praia e não fazer porra nenhuma. Mas por que você quer ser psicanalista? No passe, isso é verificado. [...] tem um inconsciente, então, às vezes, um cara se aproxima de um Instituto [do Campo Freudiano] porque acha bacana alguma coisa, porque o pai mandou, alguém falou, tem um amigo que vai também. Hora que ele começa a tomar contato com a letra da psicanálise, seja do Freud ou Lacan, é tão virulento que o cara começa a pirar. Aí o cara vai procurar uma análise porque ele não aguenta, não é porque é bonito uma análise. Então é importante falar que tem que haver uma escola de psicanálise que suporte esse discurso analítico, pra orientar, ver com qual membro você tem transferência. De repente você prefere aquele cara porque ele tem barba azul, ou aquela mulher que tem o mesmo nome da sua namorada — escutei isso há pouco tempo [risos]. [...] você começa a atender em análise. Você tá lá, fazendo sua análise e, de repente, “Pô, eu quero atender!”. Aí, teu analista: “Acho que você já tá pronto”; ou, então, “Não, calma, ainda não. Você não tá pronto ainda; você tem que estudar, tá só começando”. Aí o cara começa a praticar a psicanálise, que pode ser nos Institutos também. No Clin-a, um analista recebe duas a três pessoas ao mesmo tempo, trabalho em grupo, começa a escutar as pessoas; é uma escola, tem que começar a escutar. O que eu quero te falar é o seguinte: há muitas pessoas que abriram seus consultórios, estão em análise ainda, tem três pacientes, cobra quinze paus, cinquenta, são iniciantes, então, tem um chão imenso até o cara se transformar num analista mesmo. Ó [estrala os dedos], demora [...] tem membros jovens, com 30 anos, 35; são mais jovens, mas é um processo longo, é uma profissão de velhos: você tá com 50 anos e é aí que você virou um psicanalista, demora muito mesmo. Mas é aí que você pode receber os pacientes jovens e tem uma certa condição pra isso. [...] eu demorei muitos anos pra poder aceitar que eu era um psicanalista e finalmente me liberar pra ser um psicanalista. Eu queria ser um dono de restaurante, sabe assim?! Mas não dá, vou ter que ser um psicanalista mesmo [...] no princípio eu achava, legal: “Nossa!, vou ser analista. Que lindo!”; hoje em dia implica em um luto, entendeu?, uma perda: eu não vou fazer outra coisa na minha vida, vou me dedicar à psicanálise. Não tem jeito, é aqui, por mais que eu queria fazer outras coisas... Bom, eu fui engenheiro, fiz pós-graduação em administração de empresas, meu pai tinha fábrica, entre um monte de outras coisas. Não deu... eu era um filhinho de papai, tinha moto grande, grana, mas quem tinha potência mesmo era meu

*pai, eu não tinha potência, e só pude verificar isso na minha análise. Então, francamente, a única coisa que você concebe, depois de muitos anos de tratamento do seu próprio sintoma, que você aceita enfim, é que você é um psicanalista, você vira um psicanalista. Não sei se era isso que eu queria quando comecei a fazer análise, mas tá bom, sou um psicanalista, você vai dando nisso. Você vem pelo seu próprio sofrimento. O que move uma análise é o sofrimento, então a única maneira que eu dou conta de ter um funcionamento legal na minha vida é continuar clinicando, terminar minha análise. E eu tô próximo de terminar minha análise, também; eu parei de querer terminar, então agora eu acho que vai [risos]. Há uns três anos, eu tava: “Quero acabar! Quero acabar!”. Agora joguei isso fora e estou fazendo análise na boa, saboreando minha análise porque eu sei que ela tá no final... [risos] é aí que você aceita que “Tá bom, porra!, eu sou um psicanalista!”. O que eu quero te passar, nessa conversa, é que todo o núcleo tem a ver com a posição subjetiva, com o inconsciente, com o sintoma, com o gozo de cada um, completamente fora da escala normal. Por que um cara se transforma em psicanalista? Porque não tem jeito, porra!, não tem outra maneira, é a única maneira de lidar com o incurável. (entrevista gravada)*

Na perspectiva dos interlocutores, a psicanálise é uma *prática* passível de ser apropriada por todo *analisante*, mas, ao mesmo tempo e contraditoriamente, é entendida como *expertise* ou “revelação vocacional” que só algumas pessoas estão/são aptas a assumir. Do psicanalista que tenha sua vocação oficialmente “revelada” é exigida postura altruísta, de abnegação e renúncia de si em favor de outras pessoas. Assim, a profissão de psicanalista consiste em algo mais potencial do que efetivo: todos podem ser psicanalistas, mas, na *comunidade analítica*, só alguns conseguem sê-lo.

Segundo Lévi-Strauss (2012b), um xamã é reconhecido como tal a partir do endosso coletivo à eficácia de seu poder de cura. A partir de um fragmento de autobiografia indígena registrada por Boas sobre um xamã kwakiutl, de nome Quesalid, Lévi-Strauss analisa a trajetória da formação deste no xamanismo. A princípio Quesalid não acreditava no poder dos xamãs, mas, movido pela curiosidade em descobrir os embustes que praticavam em seus tratamentos, decidiu tornar-se um — e se tornou um de grande êxito. O interessante, mostra Lévi-Strauss, não foi o sucesso da terapêutica de Quesalid, mas a sua mudança de percepção em relação às suas próprias técnicas de cura; este constata que o xamã não é completamente desprovido de conhecimentos e técnicas que podem explicar seu sucesso, e, com isso, “Quesalid não se tornou um grande xamã porque curava seus doentes, curava seus doentes porque se tornara um grande xamã” (2012b, p.256). O êxito de sua prática se consolidava à medida que aumentava o consenso coletivo em torno da sua eficácia. Da mesma forma, diz Lévi-Strauss (2012b, p.261), “Ao deixar que se expanda continuamente o recrutamento dos

que lhes são passíveis, que, de anormais caracterizados, se tornam paulatinamente amostras do grupo, a psicanálise transforma seus tratamentos em conversões”.

Como colocado pelos interlocutores, essa “conversão” é quase um “risco” que se corre ao se submeter à terapêutica, já que qualquer um pode manifestar o *desejo do analista*. E, de fato, apesar de a grande maioria dos *membros* ter formação em psicologia, conheci alguns graduados em filosofia, letras, engenharia, e que acabaram enveredando para a psicanálise após a submissão à terapêutica. Aliás, esse “perigo” também estava presente nos constantes questionamentos dos interlocutores sobre minhas motivações a tomar a psicanálise laciana como objeto de estudo, como se, ao adentrar esse universo, já estivesse sendo *causada pela letra*, sendo a “conversão” apenas uma questão de aceitação/apreensão do desejo inconsciente pela profissão de psicanalista.

Ernesto salientou a *parceria* com o inconsciente como uma das condições do término da *análise* e para a *passagem a analista*. O psicanalista é, portanto, aquele que adquiriu a capacidade de tornar concretas, visíveis e inteligíveis experiências que para a maioria das pessoas são invisíveis, estranhas ou inexistentes. Não é o *analista* que funda o inconsciente, ao contrário, este é que funda aquele na medida em que se torna seu destinatário: “*O analista é alguém que se forma a partir da interpretação de seus próprios sonhos. Isso, Freud quem formula*” — ensinou uma das coordenadoras do Seminário de Leitura do qual participei no Clin-a. Ao relatar um sonho, retirando dele os sentidos subliminares aos quais o desejo é associado, o *analisante* não só é “curado” como torna-se “curador”, um sujeito dotado de “agência” terapêutica.

A problematização, aqui, não recai sobre a realidade ou não do *desejo do analista*, ou sobre a legitimidade ou não do modo como a *formação do analista* é concebida pelos lacanianos de Escola, mas sobre a objetificação de um *desejo* significado como experiência passível de apreensão, julgamento e reconhecimento. Se o psicanalista advém fundamentalmente da aquisição da capacidade de interpretação de seu próprio sonho, da aquisição de uma *expertise* sobre o inconsciente, não basta ter a “revelação” de sua posição de psicanalista: tanto Ernesto quanto Ricardo apontaram para a indicação ou confirmação feita pelo *analista* a respeito da mudança (ou não) da *posição subjetiva* do *analisante* concernente à *passagem a analista*. E tal posição só é reconhecida institucionalmente depois do seu julgamento pelo *cartel do passe*, ou seja, o *cartel* reproduz a relação hierárquica que se estabelece entre o candidato à *formação* e seu *analista*.

É por meio da *experiência analítica* que um sujeito adquire a convicção de que o inconsciente existe, e, por isso, toda *análise* ensina, é *didática*, na medida em que leva o

sujeito a acessar uma nova modalidade de saber. Mas, por outro lado, de acordo com Fansten (2006) a *análise pessoal*, quando empreendida por alguém que visa à *formação*, torna-se *didática* por ter um objetivo final. Na IPA, a *análise didática* é considerada etapa fundamental para a *formação* do psicanalista, tanto quanto a *supervisão* e o estudo teórico; o *analista didata* e o *supervisor* são escolhidos pela instituição, e ambos são os principais avaliadores da *formação* ou não do candidato. Fansten salienta que algumas instituições francesas vinculadas à IPA recomendam ao candidato que faça *análise pessoal* fora do âmbito da *formação* institucional, por ser uma experiência privada, não profissional. Essa perspectiva aparece como mais advertida dos perigos do doutrinação institucional que a proposta de Lacan: este, ao negar a diferença entre *análise pessoal* e *análise didática*, acabou imputando o controle dos parâmetros e pressupostos da *Escola à experiência analítica* de seus *membros* — e, como coloca a autora, “Centrer la formation du candidat sur son analyse revient à exercer un contrôle sur cette dernière, ce qui est contradictoire avec son fondement” (2006, p.56).

Nesse sentido, o doutrinação da *Escola* lacaniana vai muito além da modulação profissional, pois impõe modelos de subjetivação a serem incorporados pelos candidatos a psicanalista. Ao orientar sua *análise* para o fim, para a revelação do *desejo do analista*, imputa-se à *análise* um enquadramento que contradiz os princípios fundamentais da singularidade e subversão, tão caros à teoria lacaniana.

## 5.2 O Dispositivo do Passe

Conversei com dois *membros* AMP, Javier (EOL), em 2012, e Alba (EBP), em 2013, que estavam vivenciando momentos distintos de sua titulação de *AE*. Ele, recém-nomeado, apresentou pela primeira vez seu *testemunho* em uma das *mesas do passe* do congresso da AMP de 2012; ela acabara de concluir seu “mandato” de três anos. Por mostrarem duas perspectivas distintas do mesmo processo, com eles pude apreender certas nuances do *dispositivo do passe*. O ceticismo de Alba em relação à experiência do *passe* ficou bastante evidente, bem como a ansiedade e a expectativa de Javier. Ela se esforçava, a todo o momento, em enfatizar a “trivialidade” e “obviedade” do *dispositivo*, como se fosse uma prática como qualquer outra, inclusive mencionando o alívio em ter finalizado seu tempo de *AE*; ele se mostrava empolgado, salientou a “genialidade” de Lacan ao criá-lo como modalidade de ensino e afirmou-se engajado nessa posição de *ensinante* da psicanálise lacaniana.

Sobre a “indiferença” presente no discurso de Alba em relação à sua experiência no *dispositivo*, os interlocutores poderiam argumentar que, depois do período de três anos, o *AE* chega à conclusão de que nada mudou, ele apenas alcançou um “saber a mais” sobre *o incurável da condição humana*, argumentação que embasaria a ideia de que não há uma superioridade do *AE* em relação a outros *membros*. Entretanto, a meu ver, sua postura encobre uma mudança concreta no posicionamento institucional que se adquire depois de ter sido *AE*, que se revela tanto na empolgação do iniciante quanto na segurança daquele que passa a ser reconhecido por toda a *comunidade* como psicanalista de fato.

Segundo Javier, o *dispositivo do passe* é um lugar no qual o sujeito vai contar sobre a forma como terminou sua *análise*, o que permite a toda a *comunidade* reconhecer e verificar os “*fins de análise reais da orientação laciana*”. Essa “realidade” é atestada na apresentação dos “*resultados objetivos*” obtidos na *análise*, pois, caso contrário “*ficaríamos em uma nuvem de teoria. Lemos que as coisas são assim, mas temos que verificar. Falando de minha experiência pessoal, se uma pessoa faz análise e a leva até o final, há um plus em contá-lo*”. Esse *plus*, como me explicou, refere-se ao potencial diferencial do *membro* que consegue elaborar sua *experiência analítica* e contá-la de forma coerente com as exigências do *dispositivo*. Esse *processo não é fácil*, por isso o *passe não é para todos*, não é obrigação imposta aos *membros*, pois apenas alguns querem contar seu *percurso analítico* no intuito de ensinar algo à *comunidade*: “*muita gente termina suas análises e não se apresenta, e há muitos que se apresentam e não são nomeados*”.

Na descrição que ele me fez, o *dispositivo do passe* funciona da seguinte maneira: primeiro o candidato<sup>101</sup> faz uma carta endereçada à secretaria do *passe*, na qual solicita *entrar* nele; depois, é convocado para uma entrevista; nesta, o secretariado, composto por três *membros*, pode negar sua *entrada no dispositivo*, se perceber que ele está equivocado em relação ao seu *fim de análise*. Se “aprovado”, ele recebe a designação de *passante*, aquele que vai *passar seu fim de análise* a dois *passadores* sorteados:

*eu tirei dois papezinhos de dentro de um saco; assim se evita escolher os passadores, ou que lhe sejam escolhidos. Depois você tem que chamar os passadores e agendar com eles uma entrevista. No meu caso, nas duas primeiras entrevistas eu contei tudo de minha análise, e me fizeram algumas perguntas de compreensão, do que não haviam entendido. Depois, cada um deles me pediu uma terceira entrevista para fazer umas perguntas mais*

---

<sup>101</sup> Há a prerrogativa de que não apenas *membros* possam “*solicitar a entrada no dispositivo*”, mas qualquer pessoa que tenha concluído sua *análise* e queira transmiti-la. Entretanto, nenhum dos *membros* com os quais conversei conhecia quem tivesse entrado dessa forma. Alba mencionou que isso havia ocorrido na ECF, mas não sabia muito a respeito.

*pontuais, para apresentar o melhor possível para o cartel do passe. (Javier; caderno de campo)*

Os *passadores* têm a função de intermediários: recolhem o relato de *fim de análise* do *passante* e o transmitem ao *cartel do passe*, o qual é composto por cinco *membros*, responsáveis por julgar se haverá ou não a nomeação como *AE*. Os *passadores* compõem uma lista feita pelos *AMEs*: estes selecionam, entre os seus *analistas*, aqueles que consideram estar próximos do *fim de análise* e que podem desempenhar esse papel. Uma das dificuldades do *passante* está em ser o mais claro possível nas colocações, para facilitar o entendimento e a transmissão dos *passadores*. Joana, da EPFCL, com a qual conversei em 2011, descreveu sua experiência de *passadora* como de grande *responsabilidade* e *muita solidão*, pois o *passador* só pode transmitir o relato do *passante* ao *cartel*; não pode falar sobre o assunto com ninguém, o comprometimento de sigilo é absoluto: “*é somente você e o que você escutou*”. Segundo ela, o número de entrevistas com o *passador* varia, este pode solicitar dois encontros ou mais com o *passante*: “*Inicialmente, tive uma preocupação em não perder nada, como se fosse possível gravar cada palavra escutada, cada detalhe apresentado. Ao fim do primeiro encontro já me dava conta de que era ilusão, um equívoco, e que, necessariamente, a perda era intrínseca ao testemunho*”. Em sua opinião, o que baliza o julgamento do *cartel* são certos preceitos conceituais (*transferência, castração, Édipo, luto e fantasia*, entre outros) que norteiam a *escuta* dos *passadores* e a transmissão do relato ao *cartel*.

Javier disse entender a colocação de Lacan, de que quem faz o *passe* é o *passador*, não o *passante*<sup>102</sup>, pois o primeiro está em uma fase crucial de sua própria *análise* e, quando convocado a ser *passador*, é levado a pensar sobre o que é o *fim de análise* e como se chega a ele: “*Eu fui passador primeiro, durante dois anos e meio; sendo passador, terminei minha análise, então renunciei a ser passador e há pouco tempo me apresentei ao passe. Foi muito rápido: demorei seis meses do fim de análise para o pedido ao passe*”. Nos dois anos que ficou como *passador*, ouviu oito candidatos, e nenhum deles foi *nomeado*. Salientou que pouquíssimas pessoas que “*se apresentam ao dispositivo são nomeadas*” — calculava que apenas 10% dos que *se apresentam* conseguem tornar-se *AE*. Perspectiva semelhante foi apresentada por Alba: “*poucos pedem para fazer o passe porque não há nenhuma indicação ou orientação de como deve ser trabalhado teoricamente o testemunho. Por isso é difícil*”.

---

<sup>102</sup> Provavelmente, Javier se referia a esta citação de Lacan, bastante repetida pelos interlocutores: “*Donde se poderia esperar, portanto, um testemunho correto sobre aquele que transpõe esse passe, senão de um outro que, como ele, o é ainda, esse passe, ou seja, em quem está presente nesse momento o des-ser em que seu psicanalista conserva a essência daquilo que lhe é passado como um luto*” (Lacan, 2003d, p.260).

Ela, que também havia sido *passadora* antes de submeter-se ao *dispositivo*, falou sobre a rigidez do julgamento do *cartel do passe* da EBP:

*é muito comum não ser nomeado pelo cartel. Na Escola Brasileira, nos dois últimos anos, recebemos sete pedidos, apenas três foram nomeados. [...] Lacan inventou o dispositivo para que as pessoas se dedicassem ao fim da análise. É isso que ele queria: uma comunidade voltada para o fim de análise, que se soubesse que naquela Escola há um dispositivo que pensa o fim de análise, porque ele não queria a ideia da análise interminável. Ele afirmava que a análise tem uma conclusão, e que na Escola dele as pessoas se ocupam disso, mas não todos. Pensa que numa Escola de duzentos, dez são em torno disso, três foram nomeados. Não precisa de muitos, mas sim que aqueles três façam testemunho; e toda vez que eles testemunham, eles produzem efeitos sobre as análises em curso de quem está ouvindo. (entrevista gravada)*

Quando lhe perguntei se a indicação do *analista* para *passador* não serviria de indicação, ao *analisante*, de que sua *análise* estaria próxima do *fim*, e se não seria uma certa “pressão” para a *entrada no dispositivo*, sinalizando a possibilidade de sucesso na nomeação, Alba concordou:

*Sim, por certo que sim. Por isso que são poucas as indicações, não precisa de tantos passadores. Muitas vezes, tem AME que não tem nenhuma indicação — você não precisa indicar ninguém se não quiser. O AME que tem que ter esse cálculo, às vezes a indicação pode atrapalhar o fim de análise. São cinco ou seis passadores pra todo o Brasil. É o conselho da AMP que cuida de todos os dispositivos, é o presidente que dá uma olhada, se encontra com o AME e diz: “Por que você propôs esse?”. Tem esse tipo de cuidado, claro, não é só indiquei e ponto.*

A lógica da designação, por um AME, de potenciais futuros *passantes*, coloca dons, nomes e títulos em circulação e mantém em funcionamento a maquinaria ritual do *passe*; com isso, a circularidade da prática está garantida: um AE torna-se AME, que indica quem pode vir a ser AE, e assim por diante. Além disso, se há controle da AMP sobre os *passadores*, então ela já vislumbra quem pode vir a ser nomeado, fato bem distante da retórica constantemente repetida pelos *membros*: de que o *passe* consiste em experiência subjetiva, *singular* e *aberta a quem queira*. A despeito de não se “para todos”, vale lembrar.

Os *membros* da AMP que quiserem *fazer o passe* podem escolher entrar no *dispositivo* nas *Escolas* do Brasil, da Argentina, da Espanha ou da França, por serem as únicas que possuem *cartéis do passe*. Isso porque, segundo Javier, para haver o *cartel* é preciso uma instituição grande, com muitos *membros*, para que o processo possa se desenrolar de maneira discreta, sigilosa, e em *Escolas* com poucos *membros* isso é impossível: “*todos os membros se conhecem*”. A escolha do *cartel do passe* também depende das pessoas que o compõem:



“Suponhamos que seu marido componha o cartel do passe: não vai poder fazer ali. Ou teu melhor amigo, ou tua amante, ou, muitas vezes, você prefere não contar coisas de sua vida para membros de sua própria Escola” — por isso, geralmente os *passantes* preferem fazer o *passe* em outra *Escola* em vez de fazer na sua. Alba fez o *passe* na *Escola* francesa, pois assim como não se faz *análise* com colegas de *Escola*, também não se *solicita* a eles o *juízo* do fim de *análise*: “pedi o *passe* na França, porque quem integrava o cartel [no Brasil] eram pessoas que junto comigo fundaram a EBP. Então, se eu fosse nomeada, pareceria um *passe-pizza*, né?”.

Mas Javier se apresentou ao cartel da EOL. Se há possibilidade de escolha, o *membro* tanto pode evitar pessoas conhecidas como aproximar-se delas: disse ter escolhido se submeter ao *dispositivo* em sua *Escola* por se sentir mais à vontade nela. Ser *juizado* por *membros* de sua *Escola* pode ser um *facilitador* ou um *complicador*, e o candidato pode escolher fazer onde acredita que o cartel lhe será mais favorável na compreensão e no *juízo* de sua *passagem*. Como os *cartéis* do *passe* têm duração de um ou dois anos, depois dos quais os seus cinco integrantes são renovados, tal temporalidade também favorece a parcialidade da escolha: dependendo de quem está nos *cartéis*, pode-se decidir *entrar* no *dispositivo* ou esperar mais um pouco. Javier mesmo falou que um *passe* negado por um cartel pode ser *aprovado* por outro.

O caráter temporário da condição de *AE*, segundo contaram os interlocutores, visa evitar a nomeação de um título vitalício, que acomodaria a pessoa em um *status* permanente, desestimulando-a do trabalho contínuo *em prol* da *causa analítica* — além de evitar o estabelecimento de uma *casta de analistas consagrados* na instituição. Entendem que a temporalidade do título consiste em um mecanismo de controle para evitar o perigo da valorização exacerbada que a posição traz às relações entre *membros*, como explicou Alba:

*A Proposição foi o primeiro texto em que Lacan menciona o passe, e foi um fracasso. A Escola dele foi um fracasso, ele mesmo disse, o passe não foi aceito, e os AEs nominados eram para sempre, terminaram virando uma casta, exatamente o que ele criticava. Então, quando os alunos dele criaram uma outra Escola, ele acompanhou durante um ano, porque a Escola foi criada em 80 e ele faleceu em 81. Vamos dizer, o passe foi instaurado e, com isso, a ideia de que o analista da Escola assim é por três anos. [...] Não foi ele [Lacan], foram os alunos dele já [que instauraram a temporalidade do título de AE]; perseveraram na experiência, mesmo que anteriormente tenha sido fracassada, e colocaram uma temporalidade e um ensino, porque agora um AE é obrigado a ensinar durante três anos, quer dizer, a falar da experiência do passe durante três anos. Porque na Escola de Lacan era nomeado e pronto, não tinha o testemunho público, então ficava uma coisa*

*meio mágica, né? E, além disso, não tinha nem jurado: era Lacan que nomeava.* (entrevista gravada)

Entretanto, nota-se que, a despeito da atual apresentação pública do *testemunho*, a parcialidade, rigidez e subjetividade dos critérios de *juízo* não permitem que o *cartel do passe* perca seu caráter “mágico”, o que faz dele uma espécie de oráculo, cujos poder e sabedoria autorizam a legítima *passagem a analista*. Além disso, uma vez nomeado *AE*, a despeito do mandato de três anos, o *analista* sempre será reconhecido pela *comunidade* como aquele que foi portador do título mais celebrado da instituição (além de, depois, ser nomeado *AME*, um título vitalício). O prestígio associado àquele que consegue ser *nomeado* psicanalista torna contraditório o modo como o *dispositivo do passe* é entendido pelos lacanianos de Escola. Prova disso está no fato de que meus interlocutores designavam de *ex-AE* àqueles que *passaram* pelo *dispositivo*. No relato de Lêda Guimarães (2010, p.132), ela sinaliza a distinção do *ex-AE*:

*Houve muitos momentos em que eu mesma quis esquecer que já tinha sido AE e voltar a ser um membro de Escola sem ter de me haver com tal nomeação [...] há uma responsabilidade que essa nomeação impõe, exige e que não tem pra onde correr para evitá-la, mesmo depois dos seus três anos de duração.*

O *passe* não só não é para todos como é para poucos, e submetido à vigilância estrita dos órgãos diretivos, que controlam as *nomeações* e quem deve entrar nele. O fracasso do *dispositivo*, percebido por Lacan, decorreu de um acontecimento no interior da EFP que tornou explícitas tanto a autoridade com que são impostas as decisões do *júri/cartel do passe* quanto a pressão para que os *membros* de sua *Escola* se submetessem ao julgamento de sua posição de psicanalistas, mantendo, assim, o *dispositivo* em funcionamento — exatamente como acontece ainda hoje nas *Escolas*.

### **5.2.1 O suicídio de Juliette Labin**

Um dos principais motivos para a dissolução da EFP, em 1980, foi o trágico desfecho do julgamento do *passe* de Juliette Labin em 1977. Psicanalista renomada e com vasta clientela, ela decidiu *entrar* no *dispositivo do passe* em razão da pressão institucional, já que era *AME* e concluíra sua *análise* havia um bom tempo. O *júri* do *passe* demorou um ano para deliberar pela negação de sua nomeação como *AE*. Menos de dois meses após ser informada da decisão, ela tomou, propositalmente, uma dose mortal de medicamentos (Roudinesco, 1988).

A despeito da afirmação de Lacan, de que os *membros* deveriam se oferecer ao *passé* deliberadamente, de forma opcional, o caso de Juliette deixou clara a expectativa institucional para que *membros* em certa posição *passassem* por ele. Seu suicídio desencadeou uma série de conflitos entre os *membros* e reforçou um movimento já iniciado, de contestação à instituição. Não se afirmava que ela se suicidara por conta da negativa do *júri*, mas sendo o ato posterior à decisão deste, e frente ao silêncio dos componentes da EFP, aumentaram as desconfianças sobre a organização do *dispositivo*. A acusação estava no fato de que os *membros* do *júri* — psicanalistas considerados do “alto escalão” — não tinham *escutado*, ou percebido, o quadro depressivo em que ela se encontrava, ou não tinham tomado atitude a respeito. As críticas também se referiam à falta de informação sobre os critérios de julgamento do *passé* e ao dogmatismo cego de alguns *membros* em relação a Lacan. Pois, se era este quem decidia pela noemação, como afirmou Alba, é provável que ou a fazia sem ter conhecimento do relato de *fin de analyse* do candidato, ou que tenha falhado em não *escutar*, ou ainda, se omitir, diante do *caso* de Labin.

Jeanne Favret-Saada era uma das *passadoras* de Juliette Labin, em junho de 1977 escreveu uma carta e a publicou em *Les Temps Modernes*, com o título “Excusez-moi, je ne fais que passer”, difundindo o fato para além dos muros institucionais, o que provocou bastante alvoroço tanto entre os *membros* da EFP quanto entre a comunidade intelectual em geral. Na carta, ela contou que tentou, por horas, dissuadir Juliette de *fazer o passé*, pois considerava um contrassenso colocar suas *questões analíticas* à apreciação de *jurados*; e que chegou a lhe propor que, se estava querendo tornar-se *AE*, evitasse ser sincera e se expor, porque se tivesse *questões* realmente importantes a ser trabalhadas, o *júri* deveria ser o último lugar para endereçá-las. Diante do modo impassível como o *júri* acolheu o *testemunho* de Labin, Favret-Saada chamou o *passé* de “*machine à mouliner les sujets*”, e não poupou críticas à EFP:

*Le récent suicide de J.L. peu après qu'elle ait soutenu la passé, le silence ou les réactions simplement défensives que sa mort suscite chez les membres du jury d'agrément et le spectacle d'une institution psychanalytique qui s'obstine à préserver votre choix plutôt que de se risquer à le questionner, ces raisons me conduisent à quitter l'Ecole freudienne de Paris et à vous demander d'en prendre acte. Cette décision, je l'ai prise dans une quasi-solitude, sans demander à quiconque de me suivre et sans avoir le projet de rejoindre une autre société de psychanalyse. Car je considère à présent que toutes les institutions psychanalytiques sont mauvaises, bien que certaines soient pires que d'autres, et que, si l'on entend soutenir le discours analytique, mieux vaut se passer des garanties illusoires que sont les écoles, instituts, groupes et associations de psychanalyse. (Favret-Saada, 1977, p.2094)*

Favret-Saada ainda salientou que o mutismo do *júri* e dos demais *membros* diante de Lacan era responsável pela blindagem a qualquer crítica ao *dispositivo*, o que lhe retirava a legitimidade e a confiabilidade. Em uma entrevista de 2004, novamente falando sobre o ocorrido na EFP, ela reafirmou:

J'ai rendu publique mon analyse de ce dispositif institutionnel complexe dans *Les Temps Modernes* et je me suis dit que, puisque j'avais réussi à être thérapeute malgré mon appartenance à une institution totalitaire, je pouvais continuer à l'être en me passant de toute appartenance institutionnelle. Ensuite, ma pratique n'a pas changé du fait de cette démission, mais du fait que tous les thérapeutes, heureusement, modifient peu à peu leurs façons de faire. J'ai souvent proposé à des groupes d'analystes un peu marginaux que nous réfléchissions ensemble à nos innovations thérapeutiques respectives, et que nous en laissions trace dans des écrits: je voyais toute une génération de praticiens opérer autrement que les ouvrages canoniques ne disaient, et je n'aimais pas l'idée qu'il n'en resterait pas de mémoire. Le projet intéressait, mais la deuxième réunion était la dernière: personne ne voulait prendre la responsabilité de paraître désavouer Lacan ou Freud. Moi-même, j'ai reculé devant le fait que, pour être crédible dans le milieu psychanalytique en France, il faut se jucher sur un piédestal de chef d'école, déboulonner Lacan et Freud, et avancer une théorie encore plus flamboyante. [...] Lacan a eu quelques intuitions géniales, mais pas de théorie: une pratique langagière de gourou, qui a produit un certain nombre de petits gourous arrogants et de praticiens muets de peur. (Favret-Saada, 2004)

Depois da morte de Lacan, em 1981, e da fundação da ECF, por Miller, os lacanianos tiveram que se posicionar frente aos conceitos *Escola e passe*, o que gerou uma *cisão*, com parte dos seus discípulos preferindo seguir carreira de modo *independente*, sem *Escola* e sem *passe*, e parte optando por ficar com Miller. Este agregou o termo *Escola* ao de *Causa Freudiana* e retomou o *dispositivo do passe*, com reformulações, para evitar os problemas vivenciados na EFP e que poderiam colocar em risco sua instituição. Em lugar do *júri*, criou os *cartéis do passe*, integrados por uma lista variável de *AMEs*. Entretanto, tal medida não foi suficiente para retirar a desconfiança da *comunidade* em relação à posição de juiz e à ambivalência que acompanha tal posição.

Perguntei a Alba sobre o suicídio de Labin, e ela afirmou desconhecer a história e a sua relevância. A questão implícita em minha pergunta era a responsabilidade institucional sobre os mecanismos de avaliação, e ela percebeu, tanto que em sua resposta falou sobre isso:

*Em qualquer lugar que você tem um dispositivo como esse, é lógico que mexe muito com as pessoas, porque você passa por um julgamento muito difícil. Agora, não é uma obrigação passar por esse dispositivo, você pede pra passar, você demanda. Então, se fosse algo como um vestibular — pra entrar numa universidade todos são obrigados a passar por um vestibular — e se pessoa se suicida por causa do vestibular, a responsabilidade é de quem*

*cria um dispositivo como esse. No caso do passe, não, ele está lá, mas o próprio Lacan disse que não é pra todos. (entrevista gravada)*

Mesmo que desconhecesse a história, o que é difícil devido à importância dessa interlocutora no cenário lacaniano (uma das fundadoras da EBP e tradutora das obras de Lacan para o português), em seu discurso ela retira da *Escola* a responsabilidade sobre qualquer prejuízo que o *dispositivo* possa trazer aos *membros*. Interessante notar que na sua comparação entre o *passe* e o vestibular, ela coloca como o problema dos *dispositivos* de avaliação a obrigatoriedade em submeter-se a eles. Entretanto, se o *passe não é para todos*, pois só *entra no dispositivo* quem quer, assim também é o vestibular. A obrigatoriedade de ambos não se dá por uma coersão formal, mas relacional, ou seja, relativa a um contexto específico, em que de determinado sujeito se espera a submissão a um processo seletivo. Com isso, a *responsabilidade* por um suicídio *é tanto de quem cria um dispositivo como esse* quanto daqueles que endossam e aceitam, sem qualquer questionamento, a obrigação de submeter-se à avaliação para obter reconhecimento do título de psicanalista.

No congresso da AMP de 2012, o último *testemunho do passe* apresentado foi de Graciela Brodsky, *AE* recém-nomeada e com trajetória bastante relevante na AMP: era *AME* das *Escolas* EBP, EOL, NEL e NLS, compunha o *cartel do passe* da EBP e fora delegada geral da AMP de 2002 a 2006, sendo a primeira a ocupar o cargo depois da saída de Miller da função. Como nunca havia apresentado o seu *testemunho*, e em razão da grande expectativa da *comunidade* em ouvi-la (quase como o clímax do evento), ela iniciou comentando que, antes de se decidir a *fazer o passe*, sempre lhe perguntavam por que não o fazia, ou se ainda não havia concluído sua *análise*, o que indica tanto o estranhamento como a expectativa dos *membros*, dada sua posição comprometida com a *transmissão da psicanálise* e com a AMP havia tantos anos. Para o *dispositivo* fazer sentido à *comunidade*, um *membro* em posição de destaque deve submeter-se a esse *sacrifício em prol da causa analítica* — era isso que os *analistas em formação* esperavam dela. Ao classificar *membros* com diferentes titulações, a instituição consagra e notifica certas pessoas a sustentar, perante si mesmas e o grupo, sua competência institucional/subjectiva. Quem recebe a nomeação de *AME* e/ou de *AE* assume a condição ambígua de lidar com o prestígio e com o dever de incentivar e servir de exemplo à *comunidade analítica de Escola*.

Aqui, mais uma vez os ameríndios ajudam a pensar a lógica ritual do *passe* para os lacanianos de Escola. Segundo Sztutman (2012), entre os antigos Tupi da costa brasileira, o xamã se distinguia dos demais indígenas pela revelação, a qual se dava através de provas de sua eficácia: um doente devia curar-se, uma chuva prometida tinha que cair — dessa forma, se

qualquer um podia ser xamã, só era assim reconhecido aquele que desse provas de seus talentos. O interessante é que, como observou o autor, justamente porque os poderes ou capacidades dos xamãs estavam sempre postos à prova, eles dificilmente consolidavam um domínio institucional estável. Instaurando diferenças, os ritos marcam a separação por meio das nomeações, estabelecendo quem está na posição de saber/poder em relação aos outros.

Quando o *dispositivo* entra em questionamento, as diferenças e hierarquias que instaura e atualiza tornam-se ainda mais evidente, e essa exposição, em geral, vem acompanhado por *cisões*: além da ocorrida na EFP, também houve a da AMP (em 1998). Em um encontro em Comandatuba, em 2004, Miller salientou que “*É por não compreender como isso funciona [a psicanálise] que passamos nosso tempo explicando, tentando explicar o que acontece uns aos outros, e testemunhando isso*” (Miller, 2004); e Cibele, que “*As pessoas fazem o passe pra mostrar que a psicanálise da certo*”. Já uma psicanalista da EOL entendia que “*O passe é nosso sintoma. Digo sintoma no sentido mais forte do termo. É o mais singular que temos como comunidade epistêmica, é o que faz com que sejamos o que somos, e, não, mais uma sociedade analítica; mas, por outro lado, sofremos com isso*”. Ou seja, diante da afirmação do *impossível da cura*, a *mesa do passe* serve à *comunidade* como ato que fornece segurança, sentido e explicação à prática terapêutica, onde a contradição entre subjetividade e objetividade se resolve na ligação entre teoria e prática clínica. Verifica-se, com isso, uma contradição inerente ao *dispositivo do passe* que deve ser considerada: ele atesta a desnecessidade de *supor o saber* sobre a *verdade de si* no *analista*, mas *transfere à Escola* a *suposição* de autoridade sobre o saber, já que implica submissão a um julgamento feito por *analistas*, aos quais cabe validar (ou não) a *passagem a analista*. Diante disso, o *passe* torna-se momento privilegiado de observação da organização hierárquica — fundada no pressuposto de que uns sabem/podem saber mais que outros — das *Escolas*, e no processo de individuação que caracteriza a *formação do analista*.

### **5.3 As Mesas do Passe**

Entre 2010 e 2013, tive oportunidade de presenciar sete *mesas do passe*, em diferentes eventos, e mais de uma dezena de *testemunhos*. De modo geral, elas constituem momento de destaque na programação de jornadas, congressos, encontros, e há *seminários* dedicados exclusivamente ao *dispositivo*. São compostas por um *AE* ou mais, e um coordenador ou presidente, que estabelece comentários pontuais sobre os *testemunhos* apresentados e organiza o debate com o público.

De modo geral, o presidente abre a atividade pedindo a *escuta atenta* da já silenciosa plateia. Em eventos pequenos da EBP-SP, o AE se apresenta sentado à mesa. Já nos eventos maiores, como no congresso mundial de 2012, o caráter cerimonial da *mesa do passe* dá o tom da apresentação: neste, por exemplo, a luz progressivamente foi se apagando e um *spot* iluminou o púlpito, lá estava o AE que daria o *testemunho*. A iluminação destaca o AE ao mesmo tempo em que encobre a totalidade da *Escola*. O foco deve estar no indivíduo, em sua experiência íntima, particular, e nesse contexto, a individualidade do AE, *analista* reconhecidamente *formado*, engloba a instituição, já que a experiência desta só adquire sentido e significação transmutada à experiência individual relatada. Com isso, o ritual do passe dos *analistas* permite apreender como a *formação do analista* é pautada em um processo de individuação que se coaduna com a própria ideologia liberal do individualismo, que dá possibilidade de existência a uma terapêutica como a psicanalítica. A individualidade/*singularidade* é encenada como um destino no qual todo candidato a psicanalista deve chegar.

A apresentação do *testemunho* dura em média uns quarenta minutos. O relato é apresentado em primeira ou terceira pessoa, *depende de cada um*, e a despeito de algumas ironias, a formalidade dá o tom da apresentação. Pouco espaço para improvisações ou comentários de última hora, o AE se detém à leitura do texto que tem em mãos e não faz qualquer interlocução com a plateia. A fala é devagar, sem demonstrar nervosismo, ou ansiedade, uma vez que qualquer demonstração deste tipo denotaria uma perturbação não condizente com a *estrutura psíquica* daquele que consegue chegar a esta *posição subjetiva*.

O *testemunho* perpassa todo *percurso analítico*, ou *tempo de análise* do sujeito, em uma temporalidade que recobre décadas. A descrição vai de lembranças de fatos ocorridos na infância promovidas pela terapêutica, até à apreensão do *desejo do analista*, da *destituição do analista* e culmina com o *fim de análise*. Essa linha narrativa é preenchida por relatos da vida familiar, amorosa, interpretações de sonhos, de fatos isolados, mas sempre com muita discricção, sem expor detalhes da vida íntima, afetiva e/ou obscenidades que pudessem constranger o próprio AE, ou a plateia, ou as pessoas que aparecem figuradas no relato. É descrito a primeira entrada em *análise*, a opção pela abordagem lacaniana, a troca de *analista* (sempre há troca de *analistas*), os *apontamentos* e *enigmas* colocados pelo *analista* que foram cruciais para o encaminhamento à *decifração do sintoma*. Conceitos e teorias lacanianas são encadeadas à interpretação da própria subjetividade, e de fato, a didática presente na apresentação é eficiente, pois muitos dos conceitos lacanianos – como o de *objeto a* por exemplo – só se tornou claro para mim após a escuta de alguns *testemunhos*. O espectador

consegue acompanhar os caminhos pelos quais uma *análise* pode seguir, e a depender do estilo literário adotado pelo AE, há até um mistério que vai se revelando aos poucos, uma expectativa criada na plateia, que acompanha as associações que foram sendo estabelecidas pelo AE ao longo do *percurso analítico* até culminar na *decifração de seu gozo*. A plateia se coloca tanto na posição de *analista* quanto na de *analisante*, compartilhando e se identificando com as *experiências clínicas* do narrador.

Há diferenças quanto ao número de apresentações do AE. O primeiro *testemunho* apresentado é sempre mais recheado de descrições da vida pessoal, possui certos detalhes por ser a primeira versão elaborada da experiência subjetiva vivenciada no *fim de análise*. Estes são os mais literários e os preferidos da plateia, pelo ineditismo e pela expectativa que criam na narração. Já os *testemunhos* seguintes (os AE se apresentam por três anos sempre que solicitados), são textos (re)elaborados constantemente, em que os aspectos mais pessoais dão espaço a reflexões mais teóricas, os conceitos lacanianos ganham um peso maior, assim como o estilo “lacanês” de comunicação, e ao menos para mim, estes eram de um hermetismo difícil de acompanhar. Ao fim do *testemunho*, se abre para as reflexões do presidente e para perguntas do público. Estas, poucas, geralmente versam sobre um ponto específico do *sintoma* descrito, ou comentários sobre o *testemunho* apresentado.

A fala do presidente da *mesa* convidado era sempre um momento de tensão. Este assume um papel de *provocador*, aquele que busca destacar contradições, colocar *pontuações*, *enigmas*, *interpretações*, como se estivesse colocando à prova o *fim de análise* ou a *decifração do sintoma* relatada pelo AE. É como se assumisse posição simétrica à do *analista* na clínica, e a maneira resignada com que o AE as responde me permitiu pensar a *mesa do passe* como metáfora da *sessão de análise* encenada publicamente. No congresso da AMP tive a oportunidade de assistir uma mesa em que Miller estava na posição de presidente. Ele foi bastante inquiridor em seus comentários, chegou a salientar a voz trêmula de uma das apresentadoras, expressando toda autoridade do saber do *analista* na interpretação dos relatos apresentados.

Em novembro de 2013 assisti a uma *mesa do passe* na EBP-SP, em evento denominado Noite do Passe. Marcus André Vieira, *membro* da EBP-RJ e recém-nomeado AE, apresentou, pela segunda vez, o seu *testemunho*. A atividade foi destacada na programação como atividade especial da *Escola* e, de fato, contou com a presença massiva de *membros* e alunos dos ICFs. Vieira iniciou afirmando que apresentaria um “*panorama de toda a sua análise*”, mas avisou que o depoimento estava em constante reelaboração, já que cada *testemunho* lhe suscitava novas reflexões. Salientou, ainda, que todo o *dispositivo* é uma



“*experiência perturbadora: é maravilhoso estar aqui, mas, ao mesmo tempo, é aterrorizante*”, devido à ansiedade para a nomeação e, depois, à ansiedade em relação às apresentações do *testemunho*. Também colocou que o *passé* deve estar no horizonte da *análise* de qualquer *membro* da *Escola*, o que remete à questão da obrigatoriedade velada do *dispositivo*, mencionada por Alba (EBP-SP). Reproduzo aqui alguns trechos do seu *testemunho*, que foi publicado em uma revista da *Escola*:

*Quando abrimos mão, com Lacan, de parâmetros gerais para decidir sobre a conclusão de uma análise; quando o número de horas de voo ou a aquisição desta ou daquela capacidade não são mais decisivos, nem mesmo o desaparecimento de um sintoma específico; como saber que se terminou? Tive a certeza de haver concluído, mesmo se só podia dizer “como” em uma língua estranha de tão pessoal. O cartel do passe, da AMP e de nossa Escola, me ouviu e decidiu que o modo como pude narrar minha conclusão valia a aposta de que por três anos eu prosseguisse tentando transmitir o que ocorreu. Por isso estou aqui. Impossível, claro, comprimir no espaço de uma fala, tantos momentos, sessões, algumas memoráveis, outras aparentemente vazias, mas que sempre tinham valor. Contando, então, com a boa vontade de vocês, vou me limitar neste primeiro testemunho a um ângulo, o da saída. Escolhi um instante também, o da interpretação de um sonho. O essencial não foi tanto o sonho, seu relato ou seu deciframento, mas a partir dele o novo destino dado a meu inconsciente, que continua trabalhando, mas que tem outro lugar em minha vida. Precisamos, porém, de um pouco de história, preciso tentar prendê-los em minha gaiola, senão não se verá como se abriu a porta. [...] A separação de meus pais aconteceu quando eu estava com dois para três anos. Minha mãe volta a viver com os pais dela em uma cidade relativamente pequena onde minha avó dirigia um negócio que envolvia a todos: três clínicas psiquiátricas no velho estilo “depósito manicomial”. [...] Às sextas-feiras à tarde deixávamos a cidade e íamos para outra clínica, rural, em amplo espaço verde onde os pacientes, só homens, criavam animais e cultivavam a terra, distante cerca de uma hora, da qual regressávamos no domingo. Ali também passávamos quase todas as férias. Minha infância se dividiu, assim, entre a vida com meu irmão e irmã, na cidade e na escola, solitária e de muita, muita leitura e a vida nas clínicas, especialmente nessa clínica rural, onde tudo acontecia, onde todos os primos se encontravam e se reuniam para brincar com os filhos dos empregados e com internos desta clínica, adolescentes, adultos e alguns idosos. [...] considerando tudo em paz, mesmo quando ouviam-se gemidos. E juro que não entendia quando trazia amigos da cidade para o fim de semana e eles volta e meia ligavam para a mãe pedindo para ir embora antes do tempo. Uma agressão sofrida aos sete anos deixa marcas especialmente por essa denegação ambiente. Um rapaz de vinte anos, um dos meus amigos, “do nada”, voa em meu pescoço, e começa me estrangular. Ninguém perto. Quando estou a ponto de apagar, ele me solta e sai andando. Ninguém viu. Recobro o fôlego e não solto um pio. Não havia o que pensar ou dizer, nem como chorar ou brigar, apenas seguir como se nada tivesse acontecido.*

*Ao lado dessa submissão silenciosa à violência, paralelamente definiu-se minha presença no teatro dos sexos em posição ativa e viril. [...] Cheguei, então, à primeira análise aos vinte e cinco anos cumprindo meu destino,*

*aparentemente sem sofrimento, apenas queria ser analista (o que já é sintoma o bastante). Tinha me tornado médico e começava na psiquiatria. Tinha descoberto, sem ter procurado, em Paris, tanto Lacan quanto uma psiquiatria distante o bastante daquela da minha clínica para que eu pudesse gostar dela [...]. Esportes, condutas perigosas, um donjuanismo gratuito e uma aventura amorosa kamikase me colocavam em risco sem que eu pudesse fazer diferente. Estava imerso na angústia. [...] Livrar-me desse gozo da morte era uma demanda clara, mas como o neurótico ama sua fantasia como a si mesmo, nada mais ambíguo, pois na prática eu buscava os extremos, o limite em que o bem e o mal se confundem, a periferia onde imperam violência e loucura, já que apenas isso me dava o sentimento de vida. [...]*

*[...] Personagens vinham dar corpo ao que sempre era pura escuridão, Moby Dick, talvez tenha sido o principal. Com minha mulher entramos em um novo casamento, o terceiro ou quarto, em que eu podia me divertir com seu trovejar e também pedir ajuda. [...] O que faltava? Chegamos finalmente ao sonho. Ele se deu no intervalo entre o período de análise em que estava e aquele que veio a ser o último. [...]*

*Na segunda sessão desse último tempo de análise, ao relatar minha interpretação do sonho, me vi só. O analista não parecia muito interessado, mas não era isso e sim a certeza de que: ou bem eu faria minha essa interpretação, por ela eu me responsabilizaria para valer, ou não haveria nunca outro modo de ter certeza na vida. [...] Responsabilizar-me sozinho por meu sonho a partir desse ponto de real, foi minha passagem de analisante a analista. Analista não é um estado, mas uma função, não somos analistas no chuveiro, somos sempre analistas para alguém. Não passei então a 'ser analista' ali, porque já tinha sido (e ainda sou de vez em quando) analista nas análises que conduzo, mas tornei-me analista de minha análise, de meu inconsciente. Assim entendo o que foi meu passe. (Vieira, 2013, p.25-28, 32, 34)*

A escolha de trazer para o texto parte do seu *testemunho*, para além do fato de tê-lo presenciado, deve-se ao fato de que ele mostra, de maneira clara, sem os jogos de linguagem característicos do *lacanês*, a maneira como o *dispositivo do passe* é pensado e posto em ação pelos lacanianos de Escola. Seu *testemunho* também se destaca por conter explicitamente os elementos de base da psicanálise como terapêutica, caso do recrudescimento de uma perspectiva individualizante e atomizada de si, balizada pela noção de *responsabilização* do sujeito na gestão interminável e infinita de seu sofrimento psíquico.

É possível identificar o modo como o *analisante* é levado, pela terapêutica, a construir uma versão de si mesmo com base na descoberta de elementos do passado que incidem na sua conduta presente. A interpretação *analítica*, a partir da atribuição de significação aos *sintomas* e sonhos, é incorporada como mecanismo de explicação para seus conflitos e experiência de vida, e (re)organiza a genealogia individual, que até então aparecia como um apanhado de lembranças nebulosas. A partir dessas significações, os *analisantes* se veem como detentores

de um saber que lhes permite conhecer profundamente a si mesmos, ou seja, ter acesso à *verdade de si*.

Nas afirmações “*Responsabilizar-me sozinho por meu sonho a partir desse ponto de real, foi minha passagem de analisante a analista*” e “*tornei-me analista de minha análise, de meu inconsciente*”, notam-se elementos do processo de individuação como condição para a conclusão da *formação do analista*. Se antes da *passagem* Vieira já era considerado psicanalista pelos seus *analisantes*, feito o *passé* tornou-se um *analista* reconhecido por si mesmo, o *analista* de sua própria experiência.

As *mesas do passé* permitem observar o prestígio como linguagem que circula na *comunidade analítica* por meio de uma prática ritualizada. A noção de ritual que considero aqui segue uma “definição operativa” ou “etnográfica, isto é, apreendida pelo pesquisador em campo junto ao grupo que ele observa” (Peirano, 2000, p.8): busquei o que os interlocutores me indicaram como experiência e prática excepcionais, com uma forma específica e certo grau de convencionalidade e recorrência que marcam o evento em seu tempo e espaço determinados. Nessa perspectiva, a *mesa do passé* pode ser considerada um rito que encena a *passagem de analista a analisante*, por meio de uma racionalidade específica, composta por categorias, classificações, formas e valores que estruturam a experiência de *formação do analista* e de sua subjetividade. Nessa lógica, não se trata de analisar o conteúdo dos *testemunhos*, mas de ater-se a como as palavras são ditas. A *mesa do passé* não só fundamenta a hierarquia institucional como garante autoridade e poder a certos *membros*, e atualiza o processo de individuação que concerne, ao mesmo tempo, o processo de *formação* e o processo terapêutico. Como “discurso de autoridade”, a especificidade do *testemunho* está no fato de que não é preciso que seja compreendido em sua totalidade — mas é fundamental que seja enunciado em determinada ocasião e de forma que articule elementos do sistema simbólico dos lacanianos de Escola que lhe permitam ser reconhecido como tal. Esses regramentos podem ser enquadrados no que Bourdieu (2008, p.91) chama de “condições litúrgicas”, isto é, “o conjunto das prescrições que regem a forma da manifestação pública de autoridade, a etiqueta das cerimônias, o código dos gestos e o ordenamento oficial dos ritos”, essenciais para o reconhecimento da autoridade do nomeado em exibição.

O ritual público do *testemunho do passé*, segundo os interlocutores, é um modo de expressão da *garantia* da qualidade do *analista* formado pela instituição. Mas sua solenidade já foi muito maior, como contou Maíra (EBP-SP): atualmente a AMP busca torná-lo mais acessível, “*tornar o passé mais democrático*”, mas

*No começo tinha isso, como se [o AE] fosse um ser supremo. Eu lembro que estava em Buenos Aires quando teve o primeiro testemunho aberto, parecia aquelas coisas religiosas. Era um salão grande, a pessoa entrava, fica uma luz sobre ela no púlpito [muitos risos], o público não podia aplaudir, não podia fazer pergunta; entrava mudo e saía calado. Agora tem até debate. (entrevista gravada)*

Entretanto, as *mesas do passe* que presenciei mantinham certa solenidade religiosa: estavam sempre na abertura ou no encerramento do evento, eram a atividade mais comentada pelos *membros*; nos encontros maiores, os *AEs* ainda se apresentavam em púlpitos; os debates não eram acalorados, apenas *membros* do alto escalão se arriscavam a fazer comentários ou perguntas (nas *mesas* que observei no Brasil, eram sempre os mesmos que colocavam questões), e a posição de *escuta* de certos *membros* durante a apresentação definia a formalidade (sacralidade) da atividade para a *comunidade analítica*.

Na concepção de Durkheim (1996), os ritos promovem regras de conduta que prescrevem como o sujeito deve se comportar em relação às coisas sagradas. São modos de manifestação coletiva necessários para o recrudescimento da crença religiosa de um grupo, e têm por finalidade reunir o presente ao passado, o indivíduo ao coletivo: “são, antes de tudo, os meios pelos quais o grupo social se reafirma periodicamente” (1996, p.553). Mauss e Hubert (2005) partem dessa inspiração durkheimiana para analisar os rituais de sacrifício, mas vão além do funcionalismo que toma o rito como meio, e o definem como essencial para a legitimação da crença através da operacionalização da simbolização: “Os atos rituais são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem” (2005, p.56).

Van Gennep foi quem, pela primeira vez (em 1909), nomeou como ritos de passagem os “ritos que acompanham toda mudança de lugar, estado, posição social” (Van Gennep, 2011, p.30), os quais servem de aporte ao sistema de classificação dos sujeitos dentro de posições estruturais constituintes de uma comunidade. Segundo o autor, as sociedades são caracterizadas por sua descontinuidade, e o rito de passagem procura recompor a ordem social. Assim como Durkheim, ele se interessa pela ligação entre rito e estrutura social, ou como um se expressa através da outra, e vice-versa; e salienta a estrutura ternária dos ritos de passagem, que associam uma fase de “separação”, em que o sujeito sai de uma posição; uma fase “limiar”, em que o sujeito está entre duas posições; e uma fase de “agregação”, em que o sujeito adquire nova posição social. Nesse ponto, destaca-se o trabalho de Turner (2013), que apresenta reflexão mais acurada sobre a “estrutura simbólica” do ritual quando descreve os “estados de liminaridade” em que se encontram os neófitos dos ritos de iniciação ndembu:

mais do que um conjunto de classificações cognitivas do universo, os ritos constituem um conjunto de meios que suscitam, canalizam e significam emoções como a raiva, o medo, a ternura e a tristeza. Turner estava interessado na multiplicidade de significados em ação nas práticas rituais, considerando que as relações políticas dos Ndembu são resolvidas, nelas, por meio da polissemia dos símbolos.

Lévi-Strauss (2011, p.647) define o ritual como “palavras proferidas, gestos realizados e objetos manipulados, independentemente de qualquer glosa ou exegese permitida ou requerida por esses três tipos de atividade, que concernem não ao ritual em si, mas à mitologia implícita”, a qual é expressa através de fragmentos descontínuos que, em vez de serem unidos por um fio condutor, ligam-se individualmente a uma determinada parte daquele. O seu papel, portanto, não é garantir a transmissão e a comunicação de um repertório complexo de informações, ao contrário, não exprime uma relação imediata entre o vivido e o pensado, entre o sujeito e o mundo, mas sim as discontinuidades e contradições entre o vivido e o pensado. O rito elabora partes fragmentadas que compõem o mito por meio de gestos corporais, símbolos materiais, enfim, parte das unidades que lhe são impostas pelo mito, como se buscasse o contínuo, sem nunca alcançá-lo; por isso possui um lado “maníaco e desesperado” (2011, p.655), marcado pelo fracionamento e pela repetição de suas apresentações. Diferente de Turner (2005, 2013), que vê as práticas rituais como criadoras de categorias por meio das quais os sujeitos percebem a realidade, Lévi-Strauss (2011) afirma que o rito não cria categorias porque a polissemia simbólica já está presente e é evidente na vida dos sujeitos, e ele apenas se esforça para não obliterar as distinções e oposições que as constituem, fazendo aparecer entre elas toda sorte de ambiguidades, contradições, compromissos e passagens. Do mesmo modo, a afetividade não é um dado primeiro para o ritual. Ou seja, este não encena as emoções e os sentimentos, “não é uma reação à vida, é uma reação ao que o pensamento faz dela” (2011, p.656).

Goldman (1985, p.39) sintetiza as “verdadeiras estruturas elementares do pensamento antropológico” em três modelos básicos de análise que cobrem as reflexões sobre a noção de ritual:

o primeiro esquema, de origem durkheimiana e estrutural-funcionalista, pretende derivar o ritual da “estrutura social” encarada como o sistema concreto de inter-relações pessoais, terminando por atribuir a ele uma função psicológica de reforço de sentimentos comuns. Já o segundo modelo, de inspiração nitidamente malinowskiana e utilizado hoje em dia por autores como Edmund Leach e, especialmente, Victor Turner, inverte essa posição e, ao invés de fazer derivar os sentimentos do ritual, pretende ver neste último uma expressão direta daqueles. Finalmente, no terceiro caso, imagina-se que

o comportamento ritual não passa da transposição empírica de certas idéias místicas adotadas pelo grupo.

O autor sugere, como alternativa, um quarto modelo de análise de práticas rituais que busca discernir, por trás dos modelos nativos, uma estrutura inconsciente, sem colocar a falsa questão da origem social ou psicológica do rito. De acordo com sua proposição, a abordagem mais pertinente deve buscar a estrutura inconsciente sem remetê-la à origem ritual do social e do psicológico, e sim, como propõe Lévi-Strauss, ao que há de social e psicológico no ritual.

Nesse aspecto, foi inevitável a analogia do termo “passe” usado pelas *Escolas* lacanianas e o uso feito pelas religiões espírita e afro-brasileiras, e, de fato, há simetrias e afastamentos que caracterizam o termo, nesses diferentes contextos, como uma “passagem”. No espiritismo, no candomblé e na umbanda, o passe, assim como na lógica laciana, tem conotação mais ligada à transcendência e uma condição de sofrimento para o bem-estar subjetivo e/ou corporal do que à cura definitiva e imediata. Na doutrina kardecista, por exemplo, refere-se à troca ou condução de “flúidos energéticos” do “passista” com o/ao “paciente”, por meio da capacidade de mediação que aquele possui entre os espíritos e o corpo. A cura é relativa ao passe que uma pessoa dá em outra, e, assim, são usadas as expressões “receber um passe”, “tomar um passe” ou “dar um passe”. Nessa lógica, não se trata de entender o que dizem as palavras no ritual do passe, mas o efeito que suscitam. O interessante é que no ritual do passe espírita, nem sempre há cura no sentido de eliminação completa dos problemas, mas sempre são constatados alívios sensíveis nos sintomas relatados (Lewgoy, 2000).

Na umbanda, o passe acontece, de modo geral, no momento em que uma pessoa se dirige a um espírito-guia (encarnado em uma pessoa) para fazer uma “consulta”, ou seja, fazer perguntas e receber respostas. Utiliza-se a expressão “dar um passe” ou “tomar um passe”, e sua prática varia muito em relação a cada linha da umbanda e ao espírito-guia, mas normalmente consiste em gestos, estalos de dedos, fumaça assoprada na nuca, na cabeça, nas costas e nas mãos do paciente (Magnani, 2002) — aqui também, o que está em causa não é a tentativa de suprimir o conflito e/ou o sofrimento de maneira total e definitiva, mas a de proteger do, e minimizar o perigo de sua incidência. Já os lacanianos de Escola dizem *fazer o passe, solicitar o passe* ou *se apresentar ao passe*.

Nessas “terapêuticas ritualísticas”, a crença é atualizada por meio das experiências relatadas seja pelo curador, no caso do candomblé, da umbanda e do kardecismo, seja pelo doente (sujeito), no caso da psicanálise. Apesar da variação lógica dos conteúdos e dos termos, o “passe” se refere a uma mudança de condição em certas pessoas, as quais são

capacitadas a experienciar uma “passagem”. O espaço ritual é o contexto em que se compartilha um sentido para experiências de adoecimento e cura com outras pessoas que “passam” por condições semelhantes e que se manifestam através de um código legitimado dentro de uma matriz de inteligibilidade (Magnani, 2002). Seja a cura feita por si mesmo, por espíritos ou por outra pessoa, “fazendo”, “recebendo”, “tomando” ou “dando”, o “passe” sugere aproximações, pontos de contato e contradições altamente significativos entre sistemas de cura religiosa e o sistema de “cura” *analítica*, os quais são colocados em ato e expressão por meio de uma ritualística pública.

Desse modo, pensar no aspecto religioso implicado na lógica do *dispositivo do passe* não é um contrassenso. A própria lógica cristã opera no mesmo registro da revelação de si, dos segredos mais íntimos, como via de acesso à verdade do sujeito e alívio de sofrimentos perturbadores da alma: confissão e testemunho são termos distintos de uma mesma modalidade, a cura em si mesmo, tornando-se uma forma altamente valorizada de produção de verdade e “saúde” (Foucault, 1993).

### 5.3.1 A noção de *testemunho*

Segundo os interlocutores, o *dispositivo do passe* tem como principal função transmitir a técnica da psicanálise através do relato da *experiência analítica*. De fato, em todas as *mesas de passe* que assisti, ficava impressionada com o caráter didático que os *testemunhos* traziam. Apesar de prolixos, usando a si mesmos como *caso clínico* os *AEs* colocavam todo o aparato teórico lacano-milleriano no encadeamento da teoria com a prática psicanalítica. Entretanto, é interessante observar como categorias êmicas como *juízo*, *avaliação*, *seleção*, *prova* e *testemunho* permitem analisar os processos objetivos e pragmáticos presentes no *dispositivo do passe*.

Para Chertok e Stengers (1993), a possibilidade de pôr em palavras algumas experiências íntimas não deveria ser julgada no registro da verdade ou falsidade, legitimidade ou ficção, como propõe o dispositivo do passe; mas, sim, julgada no registro da produção. O saber psicanalítico cria a autoridade da sua prática através da experiência do analisante; e a “Análise, na qualidade de produção daquilo que a autoriza, é, identicamente, uma reprodução dos que a praticam” (1993, p.214). Em um *seminário* na EFP, em 1979, em meio à crise institucional ocasionada pelo *dispositivo do passe*, Lacan, falando sobre a qualidade do *analista testemunhada* por aquele, teria afirmado que:

*Devo dizer que, no passe, nada testemunha que o sujeito saiba curar uma neurose. Continuo à espera de que alguma coisa me esclareça sobre isso. Gostaria de saber, por alguém que testemunhasse isso no passe, que um sujeito [...] é capaz de fazer mais do que o que vou chamar de tagarelice corriqueira; porque é disso que se trata. Se o analista só faz tagarelar, podemos ter certeza de que seu tiro sai pela culatra. (apud Chertok e Stengers, 1993, p.216).*

Tal declaração, feita publicamente, expõe o seu descrédito em relação àquilo que ele mesmo criou para fundamentar a particularidade da *formação do analista* e da *transmissão da psicanálise* no movimento lacaniano. Para Chertok e Stengers, o que a fala de Lacan esclarece é que, apesar de sua tentativa, ele chegara à conclusão de que o relato da experiência analítica, por si, não tinha o poder de criar testemunhas capazes de comprovar a legitimidade da sua teoria, já que os testemunhos do passe que até então presenciara pouco indicavam diferenciação de uma “*tagarelice corriqueira*”. Entretanto, os lacanianos de Escola não veem o *dispositivo* do mesmo modo, e depositam nele todo o potencial da *formação* institucional lacaniana, como coloca Verônica (EOL),

*Lacan propôs o passe com a finalidade de investigar o fim de análise. O caráter de avaliação, julgamento e prova do acesso a uma “nova posição subjetiva” é algo tão complexo e obscuro que a saída de Lacan, para garantir a legitimidade da proposta de análise pessoal como condição fundamental da formação do analista, foi a de um testemunho da própria pessoa assim nomeada pela instituição. Os membros são convocados a testemunhar em favor da psicanálise. (caderno de campo)*

Poder dizer, recontar, criar coerência e sequências, estabelecer elos causais entre passado e presente é a proposta terapêutica da psicanálise. A modalidade de *testemunho* carrega compromisso tanto com uma noção de verdade quanto com um aspecto de dramatização, relacionados aqui pelo sistema simbólico lacaniano. E é nesse intuito de produção da narrativa de si que se pode problematizar a noção de *testemunho*.

Ela pode ser associada à escrita do pós-Segunda Guerra conhecida como “literatura de testemunho”, gênero narrativo construído em torno da memória dos campos de concentração, assim como de períodos políticos sob regimes totalitários e de ditaduras militares<sup>103</sup>. Segundo Levi (1989), o testemunho sempre trabalha em uma zona fronteira: de um lado, para fazer a mimese dos fatos, construindo um ponto de vista confiável ao interlocutor; de outro, para revelar certos estados subjetivos ou juízos de valor que associam a percepção do autor às situações evocadas. O *testemunho* é um tipo de mediador que estabelece relação de

---

<sup>103</sup> Um dos principais expoentes desse “gênero literário”, Levi (1989) destaca os testemunhos como a principal maneira de tornar sabidas e conhecidas as experiências de extrema violência, uma forma de expor o que um ser humano é capaz de fazer a outro, e, com isso, não permitir que a humanidade esqueça que tais fatos sempre poderão se repetir.



“corresponsabilidade” entre quem vivenciou a experiência traumática relatada e quem esteve distante dela, que, por isso mesmo, deve ter conhecimento da narrativa e reelaborar a experiência contada (Levi, 2004). Benjamin (1994) afirma que a noção de testemunho abarca a relação entre trauma, memória e narrativa, no sentido de “compartilhamento” de experiência de vida na construção de um saber. A noção de “trauma”, retirada do vocabulário psicanalítico, torna-se ponto fundamental da rememoração, pois faz da narrativa um catalisador emocional que busca relacionar experiência individual e compreensão coletiva.

No *testemunho do passe*, o relato versa sobre a *formação/o surgimento da pessoa-analista* a partir da identificação de um *trauma* e da transformação subjetiva que sua apreensão, mediante *análise*, suscita. O ritual do *testemunho* expressa a aquisição de determinado modo de pensamento, que reconfigura tanto as relações do sujeito consigo mesmo como com os outros. Os *membros* definem os *testemunhos* como *política da enunciação*, no sentido que se refere a um *saber singular* que concerne apenas ao *AE*: “*somente ele é capaz de sabê-lo e transmiti-lo*”, mas que pode suscitar a identificação entre aqueles que vivenciam as mesmas experiências.

Segundo Pollack (2006), todo testemunho põe em jogo a memória de situações limites e/ou traumáticas, e uma reflexão sobre si. Sua produção resulta do encontro entre a disposição de falar e as possibilidades de ser escutado. Entre aquele que está disposto a reconstruir sua experiência biográfica e aqueles que lhe solicitam fazer essa reconstrução ou que estão interessados em sua história se estabelece uma relação social que define os limites do que é efetivamente passível de enunciação. Desse modo, o autor considera que as condições de emergência do testemunho, por mais particulares que sejam, não correspondem a motivações estritamente individuais: também se referem à percepção da importância do relato a ser transmitido, entendido e significado por outras pessoas. Observei esse caráter relacional que o *testemunho* carrega no modo como os interlocutores o descreviam, e que torna evidente certa contradição entre uma ideia extremamente *singularizada* do *dispositivo* e suas motivações institucionais: o *testemunho* que chega ao público já passou por uma rígida *seleção*, já teve que cumprir critérios estabelecidos, e não condiz apenas com uma *experiência* individual, íntima, pois se é passível de julgamento é porque carrega um padrão de experiência passível de transmissão. Como descreveu Carmen (EOL),

*A pessoa, para solicitar o passe, deve remontar à história da sua vida, articulando sua história com a teoria lacaniana, demonstrando “Olha, entrei na análise por causa disso, aí o caminho da minha análise foi esse, meu sintoma é esse, meu desejo do analista apareceu de tal forma e terminei*

*a análise por causa disso, tem esse sonho que mostra isso”. Mapeia esse percurso com conceitos teóricos e pronto. (caderno de campo)*

De fato, essa é a estrutura da narrativa de todos os *testemunhos*. O *passé* é organizado nos mesmos moldes da *apresentação de casos clínicos*, mas, nele, o *analista* toma a si mesmo como *caso* exemplar: “*Você é seu melhor caso, quer dizer, melhor não, às vezes é o pior [risos]. Mas, enfim, você é quem conhece melhor seu caso*” (Alba). O conteúdo onírico obedece a regras de conversão, como se contar o sonho fosse um artifício para expor a *neurose* e o entendimento que se faz dela, dentro de um sistema interpretativo organizado mediante o cruzamento de termos que garantem certas significações pré-determinadas. O relato de Alba, por exemplo, foi baseado em um sonho: “*O sonho vem pra confirmar algo que já estava suggestionando-se. O sonho como um ‘É isso!’*”. Assim, os conteúdos variáveis, atrelados ao relato de uma experiência *singular* e subjetiva, ao mesmo tempo em que diferenciam um *AE* de outro tornam mais evidente a repetição dos, e a identificação entre os *testemunhos*.

Segundo escreveu o psicanalista Marcio Peter de Souza Leite (2012a), a *formalização do final de análise* se faz de acordo com duas vertentes: na primeira, referente à *travessia da fantasia*, centrada no conceito de *metáfora paterna*, em que o *passante* deve mostrar a relação entre *sujeito barrado* e *objeto a*; a segunda vertente enfatiza a “*queda do objeto a*”, a “*identificação do sujeito com seu sintoma, desvelando os segredos de seu gozo*”, o que deveria demonstrar o irredutível do *sinthoma*, o *incurável*, o *Real*. Ainda de acordo com Leite (2012b), no congresso da AMP de 2000, foi estabelecido que a partir de então o *passé* deveria ser feito apenas em relação à “*identificação com o sinthoma*”, não mais em relação à *travessia da fantasia*. Também Marcus André Vieira, em seu *testemunho* na Noite do Passé da EBP-SP, afirmou que “*O passé é formulado dentro da teoria, assim como a própria análise é pensada de acordo com a teoria*”. Vê-se que não há muita autonomia para os *membros da comunidade* sequer na realização de sua própria *análise*.

Tal determinação, que a *comunidade analítica* não entende como padronização, constitui um modo de manipulação institucional na construção de modelos de subjetivação de seus *membros* e expressa a organização hierárquica implicada na *formação analítica*, motivos pelos quais psicanalistas externos à *comunidade analítica*, os *independentes*, não têm tanto interesse pelo *dispositivo* — como Clara, que o definiu como mais um aspecto dos *delírios institucionais*. Eu a conheci durante as Jornadas da EBP-SP de 2011, e no intervalo entre a conferência de encerramento e a *mesa do passé*, que fecharia o evento, ela disse que estava indo embora; perguntei-lhe por que não assistiria à *mesa*, e, dando de ombros, ela respondeu:

“Ah, já deu o que tinha que dar, isso é coisa deles [os membros]. Vou pra casa ver minha filha, que eu ganho mais”. Clara não era alheia às atividades da *Escola*: participava de um *cartel*, publicara um artigo em uma revista institucional e se apresentara em um “grupo de trabalho” nesse evento. Mas o desinteresse pela *mesa do passe*, nesse dia, não foi só dela: a sala de conferência foi consideravelmente esvaziada, permanecendo os *membros* e os psicanalistas mais próximos à instituição.

O *dispositivo do passe* mostra-se, portanto, bastante normativo, ao mesmo tempo em que é apresentado como completamente aberto e subjetivo. Se a *análise* não tem um *enquadramento*, uma *orientação*, um *padrão*, como não cansavam de repetir os interlocutores, o julgamento de um *percurso analítico* e seu *testemunho* como prática de ensino vêm contradizer essa proposta, já que visa servir de exemplo de como a subjetividade deve ser modulada no processo de construção da pessoa do *analista*. Como “agenciamento coletivo de enunciação” (Guattari, 1985, p.22), os *testemunhos* expressam, além das *singularidades* de cada sujeito, um *enquadramento* fixo e um controle da experiência de si inerentes à experiência terapêutica. Nessa lógica, se é da possibilidade de *transmitir um testemunho* que depende a psicanálise lacaniana como saber e profissão, e, do ponto de vista de seus *praticantes*, o que comprova os seus efeitos, pode-se apontar o *testemunho* como bastante expressivo do modo de construção da pessoa na/pela terapêutica.

Neste capítulo, minha intenção foi acessar as relações entre sujeito, desejo e saber através do conceito de *desejo do analista*, cuja articulação é encenada ritualisticamente pelos lacanianos de *Escola* no *dispositivo do passe*. Se o *analista* é produto da terapêutica, o *testemunho do passe* tem o papel de mostrar a sua produção, a *posição subjetiva* resultante da confluência entre teoria e prática psicanalíticas. O *passe*, como sistema de comunicação simbólica e de classificação cognitiva, sobrepõe *mito individual* e “rito de passagem”, experiência individual e reconhecimento coletivo. Com isso, o *testemunho* expõe, a toda a *comunidade*, a produção da pessoa na/pela terapêutica.

Na próxima parte, o foco está nos processos de produção do conhecimento psicanalítico na *Escola*, nos modos de relação que a *formação* do *analista* estabelece entre produção de saber e construção da pessoa. Mostro como essa relação determina e cria os códigos de significação que orientam a forma como a psicanálise é distinguida, pelos seus praticantes, de outros saberes e práticas terapêuticas, e como servem de base para a noção de *política da psicanálise*, a qual permite entender o lugar e o estatuto ocupados pela psicanálise no campo da saúde mental.

**PARTE III**  
***POLÍTICA DA PSICANÁLISE***

## CAPÍTULO 6

### A PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO NA *ESCOLA LACANIANA*

“o conhecimento pode ser, ao mesmo tempo, objetivo e subjetivo.”

Claude Lévi-Strauss

A psicanálise, segundo os interlocutores, tem a particularidade de ser de difícil definição: é uma teoria, mas não é ciência; é terapêutica, mas não é psicoterapia; tem explicação para todo e qualquer evento psíquico, mas não é padronizada. Sua eficácia é atestada por seus próprios adeptos, sejam *analistas* ou *analisantes*. O lacanismo constitui um bom exemplo desse “caráter camaleônico” da psicanálise: na busca de opor-se à biologia, à medicina, à química... mistura filosofia, antropologia, sociologia, linguística... Ao longo do trabalho de campo, os interlocutores se esforçavam em apresentar argumentos que destacassem a distinção de seu saber e de sua prática em relação aos outros saberes.

Freud estabeleceu os parâmetros de autorregulamentação que as associações psicanalíticas deveriam assumir como espaços dedicados à produção e transmissão da psicanálise fora do âmbito das universidades. Segundo suas determinações, o psicanalista prescinde do meio acadêmico para sua formação profissional porque

*En efecto, la orientación teórica que le es imprescindible la obtiene mediante el estudio de la bibliografía respectiva y, más concretamente, en las sesiones científicas de las asociaciones psicoanalíticas, así como por el contacto personal con los miembros más antiguos y experimentados de estas. En cuanto a su experiencia práctica, aparte de adquirirla a través de su propio análisis, podrá lograrla mediante tratamientos efectuados bajo el control y la guía de los psicoanalistas más reconocidos. (Freud, 1992b, p.169)*

Esse estado de exceção levou os psicanalistas, independente de sua abordagem, a defender o estatuto diferencial da psicanálise em relação ao campo das ciências biológicas, físicas e humanas, e não faltam trabalhos, artigos e livros em que eles se esforçam para especificar seu saber e sua prática terapêutica. Nesse esforço, em vez de buscar uma definição clara, objetiva e consensual sobre o que, de fato, é a psicanálise, limitam-se à produção crítica de argumentos que visam indicar o que não é psicanálise. Segundo a definição de uma psicanalista frequentadora do Seminário de Leitura do Clin-a,

*Psicanálise não é psicologia. O discurso das psicoterapias é de acordo com o discurso médico. A psicanálise nasceu desse discurso, mas depois se distanciou. As pessoas em tratamento analítico possuem ganhos terapêuticos, mas nossa meta não é o eixo terapêutico, é o eixo ético; não é uma ética do bem-estar vindo de fora, a psicanálise não é exata, não é ciência. Mas também não tem nada de misticismo. A psicanálise possui uma lógica própria, um regime de racionalidade diferente do científico. (caderno de campo)*

Aliada a isto está a postura de desqualificar o que não é reconhecido como saber psicanalítico, algo semelhante ao apontado por Stengers (2002) na postura dos cientistas, que têm interesse de criar uma assimetria radical, que retira daquele que não é considerado cientista a possibilidade de contestar a legitimidade ou a pertinência do saber científico. Através de uma retórica “autoelogiosa” de seus postulados, os interlocutores produziam uma perspectiva de superioridade da psicanálise lacaniana em relação a outros saberes psi.

De todo modo, a abordagem lacaniana tem o mérito, dentro do campo da saúde mental, de produzir discursos contra a autoridade hegemônica dos saberes médicos e suas padronizações diagnósticas, que tornam as psicopatologias manipuláveis a partir de categorizações fisicalistas generalizantes. Com isso, sai em defesa radical da desmedicalização, pois concebe a pessoa como sendo determinada pelas relações sociais e pelos sistemas simbólicos, portanto não redutível ao materialismo neurológico. Tal posicionamento fornece subsídios para uma clínica crítica da razão médica, em que o paralelismo da terapêutica é colocado mais entre o mental e o social do que entre o mental e o orgânico.

Os lacanianos de Escola reclamam um saber específico, em referência não apenas ao *conteúdo singular* de cada sujeito, mas também a uma epistemologia construída de maneira particular. A psicanálise produz seu saber no interior da *sessão analítica*, e isso significa, segundo Javier (EOL), que “*A instituição tem seu papel na sustentação do discurso analítico, mas o analista se forma mesmo é no seu trabalho de análise, no sustentar uma posição frente à castração, que é o saber que a psicanálise produz*”. Laurent (2006), em um texto bastante elucidativo sobre esse ponto, salienta que a “*experiência de Escola na formação do analista*”, apesar de seguir certas orientações e determinações teóricas e objetivas, centra-se na relação intersubjetiva travada entre *analista* e *analísante* no interior da *experiência analítica*:

*La psychanalyse est une pratique de la parole. Les deux partenaires en sont l'analyste et l'analysant, réunis en présence dans la même séance psychanalytique. L'analysant parle de ce qui l'amène, sa souffrance, son symptôme. Ce symptôme est articulé à la matérialité de l'inconscient, fait de*

*choses dites au sujet, qui lui ont fait mal, et de choses impossibles à dire qui le font souffrir. L'analyste ponctue les dires de l'analysant et lui permet de tisser l'étoffe de son inconscient. Les pouvoirs du langage et les effets de vérité qu'il permet, ce qui s'appelle l'interprétation, est le pouvoir même de l'inconscient. L'interprétation se manifeste aussi bien du côté de l'analysant que du côté de l'analyste. Cependant, l'un et l'autre n'ont pas le même rapport à cet inconscient car l'un a déjà effectué l'expérience et l'autre pas. [...] Il n'y a pas de cure standard, pas de protocole général qui régirait la séance et la cure psychanalytique. [...] Loin de pouvoir se réduire à un protocole technique, l'expérience de la psychanalyse n'a qu'une régularité: celle de l'originalité du scénario par lequel se manifeste la singularité subjective. La psychanalyse n'est donc pas une technique mais un discours qui encourage chacun à produire sa singularité, son exception. [...] Ce qui est visé n'est pas l'application d'une norme mais un accord du sujet avec lui-même. [...] La psychanalyse ne peut déterminer sa visée et sa fin en termes d'adaptation de la singularité du sujet à des normes, des règles, des déterminations standard de la réalité. La découverte de la psychanalyse est d'abord celle de l'impuissance du sujet à atteindre la pleine satisfaction sexuelle. Cette impuissance est désignée du terme de castration. [...] La formation du psychanalyste ne peut se réduire aux normes de formation de l'université ou des évaluations des acquis de la pratique. [...] La définition du psychanalyste n'est pas un idéal, elle inclut l'histoire de la psychanalyse elle-même, et de ce qui a été appelé psychanalyste dans des contextes de discours distincts. Ce dire s'effectue par des procédures dans des communautés que sont les institutions psychanalytiques. En ce sens, le psychanalyste n'est pas seul, il dépend, comme le mot d'esprit, d'un Autre qui le reconnaisse. Cet Autre ne peut se réduire à un Autre normé, autoritaire, réglementaire, standardisé. Le psychanalyste est celui qui affirme avoir obtenu de l'expérience ce qu'il pouvait en attendre et donc avoir franchi une "passe", comme l'a nommée Lacan. Il y témoigne du franchissement de ses impasses. (Laurent, 2006)*

O que se tem é a afirmação de um conhecimento essencialmente "singularizado", variável, subjetivo e intimista. Porém, ao longo do trabalho de campo, os lacanianos de Escola demonstravam saber exatamente quais as técnicas fundamentais de direção do tratamento, caso de Jonas (EOL), que me descreveu os ensinamentos recebidos nos  *cursos de formação*:

*não responder à demanda do sujeito; não assumir a posição de saber; não se colocar no lugar de objeto a; não misturar suas questões com as do analisante; não se deixar afetar pelo sofrimento do analisante; como estabelecer um diagnóstico; como fazer o corte; como fazer pontuações, como escutar os chistes; enfim, como escutar o inconsciente (caderno de campo)*

— todas, instruções técnicas de como um *analista* deve *manejar* uma *análise*. Portanto, há contradição entre um modelo idealizado de terapêutica, despadronizada e subjetiva, em que o *analista* não interfere na, ou sugestiona a interpretação que o *analisante* faz sobre si mesmo e seu sofrimento, e a prática clínica, pautada no diagnóstico que orienta os enquadramentos e *pontuações* do tratamento.

Seguindo a proposta de Stengers (1997a), na análise das práticas modernas é necessário problematizar as exigências e obrigações direcionadas aos diferentes saberes. No caso da psicanálise, as exigências recaem sobre o *analista*, e dizem respeito à *análise* que o tornou capaz de praticar a terapêutica. Ao afirmarem como condição fundamental que um psicanalista só pode ser/estar habilitado a partir da autenticação de outro *analista*, “Les analystes semblent donc constituer un ‘ailleurs’ radical, une communauté close” (1997a, p.115). Nesse aspecto, no deslocamento do universal para o *singular*, a *Escola* produz conhecimento e sujeitos através de dispositivos tão objetivos e pragmáticos quanto subjetivos e míticos, que nada devem aos de outros saberes psicológicos, médicos e científicos, religiosos e mágicos que têm por base experimentações, comprovações, criações e crenças.

## 6.1 Objetificação do Sujeito

Com o advento da clínica, o médico assumiu a responsabilidade de comprovar suas técnicas terapêuticas no interior daquela, e a autoridade para demonstrar, através da narração, a eficácia de tais técnicas (Foucault, 2011). Herdeiros dessa tradição, os interlocutores desta pesquisa produzem conhecimento e comprovam a eficácia terapêutica através de narrativas e descrições das *sessões analíticas*. Apesar de se afirmarem absolutamente diferentes de médicos e cientistas, utilizam muitos elementos herdados da clínica médica tradicional, como os chamados *casos clínicos*, modalidade em que o trabalho de um psicanalista é apresentado à *comunidade* e que permite visualizar como teoria e prática são *manejadas* na terapêutica.

Freud pautou-se basicamente no relato de seus *casos clínicos* para difundir o método terapêutico psicanalítico. Hoje, tais relatos — “Homem dos lobos”, “Homem dos ratos”, “Anna O.” e “Caso Dora”, entre outros — são considerados clássicos indispensáveis a qualquer estudante de psicanálise ou mesmo de psicologia, psiquiatria e medicina. Por meio desses escritos, Freud definiu a “nosografia psicanalítica”: *histeria, neurose obsessiva, perversão, psicose, melancolia, narcisismo...* Lacan, por sua vez, nunca utilizou seus próprios *casos clínicos*, seja em *Escritos*, seja nos seus *seminários*; limitou-se a comentar detalhadamente os *casos* freudianos para ilustrar sua própria (re)leitura da psicanálise — mas remetia-se constantemente a personagens literárias de William Shakespeare, Marguerite Duras e James Joyce, além de filmes e pinturas, para ilustrar como tais manifestações artísticas contribuía para a construção de sua teoria.

A observação que fiz nos *seminários* da EBP-SP e da EOL, bem como em jornadas, encontros e no congresso da AMP, me possibilitou contato frequente com a apresentação de



*casos clínicos*. Nessas apresentações, são descritas as técnicas de cada *analista* para a *escuta* do inconsciente: *cortes, enigmas, pontuações*, interpretações — enfim, o modo como estabelecem o diagnóstico e dirigem a reflexão do *analisante* à narrativa e à imagem de si. Valoriza-se, nelas, uma espécie de “efeito surpresa” que seria articulado pelo *analista* ao longo da *sessão*, como se ele causasse certa perplexidade no *analisante* ao fazê-lo apreender uma dimensão de si que até então desconhecia ou não queria admitir. Nos *casos clínicos* é possível notar, claramente, a dominação e o controle do *analista* na direção do tratamento. Assim, foi com a observação desses relatos que pude apreender a maneira como os *analistas* fazem com que os *analisantes* adiram às lógicas, categorias, classificações e significações da terapêutica lacaniana, como se a *verdade do sujeito* fosse construída a partir dos termos psicanalíticos.

O princípio da autonomia do psicanalista (ele não precisa obedecer a padronizações e enquadramentos fixos) não anula a existência de técnicas que lhe são transmitidas para a condução da terapêutica. E isso fica particularmente materializado nas apresentações de *casos clínicos*, já que através delas se expõe uma *expertise*, um modo de tratar, de conduzir uma *sessão analítica*. Segue um exemplo do modo como um *caso clínico* é apresentado:

*S.T., 69 anos, solteiro, aposentado, procurou o IPQ-HC [Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas] em um estado depressivo grave dizendo que desde há quatro meses, mais intensamente, sentia tristeza, desânimo, um estado penoso de dor, perda de prazer e escutava vozes que o xingavam de bicha, o que o levava a pensar, com insistência, na ideia de se suicidar. Foi internado na enfermaria do IPQ, sua 4ª internação no mesmo serviço. Apresentava-se com alguns adornos femininos, colar, anéis, unhas pintadas. Dizia que sempre se sentira, desde criança, uma mulher. Gostava de se vestir de menina, brincar de boneca e de brincadeiras femininas. Estudou em um colégio de freiras até o segundo ano do primeiro grau, sendo expulso por não conseguir ficar na classe dos meninos. Permaneceu em casa, afastado do convívio social, junto com seus pais que tinham enorme vergonha do seu comportamento. Aos 11 anos teria assistido uma relação sexual extraconjugal da mãe. Diz ter visto sua mãe gritando com expressão de angústia ao ser torturada pelo pênis do amante. Diz ter sentido raiva do próprio pênis e desejo de amputá-lo não o fazendo por fraqueza. Evitava o contato social e era evitado ou discriminado pelo meio em que, raramente, tentava se inserir. Travestia-se em casa. Andava com roupas de baixo femininas e com alguns adornos. Nunca chegou a se travestir profissionalmente. Afirma nunca ter tido atração sexual, seja por homens, seja por mulheres, relações sexuais ou mesmo ereção. Define-se como pessoa passiva que nunca tomou decisões em sua vida. Mãe faleceu quando ele tinha 62 anos. Teve, na ocasião, um episódio depressivo grave. Durante três anos e meio visitou o cemitério diariamente e lustrava o túmulo da mãe. Dormia em gaveta ao lado de seu túmulo. Seu irmão mais velho, com quem tinha relações problemáticas, suicidou-se dois anos após a morte da mãe. Início das internações no IPQ aos 64 anos, com episódios depressivos.*

*Cabisbaixo, evita o contato visual. Agradece repetidamente a atenção que lhe é dada e diz não merecer tamanha consideração por ser um ser imprestável. Envergonha-se de si, por ser passivo, por não ter conquistado nada, não ter nada, não ser nada. Fala pausadamente, com alguma dificuldade, sem adotar uma atitude “feminina”. Define-se como uma mulher no corpo de um homem. Pretende realizar a cirurgia de mudança de sexo. Deseja ser uma mulher por completo e, por isso, deseja retirar seu pênis e ter uma vagina. Não quer ter uma vagina para realizar uma vida sexual. Quer a retirada do pênis e a vagina para poder ter a sensação de ser uma mulher completa [...]. Seu pênis lhe desperta total aversão, não suporta vê-lo ou tocá-lo. Não suporta, também, ver a nudez masculina ou ser visto em sua própria nudez. Ao exame psíquico, apresenta-se orientado, atento, sem evidenciar distúrbios de memória. Ideias de culpa referente à morte da mãe e ideias de menos-valia, sem evidenciar ideação delirante. Ideias de morte, suicídio. Desejo de transformação corporal. Alucinações auditivas: xingam-no de bicha, riem dele, ouve choro de crianças. Alucinações visuais em que vê sua mãe como uma santa. Humor polarizado para a depressão. Negativismo ativo. Lentificação psicomotora.*

#### *Sínteses*

*Um Sr. de 69 anos em um estado depressivo grave com sintomas psicóticos, recorrente, transexual de longa data, com uma história de desadaptação social pervasiva, sem laço profissional, intelectual, amoroso, demandando cirurgia de modificação sexual. Como diagnosticá-lo do ponto de vista da psiquiatria? E da psicanálise?*

*Psiquiatricamente: Transtorno depressivo recorrente, episódio atual grave com sintomas psicóticos (F 33.3) e Transexualismo (F 64.0).*

*Psicanaliticamente: é um paciente que, antes de todo e qualquer diagnóstico, nos coloca, de imediato, diante das vicissitudes da sexuação. É um homem que afirma ser, intimamente, mulher ou que afirma desejar, ardentemente, sê-lo. É um caso que desmente a afirmação freudiana “o destino é a anatomia”. O que se coloca, de imediato, é a questão da identidade sexual e a problemática da identificação sexual. Contra as evidências de seu corpo, ele afirma ser uma mulher. O sintoma transexual transparece de imediato, explicitamente, na fala e adorno do sujeito. Em psicanálise a presença de um dado sintoma não fornece, em si, indicação da estrutura clínica, nenhum sintoma assinala uma estrutura em si. A indecisão quanto ao próprio sexo, o sentimento de ser mulher no corpo de um homem, por ex., pode assumir um sentido muito diferente conforme o contexto. Formação imaginária pode ser derivada de posições estruturais diversas. A demanda de mudar de sexo, igualmente um sintoma, pode emanar de uma hipocondria, de uma histeria, de uma perversão, de uma psicose.*

*Como entender o transexualismo de ST? Como contextualizá-lo? Em qual estrutura se inscreve?*

*É um ponto clássico da psicanálise que a questão da sexuação passe pelos modos de resolução da problemática edípica e da problemática da castração.[...] se há irresolução da posição sexual é porque ocorreu um “acidente” na travessia e resolução destes complexos. Por alguma razão, o sujeito não pôde ocupar a posição homem ou mulher, não pôde situar-se diante do falo, quer como aquele que por possuí-lo está ameaçado de perdê-lo, quer como aquela que não o tendo, poderá sê-lo, semblante do falo. [...]*

*Além da questão da (não) significação do falo, temos uma referência que ganha seu valor exatamente em função de sua negatividade. Não há, em seu discurso, praticamente, referência ao pai. Diz apenas, quando perguntado, que ele era muito severo, ausente e que brigava muito com a mãe. [...] Não podemos igualar, simplesmente, a falta de menção ao pai com a forclusão do nome do pai. Mas é um dado relevante esta ausência de citação.*

*ST mantêm-se atado à mãe. Não há separação, corte, significação. Sem a significação (fálica), o sujeito é empurrado a ocupar o lugar de objeto do desejo insignificado da mãe, situação que se verifica em seu discurso e sua conduta. [...] Fracasso da operação metafórica, não simbolização do nome do pai, não significação fálica, posição de objeto da mãe, estamos, inteiramente, no terreno da psicose lacaniana. [...] De um ponto de vista psicanalítico podemos afirmar, pela 1ª clínica, que ST estruturou-se psicoticamente e pela 2ª que “usou” o sintoma transexual como suplência, como um dos nomes do pai, como um nó que permitiu amarrar de uma maneira precária os registros. A incidência da morte desestabilizou a montagem desencadeando os episódios melancólicos. Qual seria a posição do analista em relação, por ex, à sua demanda cirúrgica? (Bogochvol, 2014)*

Esse caso é particularmente interessante por destacar a “diferenciação” no modo de apresentação do diagnóstico pela psiquiatria e pela abordagem lacaniana. Embora o da primeira seja excessivamente objetivo e categórico, o da segunda, apesar das interpretações, contextualizações e explicações, encaminha-se para as mesmas conclusões: *psicose* evidenciada por *transtornos de sexuação*, os quais são manifestos por *sintomas de transexualismo*. Esse *caso clínico* aparece no âmbito de reflexão acerca da incidência de *novas posições subjetivas* decorrentes das *psicoses ordinárias* observadas na clínica psicanalítica na *pós-modernidade*, conforme a perspectiva descrita no capítulo 4. Vale atentar que, apesar de a psicanálise não ser uma técnica de cuidado que enquadra o sujeito nos códigos de categorias mórbidas e generalizantes do *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (DSM)<sup>104</sup>, ela não se esquivava da consideração da transexualidade como (psico)patologia, tornando-a, inclusive, índice dos novos tempos, como se fosse um fenômeno inédito que exige dos lacanianos a ultrapassagem dos postulados freudianos diante da dificuldade em diagnosticá-la como *neurose* ou *psicose*.

Tal patologização do que chamam de *transtornos de sexuação* tem por base a postura de Lacan em relação à homossexualidade. Mesmo tendo permitido, em sua instituição, a formação de *analistas* homossexuais, e mesmo que sua teoria tenha avançado na consideração

---

<sup>104</sup> Manual dirigido a profissionais da área de saúde mental que lista diferentes categorias de desordens mentais e critérios para diagnosticá-las de acordo com a Associação Americana de Psiquiatria. Existem cinco revisões para o DSM desde sua primeira publicação, em 1952. A maior foi a DSM-IV, publicada em 1994, que teve uma “revisão textual” em 2000. O DSM-5 (anteriormente conhecido como DSM-V) foi publicado em 18 de maio de 2013 e é a versão atual do manual.

do masculino e do feminino como posições subjetivas, desnaturalizando a sexualidade, Lacan não abriu mão da classificação da homossexualidade e do travestismo como *perversão*. No Seminário 8, dedicado à *transferência*, encontra-se o seu posicionamento sobre a questão:

*Isso não impede que o amor grego permaneça uma perversão, por maior sublimação que seja. Nenhum ponto de vista culturalista prevalece aqui. Que não nos venham dizer, a pretexto de que essa era uma perversão aceita, aprovada, até mesmo festejada, que não fosse uma perversão. A homossexualidade não deixava de ser o que é, uma perversão. Dizer-nos, para acomodar as coisas, que se tratamos dela é porque, em nosso tempo, a homossexualidade é inteiramente diferente, não está mais na moda, ao passo que no tempo dos gregos ela exercia sua função cultural, sendo enquanto tal digna de toda a nossa consideração, é realmente elidir o problema. A única coisa que diferencia a homossexualidade contemporânea e a perversão grega, meu Deus, acho que só pode ser encontrada na qualidade dos objetos. Aqui, os ginásios são espinhentos e cretinizados pela educação que recebem. Entre os gregos, as condições eram favoráveis a que fossem eles o objeto de homenagens, sem que se tivesse que ir buscar esses objetos nas esquinas recônditas, na sarjeta. Essa é toda a diferença. Mas a estrutura, esta nada tem de diferente. (Lacan, 1992a, p.39)*

Mais adiante, em um comentário sobre *O banquete*, de Platão, ele ironiza:

*Porque, afinal de contas este banquete, tomado em seu aspecto exterior, por alguém que nele penetre inadvertidamente, pelo camponês que sai de seu pequeno rincão nos arredores de Atenas, representa, convenhamos, uma espécie de assembléia de tias, como se diz, uma reunião de bichas velhas. (Lacan, 1992a, p.47)*

Quando os *membros* da AMP chamam a atenção para a patologização, ou para a incidência de *psicoses ordinárias*, referem-se à relação do sujeito com o seu próprio corpo, salientando a incidência dos *impasses da civilização sobre o corpo*. Como exemplos desses *impasses*, os interlocutores citavam fenômenos como anorexia, obesidade, drogadição, modificações corporais (cirurgia plástica, tatuagens, *piercing*), novas categorias de gênero (transexuais, *crossdressing*, transgêneros), além de diferentes formas de *somatização* expressas pelos *analistas*, encaminhados à *análise* por especialidades médicas justamente porque apresentam queixas de sofrimento físico (dores, dificuldade nas relações sexuais) que não são passíveis de verificação empírica e/ou não apresentam causalidade objetiva.

Mesmo quando eles partiam de concepções do tipo “*corpo e sujeito não são separáveis como quer a medicina*”, a corporalidade permanecia entendida como ficção resultante de um conjunto de representações psíquicas que o sujeito constrói, reelabora, significa e experimenta de acordo com sua vivência dos *laços sociais*. Com isso, o corpo é pensado como metáfora do psíquico, suas funções orgânicas seriam determinadas pelas

elaborações subjetivas, estando o *analista* autorizado a decifrar seu funcionamento. As incidências patológicas físicas — uma úlcera, bronquite alérgica ou dor de cabeça, por exemplo — se tornam objetos de interpretação psicanalítica, como expressões de conflitos psíquicos. Essa “totalização” pretendida pela psicanálise (que recobre com seus aparatos epistemológicos corpo e alma do sujeito) é entendida como *somatização*, e, como coloca Cardoso (2003, p.25), “longe de superar a chamada dicotomia corpo/mente [...] a fortalece, porque, afinal, a unidade pretendida (que não é outra senão o indivíduo moderno) só pode ser construída sobre a base de uma ‘teoria do somático’”, que privilegia as emoções, o psíquico como origem hegemônica e dominante dos sofrimentos apresentados no corpo. Assim, se a medicina submete a subjetividade ao racionalismo pragmático biologizante, organicista e fisicalista do corpo, a psicanálise submete o corpo aos imponderáveis da mente, dos sentimentos, do inconsciente, de tal forma que o dualismo não é superado, mas radicalizado com a reversão dos termos, como se um fosse o avesso do outro. Com isso, a dicotomia “natureza e cultura” se desdobra em outra, “corpo e psíquico”, que se replicará em uma série composta por “objetividade e subjetividade”, “sociedade e indivíduo”, “razão e emoção”, “consciente e inconsciente”...

Não há, portanto, modificação na proposta de patologização da loucura ou de *fenômenos de sexuação* considerados desviantes; estes últimos, inclusive, permanecem como distúrbios que precisam ser tratados (*analisados*). Entre o diagnóstico psiquiátrico e o psicanalítico apresentados no *caso clínico* reproduzido, o que se tem são propostas diferentes de interpretação e tratamento: uma pela via fisicalista e medicamentosa, que busca separar/extirpar o delírio do sujeito à força; e uma pela via simbólica e interpretativa, que busca soldar o delírio à pessoa — mas a transexualidade continua vista como um delírio (psico)patológico.

O ponto que interessa aqui é o modo como a orientação da leitura, tanto da teoria quanto dos fenômenos psíquicos que aparecem na clínica, obedece a determinações criadas por figuras em posição institucional de liderança e posteriormente aplicadas pelos *membros* e seguidores na sua prática clínica. A maneira como foi criada a categoria nosográfica *psicose ordinária* enfatiza essa produção de regimes de verdade:

*Dialetizando a experiência clínica e os marcos conceituais, Miller propôs, inicialmente, isolar as especificidades dos casos clínicos que surpreendiam os analistas. Nesse percurso, ele percebeu que os casos raros que escapavam às normas clássicas da clínica laciana da psicose eram mais frequentes do que inicialmente se supunha e, impossíveis à classificação, indicavam um mais além da perspectiva estritamente estruturalista. [...]*

*Miller afirma que a psicose ordinária não é uma categoria de Lacan, mas sim uma categoria clínica lacaniana extraída de seu último ensino, que permite uma releitura dos primeiros anos de sua transmissão. Não se trata de uma nova categoria objetiva no campo psicanalítico, mas de uma maneira epistemológica de abordar a nosografia de acordo com a definição de sujeito que Lacan fornece após os anos 40: “o louco é o homem normal”. Ao utilizar categorias universais do discurso analítico, o psicanalista deve saber manejá-las para decidir se uma regra se aplica a um determinado caso clínico. (Tirone, 2010, p.1-3)*

Observa-se que, na prática, os lacano-millerianos apresentam uma proposta de direcionamento do tratamento que não distingue a psicanálise lacaniana de outras propostas clínicas/terapêuticas; apesar de advertidos da autoridade unilateral presente na relação médico/paciente, não conseguem propor uma forma de atendimento clínico que fuja totalmente dessa estrutura de cuidado. O conceito de *psicose ordinária* é amplamente utilizado na produção de diagnósticos e na classificação dos fenômenos psíquicos. A partir do anúncio de sua criação, os *analistas* da AMP começaram a produzir trabalhos com relatos de *casos clínicos* que demonstravam a *incidência* dessas “novas” afecções psíquicas em seus *analisantes*, inclusive refletindo sobre suas variações e os cuidados exigidos frente à dificuldade em distinguir tais *psicoses* de outras *neuroses*. Enfim, o aparato interpretativo lacano-milleriano passou a seguir essa orientação clínica, que faz o deslocamento do “*universal da classificação para o singular de cada caso*” (Tirone, 2010, p.4).

Desse modo, há uma tensão que os próprios interlocutores colocam entre a noção de *singularidade* do saber psicanalítico, referente ao *processo analítico*, e a universalização, referente ao corpo teórico, que conduz a *expertise* dos *analistas*. Mesmo não trabalhando com a padronização nosográfica de “doenças mentais” à maneira da medicina e da psicologia comportamental, a psicanálise, por meio de seus conceitos, produz suas próprias categorias e classificações, caso das *estruturas psíquicas* (*neurose*, *perversão* e *psicose*).

Geralmente, os *casos clínicos* são apresentados nos congressos e jornadas, em grupos de trabalho divididos de acordo com temas específicos. A intenção é que cada apresentador mostre como determinado conceito ou teoria aparece no cotidiano da clínica de psicanálise. Facilmente se observa de que forma a intimidade de um *analisante* acaba alocada em alguma classificação nosográfica geral. Esse tipo de apresentação norteia o espectador a encontrar elementos na narração do *caso* que o identifique à temática da mesa em que é apresentado — e tal exercício hermenêutico ocorria até mesmo comigo, que tentava buscar identificações de *histeria*, *neurose obsessiva*, *psicose* antes mesmo do desfecho do diagnóstico descrito pelo *analista*.

A contradição entre a noção de *singularidade*, que diz respeito ao conteúdo individual de cada *analisante*, e a universalização de categorias, referente à própria técnica terapêutica, seus diagnósticos e nosografias, estava presente no discurso dos interlocutores. Ao mesmo tempo em que faziam uso de conceitos, categorias e classificações dos *casos clínicos* como referentes a *históricos*, *obsessivos*, *psicóticos*, afirmavam a particularidade da técnica *analítica*: sem padronizações, sem modelos *a priori*, “*que leva em conta a variação, a diferença e a singularidade de cada sujeito; a psicanálise prefere a diferença do que o padrão, cada caso é um caso*” — como me disse o *analisante* de um psicanalista da EBP, que conheci nas Jornadas de 2013.

Em todas as terapêuticas psi pode ser identificada a autoridade do psicoterapeuta através da elaboração de uma “dimensão terapêutica do segredo”. Segundo Despret (2006), a revelação íntima de tudo o que se diz no interior do dispositivo clínico atua tanto na produção de uma verdade — que o *analisante* acredita ter ele mesmo elaborado como significação de seus sofrimentos — como protege o *analista* de questionamentos e dúvidas sobre sua competência profissional. Na lógica do sigilo profissional, o discurso dos *analistas* transforma-se em autoria anônima no relato dos *casos clínicos*, e esse anonimato é justificado como modo de proteger aqueles, e não os próprios psicanalistas e sua prática. Mas o anonimato daqueles se contradiz com a autoria assumida por estes ao narrar o *caso*, e aponta para uma clara assimetria no campo de produção de conhecimento no interior da clínica. Para evitar colocar em risco a assimetria existente entre o conhecimento do *analista* e o do *analisante*, e preservar a autoridade do saber do primeiro sobre os segredos e intimidades do segundo, na EBP e na EOL foi adotada a estratégia de restrição da publicação de *casos clínicos*. Célia (EBP-SP) explicou:

*Você imagina o valor ético que tem apresentar um caso clínico pra tanta gente, tem inclusive a questão do sigilo. Atualmente, os casos clínicos praticamente não são publicados mais nas revistas [...] toma-se mais cuidado com a apresentação de caso clínico para público grande, por conta de que a pessoa pode ser reconhecida. Na internet a gente também não põe mais caso clínico. [Acontece muito essa identificação do analisante?] Entre os lacanianos acontece muito, entre alunos/pacientes, porque eles fazem parte do mesmo meio que os analistas. (entrevista gravada)*

Ela afirmou haver, inclusive, a regra de não publicar as apresentações de trabalhos individuais de *membros* nos anais dos eventos, necessária porque a *Escola* cresceu e “*um é analisante do outro*”, e poderia causar constrangimentos. Também afirmou que já houve a situação de uma *analisante* ter reclamado porque sua *analista* publicara determinado *caso*

*clínico* em uma revista da *Escola*: ofendida, ela dizia não ter autorizado a publicação de sua *análise pessoal*. Consuelo (EOL) também apontou essa *questão ética* na *Escola* argentina: para que esse “*recurso essencial de transmissão*” do conhecimento psicanalítico não seja abolido, o *analista* deve ter certeza de que o *caso* que narra é de alguém “*totalmente de fora e alheio à Escola e à profissão de analista*”, e as apresentações ficam restritas ao formato oral em encontros, congressos e jornadas. Ela contou, em tom de galhofa, que diante dessa limitação teve psicanalista que ficou sem *caso clínico* para apresentar, sinalizando a existência de *membros* que atendem quase que exclusivamente pessoas da *comunidade analítica*<sup>105</sup>.

O incômodo que o relato de *casos clínicos* traz à *comunidade analítica de Escola* denota o mal-estar que esse tipo de exposição suscita em qualquer *analisante*. Ainda assim, o cuidado na exposição da *análise* de pessoas “de fora” da instituição não é observado. Uma aluna do Clin-a me contou que, “*Certa vez, fui assistir meu analista apresentar um trabalho. Nunca mais faço isso, parecia que ele estava falando da minha própria análise. Me identificava com tudo que ele apontava, foi horrível [risos]*”. Perguntei-lhe o que faria se o *analista* estivesse falando de sua *análise*: “*Ia depender de como ela estava falando de mim: se fosse de um jeito legal, beleza; senão, nunca mais conseguiria voltar [à análise]*”. Apesar de o *analisante* ser levado a crer que o que diz ao *analista* é de extrema confidencialidade, e que quem detém o saber na terapêutica é ele mesmo, quando se depara com suas narrativas sendo interpretadas de maneira genérica e objetivada, como demonstrativa de uma técnica, o caráter racionalista da doutrina psicanalítica, pouco admitida por seus praticantes, se revela e causa conflitos e decepções.

Com os *casos clínicos*, os psicanalistas não buscam a particularidade dentro de um quadro universal, mas o contrário: os elementos trabalhados devem tornar o *caso* em questão paradigmático, permitir a apreensão do universal dentro de um quadro *singular*. Mas isso não é tudo. Se os *casos clínicos* constituem canal de transmissão da teoria e da prática clínica, a inescapável objetificação do sujeito que lhe serve de apanágio não se limita a esse tipo de *apresentação*. Como um resquício intransponível da psiquiatria de que são herdeiros, os lacanianos da AMP fazem uso de um recurso de ensino e pesquisa ainda mais característico daquela: a *apresentação de pacientes*.

---

<sup>105</sup> Consuelo disse considerar que ter *prática clínica* limitada aos *membros* retira o psicanalista da realidade, torna-o *alienado*, limitado. Tal percepção, entretanto, não foi observada entre *membros* da EBP-SP. Arrisco dizer que a crítica de Consuelo corresponde a uma característica da prática psicanalítica na Argentina, em que os *membros* se mostram mais advertidos e inquiridores dos perigos que o caráter fechado das instituições psicanalíticas carrega.



### 6.1.1 A apresentação de pacientes

A primeira vez que ouvi sobre a prática da *apresentação de pacientes* foi na Argentina, com Consuelo: “Lacan retoma esse método clássico da medicina e da psiquiatria, mas o faz à sua maneira”, como técnica de ensino e transmissão do *modus operandis* de sua psicanálise. A *apresentação de pacientes* fazia parte, inclusive, do currículo do curso regular de *formação* do ICdeBA, ligado à EOL. Interessada no assunto, descobri que a EBP também, em várias de seus ICFs e seções, fazia uso dessa prática no âmbito das atividades de *formação*. Na EBP-SP, por exemplo, ela ocorre como atividade integrante dos Seminários Clínicos, e foi viabilizada através de um convênio estabelecido entre o CLin-a paulistano e o Hospital Vera Cruz, centro de atenção psicossocial que oferece atendimento diurno e internação. Conforme instrução constante na página do Clin-a na internet, os interessados em participar devem encaminhar, por e-mail, uma carta de apresentação e aguardar o agendamento de uma entrevista com um dos coordenadores da atividade. E foi o que eu fiz.

Em outubro de 2013, sabendo que duas *apresentações* estavam programadas, uma para aquele mês e outra para dezembro, enviei carta de apresentação em que expus minha intenção de pesquisa e mencionei o trabalho de campo que realizava desde 2011. Não tardou para que minha entrevista fosse agendada, o que considerei um grande êxito, e no dia e horário marcados fui à clínica de Denise, uma das coordenadoras da atividade. Após a apresentação de minha pesquisa, ela me alertou sobre a necessidade de anonimato do *paciente* que serviria à *apresentação*, e que eu deveria estar certa de que conseguiria *sustentar* a atividade, já que poderiam ocorrer situações *tensas* e é vetada qualquer intervenção dos participantes/plateia. Respondi estar ciente da seriedade da proposta e garanti que respeitaria não só o anonimato do *paciente* como o de todos os envolvidos, e pedi para que me contasse como são as *apresentações*.

Antes de seguir com a descrição de Denise, gostaria de salientar um ponto importante: como já chamei a atenção<sup>106</sup>, a atividade utiliza o termo *paciente* em vez de *analisante*, ou seja, referencia o jargão médico na nomeação da pessoa que recebe cuidado e tratamento. Isso é interessante porque, para além de mera designação formal, o termo *analisante*, instituído por Lacan, tem conotação política, já que propõe identificar uma terapêutica que visa dotar de autonomia o sujeito no cuidado de si, em contraposição à medicina, que o submete ao saber autoritário do médico. Mais uma vez, no contexto das *apresentações* a assimetria entre o psicanalista e aquele a quem ele presta atendimento está posta de antemão. O uso do termo

---

<sup>106</sup> Ver nota 5.

paciente supõe submissão da pessoa em tratamento psiquiátrico, passível de “apresentação”, e contradiz a suspensão da “autoridade médica” que deveria orientar a prática lacaniana. Além disso, tal fato diz muito sobre o estatuto do atendimento psiquiátrico institucional na percepção dos psicanalistas. Se facilmente conseguem dotar de autonomia e *responsabilização* um sujeito no interior da clínica privada e particular, no âmbito das instituições psiquiátricas isso é relativizado. Como *paciente*, o sujeito deve ser tutelado pela autoridade médica, submetido às suas decisões no controle de seu corpo e sua mente, e ainda servir de ilustração para o ensino de psicanalistas iniciantes. Mas isso não é tudo: inclusive o *analisante* também serve à ilustração de categorias e conceitos psicanalíticos ao ser transformado em *caso clínico*.

Denise explicou que, na *apresentação* realizada pelo Clin-a, um *paciente* é escolhido pela equipe do hospital e a ele é feito o convite para participar da atividade. Aqui está, segundo ela, o primeiro diferencial da prática proposta pela *orientação lacaniana*: o *paciente* deve consentir em participar, e na psiquiatria clássica geralmente não havia convite ou concessão<sup>107</sup>. A escolha é sempre por *pacientes psicóticos*, desde que não estejam muito “*estridentes e comprometidos, para que possam sustentar o dispositivo*”. Os *participantes*, aqueles que assistem às *apresentações*, ocupam uma sala do hospital e recebem rápidas informações sobre o *paciente*, então este é convidado a entrar e a se sentar de frente para o psicanalista, que irá realizar o que chamam de *entrevista*. Ao *paciente* é colocada a liberdade de interromper a *apresentação*, e mesmo sair da sala, quando quiser. O psicanalista, *membro* bastante experiente tanto em clínica quanto em instituições psiquiátricas — sublinhou Denise —, vai conduzindo o *paciente* a falar por meio de questões e “*pontuações sutis*”, para que o “*paciente possa sustentar essas colocações*”. Os espectadores permanecem em silêncio até o final da *apresentação*, quando o *paciente* deixa a sala e tem início o debate sobre o *caso*.

Denise contou que, na maioria das vezes, a *apresentação* acontece de forma “*bem tranquila*”, mas “*tudo pode acontecer, não se pode garantir nada*”, e deu o exemplo do que ocorrera na última *apresentação*, em que a *entrevista* fora conduzida por um *membro* francês da ECF (que estava no Brasil a convite da EBP para uma série de *seminários*). Por se tratar de uma situação atípica, já que necessário um intérprete — e, soube depois, por outras pessoas, que o francês tinha fisionomia nada comum para os parâmetros brasileiros —, o “*paciente começou a ficar muito paranoico*”. A *apresentação* foi suspensa e o público, orientado a sair da sala, para que o *surto fosse controlado*.

---

<sup>107</sup> Entretanto, como bem observa Lanna (comun. pessoal), o convite é um dom, e o dom não exclui a dominação, ao contrário, a implica.

A atividade de *apresentação de pacientes* já ocorria havia dois anos, e o convênio entre o Clin-a e o Vera Cruz só foi possível, conforme Denise, porque o hospital tem a “*particularidade de ter psiquiatras e equipe psicanalizados*”, o que resultou na abertura para a realização do *dispositivo*. Ela salientou a importância da *apresentação* para o hospital, já que é um modo de inserção da psicanálise e de comprovação de sua eficiência para toda a equipe de saúde mental; e que a equipe ficava surpreendida ao constatar como “*alguns pacientes falam na entrevista coisas que nunca haviam falado antes*”. Ela concordou com a relevância, para minha pesquisa, da observação do que disse considerar “*um dos principais dispositivos de transmissão, ensino e formação da Escola. Mostra como a psicanálise funciona, o modo de pontuar, os efeitos que causa*”. A observação era importante para desmistificar a atividade realizada pela *orientação lacaniana*, que não tem como objetivo a demonstração da teoria na prática, pois quem ensina ali não é o psicanalista, mas o *paciente*: “*é a partir do que ele fala que os analistas orientam a direção do tratamento e os aparatos teóricos nos quais se apoiam*”. No final da nossa conversa, ela falou que encaminharia minha solicitação aos demais coordenadores e assim que tivesse uma posição me escreveria, e inclusive sugeriu que eu observasse mais de uma *apresentação*, para que pudesse ter um entendimento melhor, ao que respondi estar totalmente de acordo.

Saí da entrevista otimista e entusiasmada: já estava no fim do trabalho de campo, no qual lidei com diversos empecilhos e negativas colocados pelos interlocutores, e vislumbrei nessa oportunidade uma abertura para a observação, o convívio e a comunicação em uma atividade de certa forma “restrita” e “importante” no âmbito institucional. Duas semanas depois, ela não me mandara qualquer notícia; dois dias antes da *apresentação*, enviei-lhe um e-mail para confirmar a permissão e pedir detalhes sobre o horário e o local. Para minha surpresa, recebi a resposta informando que “*infelizmente, responderam que não é viável sua participação. Justificam que abrem apenas para participantes do núcleo de saúde mental, para os participantes do seminário clínico e para a equipe do hospital Vera Cruz*”. Estranhei a justificativa da recusa, pois no *site* do Clin-a não apareciam essas restrições, além de minha intenção de pesquisa ter sido bem recebida por ela.

Por que não me deixaram participar? Há uma série de trabalhos que abordam direta ou indiretamente o estatuto do saber psicanalítico e das instituições de psicanálise (Lézé, 2005, 2008, 2010; Nathan, 2007; Stengers, 2007), e grande parte das críticas que recebem dos saberes externos ao seu campo de atuação é decorrente dessa falta de abertura à interlocução, que não evita “mal-entendidos” em torno de suas práticas e *dispositivos*, ao contrário,

favorece a desconfiança. De fato, não se pode falar do que não se sabe, mas pode-se problematizar os motivos pelos quais não se deixou conhecer.

A *apresentação de pacientes* como modalidade de *transmissão* da psicanálise lacaniana foi retomada por Lacan no âmbito das atividades de ensino no Departamento de Psicanálise da Paris VIII, em 1976, com o auxílio de Miller, sendo as *apresentações* realizadas no Hospital Sainte-Anne. Com a criação dos ICFs, foi aberto espaço diferente da *Escola* e da universidade para a difusão da psicanálise lacaniana, e é nesse espaço exclusivo e privado que a prática de *apresentação de pacientes* ganhou maior relevância, já que protegida das críticas que lhe eram dirigidas pelo movimento da reforma psiquiátrica francês, principalmente no pós-68. A intenção, afirmava Lacan — que expôs no Seminário 3, dedicado às *psicoses* (Lacan, 1985b), muitas das reflexões retiradas das *apresentações* que realizou —, era fazer uma passagem entre o *dar-se a ver*, que a psiquiatria impunha aos *pacientes*, para um *fazer-se escutar*, que a psicanálise possibilitaria a eles. O psicanalista, *nas apresentações*, longe de demonstrar seu saber sobre algo, mostraria justamente o seu não saber, “às custas de uma submissão completa, ainda que advertida, às posições propriamente subjetivas do doente” (Lacan, 1998c, p.540).

Segundo Elisa Alvarenga (1999), *membro* da EBP-MG, se na *apresentação* psiquiátrica clássica o *paciente* era chamado a ilustrar um ponto específico da teoria, Lacan subverteu essa lógica ao colocar em cena um sujeito que fala e demonstra um saber a ser escutado. Em uma série de textos e artigos de *membros* ou alunos dos ICFs, encontram-se reflexões e descrições da atividade, e, de maneira geral, eles fazem referência crítica à prática de *apresentação* da maneira como utilizada pela medicina e pela psiquiatria, e apontam que Lacan propôs a sua “reconfiguração”, servindo de meio para demonstração da especificidade de sua técnica terapêutica, como se isso bastasse para justificar a permanência dessa modalidade de “ensino” e produção de saber.

Uma psicanalista sócia do Clin-a me contou que em diversas *Escolas* a *apresentação de pacientes* é amplamente utilizada, com destaque para a seção de Minas Gerais. De acordo com Cristiana Ferreira (2007, p.296) — aluna do ICF vinculado à EBP-MG, o Núcleo de Pesquisa em Psicose do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais, e espectadora das *apresentações de pacientes* feitas por este, que as realiza em parceria com o Instituto Psiquiátrico Raul Soares, em Belo Horizonte —, “*Pelo menos no Campo Freudiano, as apresentações têm se tornado frequentes, não apenas enquanto prática realizada em instituições de tratamento, mas também nos encontros e conversações, nas quais seus efeitos clínicos e institucionais têm sido tema de discussão*”; e elas funcionariam de modo a

“introduzir o particular do sujeito no universal da instituição” (2007, p.307). Ferreira salienta que Lacan, ao introduzi-las na psicanálise, pretendia, justamente, aproximar o diálogo entre psiquiatria e psicanálise, e possibilitar que “a fala do paciente ressoasse no universo institucional” (2007, p.296). Prova dos benefícios da prática estaria no consentimento do paciente: “Muitos chegam mesmo a ter interesse em ser apresentados, sabendo que encontrarão um auditório atento a seus problemas” (2007, p.309). Assim, é como se os lacanianos da AMP buscassem provar a realidade da patologia através da construção de uma verdade clínica nas entrevistas com os pacientes.

Segundo Marcelo Veras e Vera Lopes Besset (2007), membros da EBP, o “efeito de formação” do dispositivo está na implicação de cada um presente na apresentação, por meio de sua observação e de sua escuta. Trata-se da inserção da escuta analítica em uma lógica de cuidado, porque “é impossível separar a doença mental do sujeito falante, o sujeito é seu sintoma”; por isso, a entrevista visa, acima de tudo, “buscar no próprio sujeito, em suas estratégias e sintomas, a chave para definir o diagnóstico do paciente” (2007, p.136).

O fato é que o sujeito não escapa à objetificação, uma vez que é exposto como caso para demonstração. Se a psiquiatria o submete à observação autoritária do médico, a psicanálise lacaniana faz algo semelhante por meio da escuta do psicanalista. O que quero dizer é que a experiência sensível da qual ela faz uso (ver, escutar) não altera a lógica dessa prática: a exposição de um paciente fragilizado, tornado objeto de estudo e apreciação, permanece inalterada, assim como a finalidade de dar uma aula pública às suas custas. A “função” por trás desse meio de transmissão do saber aproxima prática lacaniana à psiquiátrica.

O primeiro indício de que se tem registro do uso da apresentação de pacientes como modo de demonstração clínica das enfermidades mentais é o de Esquirol, em Salpêtrière, em Paris, em 1817. No fim do século XIX, as apresentações de pacientes ali realizadas por Charcot — eternizadas no quadro de André Brouillet, *Une leçon clinique à la Salpêtrière*, de 1887 — tornaram-se grandes espetáculos. Com público numeroso, esse psiquiatra encenava os enquadramentos clínicos através da demonstração dos sintomas por ele suscitados nos pacientes:

Ele tinha por hábito fazer vir simultaneamente, em seu anfiteatro, vários pacientes com a mesma afecção, ele ia de um ao outro mostrando neles as mesmas particularidades sintomáticas, as mesmas atitudes, a mesma marcha, as mesmas deformações. Em outros casos, ele agrupava os doentes que apresentassem variedades de tremor ou distúrbios motores para mostrar as características desse semelhantes. As lições de terça-feira de Charcot já foram

comparadas a peças de teatro, em que o público desempenha um papel fundamental na reprodução dos fenômenos históricos. Sua prática não se distinguia muito do procedimento dos hipnotizadores de feiras circenses que faziam sucesso na época, cuja seriedade, inclusive, era como que garantida pelo nome de Charcot. Era comum em suas propagandas a seguinte frase: “segundo as experiências do professor Charcot da Salpêtrière”. (Guillain *apud* Quinet, 2001, p.83)

O objetivo pretendido por Charcot confundia-se com a fabricação dos sintomas *históricos*: seu *paciente* era um objeto, cuja subjetividade não estava em jogo e cuja fala era incluída apenas para a demonstração de um saber prévio (Quinet, 2001). Assim, no momento em que se suscitava o surto, a psicopatologia tornava-se submissa à verdade do saber psiquiátrico. Mais do que recurso didático próprio da psiquiatria, a prática era considerada importante instrumento clínico no auxílio dos tratamentos, já que a loucura, por não ser enfermidade fisiológica, só podia ser considerada como objeto de investigação mediante experimentações, ou seja, suscitando surtos nos pacientes (Foucault, 2004).

Para Foucault, o humanismo que reveste o nascimento do saber psiquiátrico esconde um cruel deslocamento da violência para a sujeição: ao serem libertados de suas algemas, os loucos contraíram uma dívida com o saber psiquiátrico, e a pagaram com a submissão a ele. A relação de troca estabelecida entre médico e paciente, de acordo com Foucault (2004), ocorreria nos seguintes termos: se o segundo fornecesse a confissão de sua loucura, o primeiro lhe entregaria o tratamento.

Como instrumento de produção do saber psiquiátrico, as *apresentações* introduzem um estatuto de confissão e de verdade ao tratamento, constroem as bases que conferem realidade científica à loucura. Assim, a primeira ação, no *dispositivo*, é questionar as razões pelas quais o sujeito está diante do psiquiatra, e transformá-las em *sintomas*, como um modo de tornar a loucura presente. O público confere maior autoridade às, e confiança nas palavras e ações do médico; este, ao interrogar o *paciente*, mostra o seu conhecimento sobre os caminhos tomados pelo tratamento, e a forma como lida com a “doença” produz uma verdade que pode ser observada por todos. O paciente, por sua vez, ao ser exposto ao público, compensa o médico pelo esforço que este lhe dispensa no tratamento: “Al responder publicamente a las preguntas del médico, al dejarse arrancar a confesión final de su locura, o enfermo reconoce, acepta la realidad de ese deseo loco que esta en la raíz de su mal” (Foucault, 2007, p.221).

O interrogatório (*entrevista*, nas palavras dos interlocutores) é uma maneira de fixar o indivíduo a um padrão, de sujeitá-lo a atribuir a si mesmo a identidade de loucura que lhe é outorgada, de levá-lo a (re)construir sua pré-história e sua história, de fazê-lo contar suas

lembranças da infância e familiares, e, com isso, (re)constituir de modo linear acontecimentos que culminaram em seu estado atual. Tal recurso pressupõe que a loucura é sempre resultante de elementos que a antecedem, mesmo quando marcada por um caráter de repentino, como descreve Ferreira (2013):

*Na entrevista Jerry se apresenta a partir desse corpo despedaçado, concretamente rasgado e remendado. Contudo, ao ser convidado a falar de sua história, uma outra costura pode ser feita. Em seus atendimentos, já havia falado de um estupro que sofrera na infância, mas na entrevista se pode precisar, as circunstâncias do desencadeamento de sua psicose. Jerry lembra-se também, que após o abuso o agressor jogou sobre ele um cachorro morto, o que, ao longo da entrevista, revelou-se um ponto de identificação ao objeto mortificado, ao resto. [...] A impressão causada no público foi que a entrevista havia tocado esse sujeito. Impressão confirmada quando, em relato posterior, sua terapeuta informou que, como efeito da apresentação, pôde-se observar seu apaziguamento, com acentuada redução das passagens ao ato agressivas contra si e contra terceiros. Contudo, ainda mais importante, foi o efeito de implicação: segundo a terapeuta, logo após a entrevista, o paciente, chegou para o atendimento com uma pergunta: “Por que que eu mato os cachorros?” Este foi o ponto de passagem para a implicação de Jerry em seu tratamento. (Ferreira, 2013, p.13-14)*

Segundo Deleuze e Guattari (2006), a utilização do recurso da apresentação de casos clínicos pela psiquiatria e pela psicanálise expressa a relação hierárquica que submete o paciente ao médico, uma vez que este é o detentor do saber: há um estatuto diferencial estabelecido entre o que um suposto doente diz sobre si e o que aquele que o trata diz sobre ele, uma assimetria entre o sujeito em si e o caso clínico em que foi transformado, entre o que o sujeito fala de si e os comentários ou análises que são feitos sobre “sua história”: “*Logos contra pathos*: supõe-se que o doente diz qualquer coisa e que aquele que o trata diz o que isso quer dizer na ordem do sintoma ou do sentido. Isso permite todos os esmagamentos do que o doente diz” (2006, p.280).

Foucault (2011) encaminha a problematização para um tópico ainda mais relevante: se o paciente procura um hospital e não pode pagar por seu tratamento — como de praxe ocorre com o paciente dos hospitais-escola e dos Caps —, a restituição ao médico vem na forma de servir-lhe de objeto. Com isso, para a clínica privada, a lógica da apresentação de pacientes torna-se muito conveniente: a apresentação contribui para o ensino e o avanço da prática clínica de psicanalistas que atuam, em sua grande maioria, em clínicas particulares, ou seja, o paciente que paga pelo atendimento privado de sua “loucura” recebe o melhor tratamento. As apresentações têm, entre outros, o objetivo de levar conhecimento do hospital público para a clínica privada, uma vez que, dentro da lógica liberal, alguma contrapartida os médicos

devem retirar de seu trabalho público. Ao prestar-se à exposição, o paciente paga por um cuidado que lhe é de direito e ainda contribui para a formação de médicos/terapeutas dos quais só pode obter tratamento servindo-lhes de objeto de investigação: “O hospital torna-se rentável para a iniciativa privada a partir do momento em que o sofrimento que nele vem procurar alívio é transformado em espetáculo” (2011, p.96).

Assim, o problema moral da *apresentação de pacientes* e dos *casos clínicos* está na autoridade com que médicos transformam em objeto de observação um sujeito que vem ao hospital ou à clínica em busca de assistência: “Olhar para saber, mostrar para ensinar não é violência muda, tanto mais abusiva que se cala, sobre um corpo de sofrimento que pede para ser minimizado e não manifestado? Pode a dor ser espetáculo?”, pergunta Foucault (2011 p.95) — e eu acrescentaria: pode a sujeição de uns servir de meio para a produção de conhecimento de outros? Do ponto de vista dos interlocutores, não só pode como é o que acontece. Lógica bastante similar à dos laboratórios: o sofrimento de certos seres é justificado pela necessidade de avanços científicos (Latour e Woolgar, 1997).

## 6.2 Saber *Extraterritorial*

Em um congresso da EBP, realizado em Salvador, em 2007, Mayana Zatz, na época diretora do Centro de Estudos do Genoma Humano da USP, foi impedida de apresentar seu trabalho, feito em conjunto com Jorge Forbes, então coordenador do atendimento psicológico no Programa Genoma. Segundo relatos do ocorrido, o presidente do conselho da EBP proibiu sua entrada na sala das apresentações com o argumento de que o congresso era restrito a *membros*, sem possibilidade de abertura para que pessoas “de fora” da *Escola* participassem, o que causou grande embaraço, seja para a médica, seja para Forbes, que a havia convidado.

Ariel Bogochvol, que fazia parte do conselho da EBP, pouco tempo depois demitiu-se da instituição, por não concordar com a “*política da Escola*”, que, segundo ele, instaurou uma “*crise diplomática*” entre ela e a USP, porque, além da justificativa pouco plausível para o impedimento da apresentação da cientista, não apresentou pedido formal de desculpa, não admitindo o problema (Bogochvol, 2008). Ele solicitou à EBP que sua carta de demissão fosse publicada na rede de e-mails Veredas, que circula apenas entre os seus *membros*, o que lhe foi negado. Isso o levou a divulgá-la pela internet, em um vídeo no Youtube, no qual expõe suas críticas à *Escola*: salienta, por exemplo, que em vários outros episódios institucionais, “*se repete uma mesma estrutura: negação do problema, uma recusa em admiti-lo, o que acaba promovendo uma política da forclusão e do recalque, e evidencia*



*uma patologia institucional da Escola [...] o de fechamento total para o mundo*” (2008). De fato, não deixar uma profissional “de fora” falar demonstra os limites rígidos de um “dentro” seletivo e restritivo que reforçam a identificação das instituições psicanalíticas como agrupamentos fechados, restritivo, como se tivessem que manter um coeficiente de pureza de seu saber, com o mínimo de influência e interferência de conhecimentos externos.

Um ano após o congresso de Salvador, o conselho da EBP, por insistência de Jorge Forbes, dirigiu um pedido formal de desculpas a Mayana Zatz. Nas Jornadas da EBP-SP de 2013, na qual estive presente, ela novamente foi convidada a apresentar-se, a fim de coroar a retratação pública da instituição. Em sua apresentação, Mayana disse que os psicanalistas é que têm problemas com os cientistas: estes são indiferentes à produção de saber psicanalítico. Sua provocação foi prontamente respondida pelas pessoas da plateia: lembraram-lhe que, constantemente, médicos e psiquiatras criticam e desqualificam a prática psicanalítica. Tal postura crítica dos *membros* em relação à cientista reafirma a dificuldade dos *membros* da *Escola* — sua *resistência*, para utilizar um de seus termos — em se envolver com assuntos que julgam alheios à psicanálise, e esse *fechamento ao diálogo* “só traz prejuízos à própria psicanálise”, como afirmou Forbes em sua conferência, realizada após a fala de Mayana.

Além da demonstração da verticalidade e da parcialidade com que as decisões são tomadas no âmbito institucional, o que aconteceu em Salvador coloca em cena a aversão radical com que os lacano-millerianos se posicionam diante do saber científico. Tal postura, entretanto, não é uma particularidade dos psicanalistas na AMP: o próprio Lacan criou o conceito de *discurso da ciência* para se referir à oposição desta em relação à psicanálise — oposição criada com vistas a defendê-la dos ataques que lhe eram dirigidos pelos saberes médico e psiquiátrico, e a marcar a especificidade do saber psicanalítico, voltado às lógicas de conhecimento do inconsciente.

Segundo a explicação dos lacanianos de Escola, a ciência exclui o sujeito e seus desejos da produção do conhecimento, já a psicanálise parte deles na produção do seu saber. Um *membro* da EBP-SP me esclareceu a respeito: “A psicanálise nos ensina que nem sempre o sujeito quer seu próprio bem. Isso é um saber que se tem do inconsciente. A ciência não suporta essa verdade, já que só considera a saúde a partir de um padrão universal e imposto”; com a inflexibilidade de seus códigos e preceitos, “a ciência rejeita ou finge ignorar os desejos”. Um psicanalista argentino, com o qual conversei no congresso da AMP, salientou que o que diferencia ciência e psicanálise é que esta tem a tranquilidade de saber que nunca poderá conhecer tudo sobre o sujeito, e parte da consideração de que sempre haverá coisas que estarão fora da razão, do conhecimento; já a ciência não consegue lidar com

essa *falta*, com essa incompletude, com a possibilidade de que nem tudo pode ser conhecido e entendido. A respeito dessa diferenciação, foi esclarecedor o discurso de um *membro* em sua conferência nas Jornadas da EBP-SP, em 2011:

*Urge que abandonemos nosso conforto iluminista do tudo tem razão; essa luz ficou fraca, está nos deixando na sombra. O Freud explica é do tempo da revelação do saber escondido, fora da consciência, no inconsciente. Hoje já se sabe que há outras razões e implicações, que fogem ao objetivismo da razão. (caderno de campo)*

Ainda segundo ele, na ciência o tempo é cumulativo, um pressuposto é adicionado a outro; a psicanálise está mais próxima do *tempo mítico*, é caracterizada pela retomada contínua, sob perspectivas históricas diferentes, dos mesmos temas fundamentais; e deu um exemplo:

*como a ciência pode explicar um adolescente que entra numa escola matando todo mundo e se suicida no final? Não que a psicanálise possa explicar, mas ela reconhece que cada sujeito é singular e que há mais coisas entre a consciência e a inconsciência do que possa imaginar nossa vã ciência.*

Lévi-Strauss (2012c) intuiu o distanciamento da psicanálise em relação à ciência e sua consequente aproximação com o mito. Segundo ele, o xamanismo e a magia, pautados no mito, readaptam o grupo a problemas pré-definidos. De modo análogo, a psicanálise, apesar de operar com um mito no plano individual, atribui a origem das desordens psíquicas a um número reduzido de situações possíveis, as quais estão vinculadas às primeiras experiências da vida do sujeito, às relações da primeira infância e ao ambiente familiar (2008a); nesse caso também, o enfermo se sentirá liberado de seu infortúnio quando traduzir seus transtornos inexpressáveis ou inconfessáveis nos termos de um mito adequado à sua história particular. A eficácia simbólica consiste nesse processo de interpretação coletiva da experiência individual, que atua através de metáforas e metonímias que articulam os elementos do sistema simbólico no qual as terapêuticas estão inseridas. Desse modo, observa Lévi-Strauss (2012c), a psicanálise, ao transpor sua condição de ciência (e aqui ele parece remeter às diferenciações promovidas por Lacan à psicanálise freudiana), passa a se basear em um corpo de interpretação rígido, fixo, dado *a priori*, tornando-se

*uma espécie de mitologia difusa que embebe a consciência do grupo (fenômeno objetivo que se traduz, no psicólogo, pela tendência subjetiva a estender ao pensamento normal um sistema de interpretações concebido em função do pensamento patológico, e aplicar a fatos de psicologia coletiva um método adaptado unicamente ao estudo do pensamento individual) [...].*

Então — e talvez já seja esse o caso, em alguns países —, o valor do sistema não mais estará baseado em curas reais, de que se beneficiam indivíduos particulares, mas sim no sentimento de segurança infundido no grupo pelo mito fundador da cura e no sistema popular conforme o qual, nessa base, seu universo se verá reconstituído. (Lévi-Strauss, 2012c, p.260-261)

Em 1895, Freud publicou *Projeto para uma psicologia científica*, com a intenção de demonstrar como a psicanálise poderia se enquadrar como ciência natural, apresentando os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, que poderiam ser considerados processos objetivos e livres de contradição. Não só em seus primeiros escritos (como este), mas ao longo de toda a sua obra, ele buscou estabelecer as bases da psicanálise como ciência calcada na observação atenta e imparcial do *aparelho psíquico*, e fez da clínica psicanalítica laboratório e meio de experimentação.

Freud (1992f) considerava que o pensamento científico causou três feridas narcísicas no amor próprio da humanidade: a primeira foi a revolução copernicana, que retirou a Terra do centro do universo; a segunda, a teoria darwinista, que colocou o humano como desdobramento da natureza; e a terceira, foi a psicanálise, com seu conceito de inconsciente, em que “*El yo se siente incómodo, tropieza con límites a su poder en su propia casa, el alma. De pronto afloran pensamientos que no se sabe de dónde vienen; tampoco se puede hacer nada para expulsarlos*” (1992f, p.133). Da maneira como postula, a prova da existência do inconsciente reside na sua capacidade de expressão involuntária (*atos falhos, lapsos, chistes, sonhos, repetição dos sintomas*), só possível de ser interpretada no contexto da *experiência analítica*, sob orientação do *analista*.

Lacan buscou ultrapassar esse viés cientificista de Freud, afirmando a psicanálise como saber não pautado na biologia ou na naturalização das afecções psíquicas e postulando o inconsciente como *estruturado pela linguagem*. Com isso, mostrava desprezo às explicações causais e invariantes:

*o discurso científico e o discurso histérico têm quase a mesma estrutura, o que explica o erro que nos sugere Freud da esperança de uma termodinâmica na qual o inconsciente encontraria, no futuro da ciência, sua explicação póstuma. Pode-se dizer que três quatros de século depois não há o esboço da menor indicação de uma tal promessa.* (Lacan, 1993, p.40)

O distanciamento entre psicanálise e ciência é ainda mais evidente nos conflitos estabelecidos entre a prática psicanalítica e as condutas médicas no âmbito das instituições de saúde mental. Em 1966, Lacan foi convidado para um debate no Collège de Médecine, em Salpêtrière, onde falou sobre o lugar da psicanálise na medicina. Buscando responder às

críticas que alguns médicos faziam, baseados no princípio que a psicanálise era incapaz de apresentar qualquer eficiência de maneira comprovável, Lacan afirmou que o lugar da desta, na medicina,

*atualmente é marginal e, como já escrevi em várias ocasiões, extraterritorial. Ele é marginal por conta da posição da medicina com relação à psicanálise — ela admite-a como uma espécie de ajuda exterior, comparável àquela dos psicólogos e dos outros distintos assistentes terapêuticos. Ele é extraterritorial por conta dos psicanalistas, que provavelmente têm suas razões para querer conservar esta extraterritorialidade.* (Lacan, 2001, p.8)

Lacan dirige sua crítica ao pacto estabelecido entre medicina, ciência, Estado e indústria farmacêutica. Segundo ele, em algum momento da história (entre os séculos XVII e XVIII), os médicos incorporaram métodos que não deviam ser encarados só como consequência da necessidade de desenvolvimento do conhecimento, mas também como consequência de uma clara tendência a se coadunar com as exigências de um mundo em que o saber científico, sob incentivo do Estado, estabelecia como básico e universal o direito de cada cidadão a um ideal de saúde. Via essa padronização do “bem-estar”, a necessidade em se manter saudável imputada aos sujeitos, como servindo de objeto às normas utilitárias de produção, assujeitando-os ao controle do Estado. Ainda salientou que, se a saúde se tornara objeto de uma organização mundial, o médico transformara-se em mero funcionário a serviço de imperativos universais, como o de garantir a produtividade dos sujeitos.

Em sua argumentação contra a psiquiatria, dizia que esta introduzira o cálculo de custos para a definição da estratégia clínica a ser adotada, oferecendo um tratamento que submetia o atendimento *singularizado* a lógicas administrativas, políticas e de gestão securitária determinadas pela confluência de interesses entre laboratório farmacêutico e Estado. Diante desse contexto, afirmou que o conceito de *extraterritorialidade* viria justamente para dar conta dessa incongruência da teoria e da prática psicanalíticas em relação aos saberes médicos e psicológicos. Vale notar que sua apresentação no Collège de Médecine ocorreu em um contexto intelectual francês em que a própria definição de saúde, e consequentemente de doença, tornara-se objeto de problematização para autores como Foucault, Canguilhem, Deleuze e Guattari, um momento fundamental para as reformulações e reformas posteriores no campo da saúde mental.

Mas é a forma como a noção de *extraterritorialidade* da psicanálise no campo psi foi manejada pelos lacanianos de Escola que interessa aqui. Em um Seminário da Diretoria da EBP-SP, em março de 2011, a apresentadora discorreu sobre a posição crítica da psicanálise

em relação à noção de saúde mental, afirmando existir uma “*generalização da saúde*”, sendo tal idealização o mote para o aumento desenfreado da medicalização no campo da saúde mental. O ponto alto do *seminário*, no entanto, ocorreu no debate que se seguiu à sua apresentação. Uma psicanalista, psicóloga de um Caps paulistano, questionou de que maneira poderia não medicar no âmbito psiquiátrico se não há estrutura para tratar individualmente o paciente: “*como não se submeter a práticas generalizantes, a padrões de tratamento, aos remédios, à lógica da produtividade capitalista quando não se tem espaço, tempo e recursos para oferecer um tratamento individualizado?*”. A medicalização, disse ela, não é feita porque se acredita que o *paciente* vai se curar, mas para amenizar o sofrimento de pessoas que não têm condições de se submeter à terapêutica psicanalítica, que “*exige muito tempo e dinheiro*”. Afirmou lidar cotidianamente com *pacientes psicóticos* de baixa renda que precisavam estar aptos, o mais rápido possível, ao convívio social, já que todos os dias deviam ser capazes de voltar para casa, e, portanto, “*se deve proporcionar a essas pessoas um mínimo de tranqüilidade, para o convívio ao menos com seus familiares e cuidadores*”.

Sua questão tinha tom de confrontação com os *membros da Escola*, como se estes estivessem mais voltados a discussões sobre o atendimento clínico particular, *singularizado*, a elucubrações teóricas, do que à realidade. A apresentadora, ignorando as urgências pragmáticas colocadas para debate pela espectadora, limitou-se a responder que “*110% da população de São Paulo toma antidepressivo, há uma generalização da doença. Em vez de uma saúde para todos, devemos buscar o lugar de cada um na doença*”. A psicóloga do Caps demonstrou visivelmente seu descontentamento com a resposta que recebeu. O fato é que ela não estava questionando apenas a apresentadora, mas querendo saber qual a alternativa efetiva que a psicanálise laciana propõe para o atendimento público no campo da saúde mental.

Em outubro de 2013, mais uma vez pude observar a tensão colocada pelos interlocutores diante da necessidade de defesa da condição *extraterritorial* da psicanálise nos contextos institucionais psiquiátricos. Em um *seminário* na EBP-SP, um *membro* da instituição, na época psiquiatra do Hospital das Clínicas, de São Paulo, narrou a sua experiência de atendimento psicanalítico nesse hospital: encaminham-lhe casos em que os tratamentos alopáticos não surtem efeito e os médicos não conseguem entender por quê; muitos psiquiatras não são capazes de identificar que a demanda, em muitos desses casos, não é de *cura*, ao contrário, o que os sujeitos querem é estar *doentes*; e mesmo “*atendendo sujeitos que a medicina é incapaz de tratar*”, obstáculos diários, como as enormes listas de espera, inviabilizam o tratamento psicanalítico.

Sua crítica, como afirmou, não se dirigia tanto ao saber científico em si, mas à forma como é aplicado e imposto à dinâmica de atendimento hospitalar. Falou sobre a exigência, cada vez maior, da publicação de resultados em revistas indexadas, o que faz com que médicos e psicólogos escutem cada vez menos o *paciente* (“*Não há tempo para as queixas do sujeito*”); e que existem departamentos que remuneram ou premiam à parte os autores de artigos científicos que contribuem para manter ou elevar a pontuação de determinada disciplina junto às agências de fomento. Isso resulta em pressão àqueles que querem seguir a abordagem psicanalítica, pois, além da pressão por resultados, exige-se a construção de projetos de pesquisa que incluam instrumentos padronizados, que quantifiquem os diagnósticos e/ou as estratégias terapêuticas, que facilitem a aceitação de artigos nas revistas de alto impacto, ou seja, projetos que elevem a pontuação do departamento para que possa receber mais recursos para suas pesquisas: “*Enfim, são tantas exigências que a escuta atenta às demandas do sujeito acaba não sendo priorizada*”. Ele alertou para os perigos que a lógica da produção científica aplicada à medicina traz, uma vez que é pautada na separação de corpo e sujeito, como defende a indústria farmacêutica, e salientou que

*se o sujeito é levado em consideração, os resultados nunca podem ser padronizados, pois cada um carrega sua singularidade, sua história pessoal. Cabe questionar se a fila cada vez maior para atendimento psicológico ambulatorial justamente não se deve ao fato de os médicos estarem escutando cada vez menos os paciente.* (caderno de campo)

Concluiu sua apresentação incentivando os psicanalistas a resistirem e a se fazerem presentes nesses “*contextos hostis*”, “*em prol da causa analítica*”. Entretanto, no debate que se seguiu, os *membros* se limitaram a repetir as particularidades do saber psicanalítico, da *escuta* do inconsciente, da consideração do sujeito e seus desejos, e o coordenador da mesa fez um comentário que ilustra bem o posicionamento dos psicanalistas no campo da saúde mental:

*Os psicanalistas não devem montar comissões, frentes para ajudar o governo a produzir políticas públicas, pois o governo vai burocratizar, pasteurizar e descaracterizar a psicanálise aí envolvida; esta vai virar uma cartilha, um padrão, um método a ser aplicado. É importante que a psicanálise não se deixe engolir pela burocratização do Estado. O psicanalista só cria confusão na equipe ao tentar impor seu ponto de vista.* (caderno de campo)

Sua colocação aponta que, assim como os médicos, os psicanalistas não estão muito dispostos a diluir imperativos teóricos para viabilizar uma prática de atendimento público

condizente com o contexto das instituições hospitalares — mas foi bem recebida entre os participantes, que demonstraram concordar que aos psicanalistas cabe preservar a essência do atendimento psicanalítico nos âmbitos institucionais de saúde mental. O conceito de *extraterritorialidade* aparece, portanto, como escudo dos lacanianos de Escola contra qualquer diálogo e negociação com outros saberes psi, como explicou um psicanalista ao final da apresentação: “*O psicanalista tem um lugar de exterioridade mesmo. A gente pode participar, mas de modo parcial. Não podemos pertencer a nada, temos que evitar o excesso de inclusão, estamos sempre na borda*”.

Fansten (2006) observa que na psicanálise lacianiana a noção de extraterritorialidade está associada a uma forma de impermeabilizar qualquer tentativa de normatização e regularização externa, um recurso para evitar que seja comparada a outras práticas ou disciplinas. Para Castel (1978), o recurso a essa noção lhe serve, ao mesmo tempo, de escudo contra as críticas que lhe fazem no campo da saúde mental e como mote de julgamento e acusação de outros saberes, como se não fossem capazes de oferecer tratamento tão bom e eficiente quanto ela.

Diante das constantes afirmações de crise na psicanálise, ou de sua derrocada, amplamente difundidas por médicos, neurocientistas, psicólogos comportamentais<sup>108</sup>, a impressão é que os psicanalistas têm, ao mesmo tempo, que afirmar a eficácia de sua prática e defender as particularidades e diferenças de seus métodos, ou seja, têm que mostrá-la, ao mesmo tempo, como e contra a ciência. Nessa perspectiva, o modo de compreensão e atendimento da loucura segue princípios que se coadunam com os da psiquiatria, só que por outros meios.

### **6.2.1 Como ou contra a ciência**

Segundo Stengers (2002), o saber científico se afirma como tal ao prestar-se à experimentação, colocar-se à prova, mesmo que a comprovação ocorra entre os próprios cientistas e colocada em seus próprios termos. A única garantia que os cientistas têm é que suas hipóteses ou resultados podem não ser aceitos por outros cientistas, ou que podem ser refutados futuramente (2006b). Esse é um ponto de distinção entre o saber científico e o

---

<sup>108</sup> Exemplos do embate entre psiquiatras e psicanalistas encontram-se nas publicações *Le livre noir de la psychanalyse*, de 2005, organizada por Meyer (2011), e *La guerre des psys*, de 2006, organizada por Nathan (2006a), que reúnem uma série de psiquiatras, psicólogos comportamentais, filósofos, com artigos veementes contra uma suposta hegemonia da psicanálise da França. Em resposta, Miller e Elisabeth Roudinesco, entre outros, escreveram uma série de artigos, inclusive publicados em jornais franceses de grande circulação, em que defendem a psicanálise contra os ataques proferidos.

psicanalítico: ao menos no campo institucional que observei, a comunidade de interesse preexiste a qualquer proposição, sendo o trabalho produzido pelos *membros* objeto de consenso de toda a *comunidade analítica*. Não há divergências sobre o conteúdo da criação, sobre seus postulados; as divergências referem-se aos autores que citam — isso é o que pode fazer com que uns não concordem com outros, mas a argumentação segue, invariavelmente, a mesma orientação.

Ao afirmar que sua teoria lhes permite encontrar, sempre, uma “razão inconsciente”, a qual é inacessível à racionalidade científica, imunizam seu saber e sua prática contra a refutação. Como não admitem transformações radicais em seus postulados, não são habituados ao debate das críticas que lhes são dirigidas por outros saberes, e evitam discutir aqueles fora de seus próprios termos. Esse último aspecto foi apontado por Popper (1980), que colocou a psicanálise e o marxismo como saberes não científicos nos quais a mudança de perspectiva é impensável justamente por não se submeterem ao “princípio de refutabilidade”. O autor afirma que entre marxistas e psicanalistas, as interpretações sobre um fato são sempre elaboradas de maneira a deixar sua teoria intacta, logicamente irrepreensível, nunca criando novas ideias; e que marxistas e psicanalistas identificam-se com suas próprias hipóteses e morrem com elas, ao contrário dos cientistas, que deixam suas hipóteses morrerem.

Entretanto, há outras instâncias que permitem certas aproximações entre psicanálise lacaniana e ciência. Lacan não se absteve de manter um ideal de *verdade* do inconsciente que só a psicanálise é capaz de acessar; a autoridade sobre o acesso a essa “verdade” está no psicanalista e nos princípios *éticos* que regem sua prática clínica. Como apontam Chertok e Stengers (1993), a “verdade” é relativa à experiência de análise, não pode ser questionada por instâncias externas, por saberes não analíticos, por critérios relativos à cura (uma vez que esta se refere ao campo da ciência, da razão). Tanto psicanalistas e quanto cientistas produzem provas através da indução de experimentações, e as “verdades” criadas nas experiências laboratoriais são do mesmo estatuto que aquelas desveladas pela *experiência analítica*: obedecem à “técnica da verdade demonstrativa” (Stengers, 1997a) que faz sentido dentro da comunidade de interesse, ou entre *analisantes* e adeptos do sistema de significação e explicação psicanalítico.

No caso dos lacanianos de Escola, a particularidade está em se colocarem como testemunhas fiéis de seu saber e de sua prática. Postulam a impossibilidade da assertiva de eficácia da terapêutica por quem não se submete a ela — o que é bem ilustrado nos *casos clínicos, nas apresentações de pacientes e nos testemunhos do passe*. Tudo se passa como se a questão fosse produzir testemunhos/provas que não possam ser desqualificados, já que



reportados à subjetividade e à intimidade, a “verdades” atestadas pela experiência como *analysante*. Apesar de essa postura ser transformada em argumento, que utilizam para reafirmar a distinção da psicanálise em relação à ciência, Stengers (2006b, p.40) problematiza essa mesma argumentação como uma aproximação do saber psicanalítico às “ciências duras”:

L'enfant psychanalytique devrait ainsi se revendiquer comme 'inobservable' à la manière par exemple de l'élément chimique, qui a peu à voir avec les corps, simples ou composés, dont nous observons les propriétés mais procède de l'interprétation théorique de l'ensemble du champ de la chimie analytique.

Quando Lacan propôs o *dispositivo do passe* e a *apresentação de pacientes* como *dispositivos* de comprovação da eficácia de sua terapêutica, tornou sua psicanálise uma prática e uma teoria como qualquer outro saber moderno. Uma vez concebido e identificado, o inconsciente é objetificado, tem suas influências significadas, interpretadas e determinadas, e a razão torna-se sua produtora. Pode-se dizer, então, como Loparic (1991, p.49), que a psicanálise não escapa aos critérios da racionalidade científica na construção de seus postulados. Os psicanalistas reivindicam uma autonomia que entendem que lhes é de direito, e estabelecem, com quem os critica ou se interessa por eles, uma relação de força que busca anular os meios de colocar em questão os “fatos” ou as teorias que produzem.

Ainda assim, Stengers (2002) salienta a complexidade da psicanálise no campo dos saberes modernos: ao mesmo tempo em que ela se aproxima das “ciências duras”, afasta-se delas em relação a outros princípios. A criatividade, por exemplo, é indispensável à construção do conhecimento científico, é inerente às propostas de inovação e pressupõe correr riscos, e, nesse ponto, a prática de curandeiros, xamãs e feiticeiros está mais para o lado da ciência que a psicanálise, porque assim como o químico, o xamã deve estar atento à sobreposição de diversos elementos, às misturas, aos isolamentos, às reações; já o saber psicanalítico não é submetido aos riscos da criação: os psicanalistas, “ils fabriquent seuls les instruments destinés à décrire l'objet et le rendent opaque à tout étranger; ils valident eux-mêmes l'adequation de leur instrument. [...] Ils s'agit d'une pensée sans aucun risque” (Nathan, 2012, p.25). A verdade psicanalítica é uma produção limitada à terapêutica. A ideia de que há descobertas em uma *sessão analítica* pressupõe afecções e verdades que já estão inscritas no sujeito e, portanto, podem ser desveladas; e tal ideia contrapõe-se à de invenção, que cria novas associações para os elementos, novas condições e experiências de humanidade. A “cura” psicanalítica refere-se, então, à reorganização do universo do *analysante* dentro dos

códigos interpretativos fixados pela própria teoria. Nesse sentido, a terapêutica é uma forma de “sugestão” pautada por uma (mito)lógica.

Ao se afirmarem como os detentores do saber sobre o inconsciente, os lacanianos de Escola apenas invertem a supremacia da consciência, da objetividade e da racionalidade, promovida pelo pensamento científico, para a da subjetividade e a da *singularidade*. A psicanálise atua como ciência através dos aparatos demonstrativos das técnicas e eficácias da terapêutica — *apresentações de pacientes, casos clínicos, testemunho do passe*, etc. —, mas, ao mesmo tempo, afasta-se daquela na construção de postulados universalizantes a respeito da “condição humana” pautados nas noções de *complexo de Édipo, castração, falta estrutural, objeto a, pulsão e sujeito desejante*, entre outras.

Stengers (2002) chama de “poder da ficção” o “poder que a linguagem tem de inventar ‘argumentos racionais’ que submetem os fatos, que criam ilusões de necessidade, que produzem a aparente submissão do mundo a definições ‘elaboradas do abstrato’” (2002, p.98), e, nesse aspecto, são inseparáveis ciência e ficção, realidade e criação. A ciência e a psicanálise são sistemas de conhecimento voltados à produção de verdades que não estão presentes em todo e qualquer lugar, e não são acessíveis a quem as queiram; são verdades que só se produzem e só se mostram em contextos determinados, sob certas condições e para pessoas específicas. Os operadores dessas verdades descontínuas são dotados de uma habilidade particular, têm qualificação e técnica próprias, de maneira análoga a profetas, oráculos, feiticeiros, xamãs, santos, curandeiros...

### **6.3 Feitiçaria, Xamanismo, Ciência e Lacanismo**

Joana (EPFCL) afirmou que o saber da psicanálise se produz paulatinamente, nas *sessões de análise*; Ricardo (EPFCL), que “*a castração é o saber que a psicanálise produz*”. Em geral, os interlocutores salientavam que não só a *formação do analista* e a transmissão da psicanálise ocorrem fundamentalmente na *análise*, mas, inclusive, a produção do saber psicanalítico. A *sessão analítica* é entendida como o local de encontro do sujeito com o *estranho* que o habita, o que resulta na produção de saber sobre o inconsciente.

Em *A eficácia simbólica*, Lévi-Strauss (2012a) reproduz dados registrados por etnólogos suecos sobre um ritual dos Cuna, no Panamá, utilizado em partos difíceis. O feiticeiro cuna, ao ser chamado pela parteira para ajudar na realização de um desses partos, narra à parturiente, através de um canto, a jornada de espíritos auxiliares que adentram pela vagina e sobem até o útero para resgatar o feto. Ele canta as dores da paciente através do

relato da saga dos espíritos em busca do espírito que se perdeu, dos obstáculos que encontram no caminho, os inimigos que combatem e como os dominam pela força ou pela astúcia, até culminar na captura do espírito, liberando-a para retornar ao corpo da mulher e levá-la à conclusão do parto. Com isso, Lévi-Strauss encontra uma mesma estrutura terapêutica entre o xamanismo cuna e a psicanálise, estrutura pautada na narração de acontecimentos que, a despeito de serem longínquos, regem os sentimentos do sujeito no presente e precisam de alguma maneira ser significados/verbalizados para o alívio do sofrimento.

Lévi-Strauss coloca que o xamã, assim como o psicanalista, mobiliza uma estrutura simbólica na prática terapêutica a partir de mitos fundamentais, o que atribui sentido aos sintomas apresentados pelo paciente. O xamã tem acesso ao princípio ordenador da experiência coletiva, sendo essa *expertise* fundamental para que possa interferir no infortúnio do sujeito, o que ele faz através da interação com instâncias, elementos e seres que “causam” aquele. Assim, ele cura por meio da *ab-reação*, ou seja, da significação de um estado que se encontrava anteriormente não simbolizado. O psicanalista atua da mesma maneira, mas por meio da interpretação e simbolização da *ab-reação* feita pelo *analista*. Tanto num caso como no outro, a terapêutica consiste na reprodução de um mito, na possibilidade dada ao doente/sujeito de vivenciar a repetição de uma experiência mítica evocada pelo xamã/*analista*. É a crença do mágico, compartilhada com todos que o rodeiam, que garante a eficácia de sua prática, já que põe a serviço da imaginação individual as ideias coletivas:

A crença do mágico e a do público não são duas coisas diferentes; a primeira é o reflexo da segunda, já que a simulação do mágico só é possível em razão da credulidade pública. É essa crença, que o mágico partilha com todos os seus, que faz que nem sua própria prestidigitação, nem seus experimentos frustrados o façam duvidar da magia. Ele tem sempre aquele mínimo de fé que é a crença na magia dos outros, tão logo se torne assistente ou paciente [...] sua crença é sincera na medida em que é a de todo o seu grupo. A magia é acreditada e não percebida. [...] A magia é portanto, em conjunto, o objeto de uma crença *a priori*; trata-se de uma crença coletiva, unânime, e é a natureza dessa crença que faz a magia poder facilmente transpor o abismo que separa seus dados de suas conclusões. (Lévi-Strauss, 2003a, p.131)

Nesse contexto de análise, no clássico *Esboço para uma teoria geral da magia*, Mauss e Hubert (2003) definem a magia como “ambígua e indeterminada”, justamente por ser uma prática e um saber intermediários entre a religião e a ciência. O ritual mágico é produtor por excelência, e pode ser considerado como técnica na qual “se crê ou não se crê” (2003, p.126). A magia tem tal autoridade em relação ao seu saber e à sua prática que o resultado contrário do que se espera não abala a crença de que é depositária: “Mesmo os fatos desfavoráveis voltam-se a seu favor, pois sempre se pensa que são o efeito de uma contra-magia, de faltas

rituais e, em geral, de que as condições necessárias das práticas não foram realizadas” (2003, p.127). Segundo os autores, o ato médico permanece cercado de prescrições religiosas e mágicas, e “é aí que jazem as forças ocultas, os espíritos, e que reina todo um mundo de idéias que faz com que os movimentos, os gestos rituais, sejam reputados detentores de uma eficácia muito especial, diferente de sua eficácia mecânica” (2003, p.57).

Para Nathan (2012), entretanto, crença e eficácia simbólica não são categorias “boas para se pensar” as terapêuticas, sejam as tradicionais e/ou não ocidentais, sejam as produzidas no contexto ocidental. De acordo com o autor, as psicoterapias ocidentais modernas, entre elas a psicanálise, sobrepõem doença e sujeito como se fossem uma coisa só: não há sintoma sem a pessoa nem pessoa sem o sintoma. Já nas terapêuticas não ocidentais, o que se coloca em operação é a disjunção entre doença e pessoa: a doença é resultado da agência de outros seres e deve ser separada do sujeito. Por isso, elas estabelecem uma série de dispositivos de proteção do sujeito contra infortúnios e doenças, como os amuletos, os tabus, as simpatias e mesmo a prece — o autor afirma que “la prière est sans doute le médicament le plus utilisé par le monde” (2012, p.97). Nessa linha, a lógica das terapêuticas tradicionais, pelo fato de considerarem o universo como múltiplo, povoado de seres com as mais diversas formas e agências, não deve ser restringida a uma concepção simplista de crença. Ninguém crê em nada, salienta Nathan, uma vez que a cura é um ato de criação: criação de relações com seres múltiplos que povoam múltiplas dimensões da realidade.

Nessa perspectiva, Nathan e Stengers (2012) consideram um tanto enganadora a afirmação, bastante disseminada, principalmente por psicanalistas, de que a medicina moderna é muito técnica e ignora a escuta do paciente. Os curandeiros tradicionais tampouco escutam o “paciente”: por meio de divinações, criam meios para significar o infortúnio, diferentemente da técnica diagnóstica presente nas terapêuticas ocidentais modernas, que partem da escuta da queixa e da observação do doente para enquadrá-lo em uma patologia. A distinção estaria entre terapêuticas voltadas à divinação e terapêuticas voltadas ao diagnóstico. Este se define como um mecanismo que estabelece os limites de uma afecção dentro de um quadro clínico determinado; aquelas criam, a partir da experiência de cada “paciente”, novas estratégias de reconhecimento e comunicação com outros universos, já que a doença/infortúnio depende dessa criação para sua cura/resolução, o que acaba por estabelecer grupos de pertencimento para o doente: em vez de isolá-lo em si mesmo, restauram suas relações com outros seres/entidades/coisas. As psicoterapias ocidentais se opõem às tradicionais por se pautarem na noção de indivíduo como ser único, responsável por si mesmo, por seus desejos, e que, sozinho (já que nem o psicanalista sabe sobre o seu

inconsciente), deve buscar em si mesmo as soluções e o alívio para os seus sofrimentos. Nathan (2012) aponta que categorias psicopatológicas como histeria e neurose obsessiva são disjuntivas: o modo de relação com os outros é que é considerado a causa do problema, não a solução.

Mas o fato é que Lévi-Strauss (2012a) apontou para isso quando observou que, entre os Cuna, o doente padece de uma desordem considerada efeito de um conflito perpetrado entre integrantes da sociedade dos espíritos e da sociedade cuna. O bom viver resulta do equilíbrio entre elas, de modo que no pensamento cuna a terapêutica trata de uma desordem sociológica provocada pela ambição, malevolência ou rancor dos espíritos: a doença e o sofrimento são, ao mesmo tempo, de caráter social e psicológico (Lévi-Strauss, 2008a) — e entendo que o mesmo acontece com a psicanálise, que concebe o sofrimento psíquico como resultante dos conflitos entre o sujeito e o *Outro*; o inconsciente, inclusive, é colocado como produto da vida social. Entretanto, uma diferença fundamental se estabelece: enquanto no xamanismo o tratamento visa a reconciliação, no plano social/cosmológico, do sujeito com outros seres e entidades, na psicanálise a terapêutica inculca um processo de individuação pelo qual o sujeito é levado a (re)conhecer uma esfera de si anterior às determinações do *Outro*, buscando sua *singularidade* e autonomia ante os *laços sociais*.

Em meu mestrado, constatei que a incorporação da linguagem psicanalítica facilita a constituição da autorreferência do *analisante*, que se acostuma a buscar sua participação nos eventos que lhe acometem — se o indivíduo sofre um acidente que poderia ter evitado, é possível dizer que ele, inconscientemente, conspirou contra si, e ver, nos resultados do acontecimento, os “ganhos secundários” que obtém em favor de seus *sintomas* (Antonio, 2010). Figueira (1981) chama isso de “determinismo da psicanálise”, que visa, por mecanismos próprios de explicação e responsabilização do sujeito, “afugentar” o acaso. É possível fazer uma ponte entre esse “determinismo psicanalítico” e a teoria da causalidade dos infortúnios presente no sistema de bruxaria dos Azande, povo da África Central, conforme observado por Evans-Pritchard (2005). A bruxaria azande serve de explicação não para as causalidades objetivas — estas são óbvias —, mas para um sistema de intencionalidades subjetivas, uma vez que estabelece a explicação para a relação entre um homem e seu infortúnio, e, com isso, compreende um sistema de valores que regulam a conduta humana. Evans-Pritchard mostra que quando um Azande aciona a noção de bruxaria, o que faz é produzir explicações e sentidos que vão ao encontro de cadeias de eventos casuais que ele liga ao destino de uma pessoa: “A crença azande na bruxaria não contradiz absolutamente o

conhecimento empírico de causa e efeito. O mundo dos sentidos é tão real para eles como para nós” (2005, p.55).

A bruxaria azande explica a coincidência espaço-temporal dos fatos que acometem uma pessoa, da mesma forma que o “determinismo psicanalítico lacaniano” atribui ao *sintoma* a recorrência inconsciente de uma pessoa a situações que lhe causam sofrimento. Tanto na psicanálise quanto na bruxaria azande, os fatos não se explicam por si mesmos, só adquirem sentido quando acionados pelo saber que lhes toma em consideração. Conforme o exemplo azande, “A bruxaria não coloca o adultério dentro de um homem; essa ‘bruxaria’ está em você mesmo (você é o responsável)” (2005, p.56).

O inconsciente, da maneira como entendido pelos meus interlocutores, funciona como mecanismo cosmológico que age em ocasiões definidas e submetido a um saber específico. A determinação de que os fatos só podem ser explicados mediante a consideração do inconsciente é efeito de uma produção teórica inculcada como terapêutica — terapêutica que visa estabelecer uma experiência subjetiva particular e específica segundo modelos pré-estabelecidos. Assim, o inconsciente pode ser definido de maneira análoga às determinações invisíveis que atravessam os seres e que cada cultura ou cada grupo social operacionaliza à sua maneira em diferentes rituais de cura: por exemplo, pode-se acreditar que a depressão é uma doença hereditária, um castigo de Deus, a praga de um vizinho, efeito da má alimentação ou questões inconscientes que estão se manifestando. O ponto em questão é: no pensamento psicanalítico só há conteúdo inconsciente *recalcado* provocando sofrimento psíquico se a pessoa confere sentido a esse sistema de explicação e nele acredita, assim como se dá com a noção de castigo da religião cristã, de bruxaria azande e de encosto, no candomblé. Pode-se dizer, então, que o inconsciente psicanalítico existe da forma como psicanalistas e *analisantes* o concebem.

### **6.3.1 Inconsciente como fe(i)tiche**

Temas como ação a distância, agências invisíveis e instâncias de mediação percorrem tanto a magia quanto a ciência. Isolar a noção de crença como aparato exclusivo do campo das religiosidades faz parte do pensamento moderno, que busca separar (purificar) racional/irracional, como se o desígnio de crença fosse, antes de mais nada, a denúncia da superioridade do saber científico sobre os outros. Nesse sentido, a crença constitui aparato conceitual privilegiado para a compreensão da produção de saber na modernidade ocidental.

Por isso, meu objetivo, ao discutir ciência e crença/ficção, não é estabelecer diferenças entre elas, mas identificar os pontos de encontro, as misturas e confluências de uma e outra.

No intuito de pensar o antagonismo entre realidade e ficção, estabelecido pelo pensamento científico com a intenção de atribuir legitimidade à primeira em detrimento da segunda, Latour (2002) criou o neologismo “fe(i)tiche”<sup>109</sup>, que coloca em contraposição ao termo “fetiche”. Este seria uma categoria de acusação elaborada pelo pensamento moderno para denotar o ilusionismo de certos grupos sociais em criar objetos considerados divinos, pois na lógica do cientificismo, se os objetos são produzidos por humanos, como podem ser, ao mesmo tempo, considerados obra divina? Ou, por que os humanos criam fetiches a partir de coisas que são evidentemente feitas por eles próprios? Latour aponta que, seguindo esse argumento, “coisas” fabricadas por físicos também não podem ser consideradas “reais”, caso do átomo, que, assim como o fetiche, é dotado de existência autônoma, e portanto pode ser definido como fe(i)tiche. Fetiches e fe(i)tiches coexistem o tempo todo e em um mesmo espaço, chamado por Stengers (1997b) de “cosmopolítico”, no qual se podem explorar relações simetricamente comparáveis entre coletivos muito distintos entre si, mas só aparentemente irreconciliáveis no plano analítico. Ainda segundo a autora, os “fe(i)tiches experimentais”, aqueles produzidos em laboratório pelos cientistas — que pressupõem sua existência *a priori* da sua observação —, são os fatos fabricados, cuja fabricação visa a “invenção da descoberta” de um ser cuja agencia pode existir de maneira autônoma, independentemente da prática que permite provar sua existência (1997b, p.11).

Para Latour (1994), o pensamento ocidental moderno encontra-se enalacrado em reatualizações constantes de dicotomias que limitam o conhecimento às definições de natural ou cultural, coisa ou representação, objeto ou sujeito, fato ou símbolo, matéria ou ideia, crença ou ciência, ficção ou realidade. Em sua problematização, afirma que, apesar do imperativo desse pensamento dual, os fenômenos e fatos da vida são híbridos, são duas (ou mais) coisas ao mesmo tempo, dizem respeito à natureza, à política, à subjetividade, à arte. É esse caráter híbrido que nos impede de ser, efetivamente, modernos, ou seja, pautados por

---

<sup>109</sup> Segundo Latour (2001, p.365), “El fetichismo es una acusación realizada por un denunciante. Implica que los creyentes no han hecho más que proyectar sus propias creencias y deseos sobre un objeto carente de significado. Por el contrario, los factiches son tipos de acción que no forman parte del juicio conminatorio entre el hecho y la creencia. Este neologismo combina las palabras «hechos» y «fetiches» y deja patente que ambas comparten la característica de denotar un elemento de fabricación. En vez de oponer los hechos a los fetiches, y en vez de denunciar que los hechos son en realidad fetiches, lo que se intenta es tomar en serio el papel de los actores' en todos los tipos de actividades y, de este modo, terminar con la noción de creencia”. Para mim, entretanto, a questão não é acabar com a noção de crença, mas radicalizá-la, ou tomar a sério os elementos que a estruturam e que permitem sua extensão a diferentes regimes de verdade, observando como ela conjuga feito e fetiche.

“grandes divisores”. Nesse aspecto, parafraseando Latour (2002), como falar do saber dos psicanalistas sem enfatizar a crença ou a razão, respeitando, ao mesmo tempo, seus fetiches e seus fatos? Voltamos, portanto, à noção de crença como fundamental no conferimento de eficácia, seja para a ciência, seja para a religião, seja para a magia, seja para psicanálise. Crença entendida, portanto, não no sentido de falta de racionalidade, mas como regime de racionalidade que permite a produção de conhecimento e de técnicas específicos, e que colocam em relação uma multiplicidade de seres, coisas, signos e intencionalidades. Nessa perspectiva, o inconsciente e o nêutron, a partir dos seres e símbolos aos quais se referem, permitem analisar não uma diferença ou oposição entre real e fictício, objetivo e subjetivo, mas o encontro e a mistura entre esses domínios.

A ciência não é tão objetivista-empirista, assim como a ficção não é pura imaginação, ilusão, irracionalidade. A psicanálise, da maneira como apresentada pelos interlocutores, é um saber híbrido, bom para pensar a relativização de definições estanques tanto para a ciência quanto para a crença, porque

On a souvent fait valoir, contre la psychanalyse, qu'elle ne se soumettait pas aux obligations de la preuve, que les cas qu'elle rapportait ne pouvaient en aucune mesure valoir en tant que “témoins fiables” des catégories qu'elle invoque pour les mettre en scène. Dans la mesure où l'inconscient, les conflits intrapsychiques, les résistances se présenteraient en effet comme des faitiches, capables de légitimer la pratique de l'analyse, capables de confiner que les exigences qui pèsent sur le praticien sont bel et bien celles que doit satisfaire celui qui s'adresse à la souffrance psychique, ces critiques sont légitimes. Et dans ce cas, le caractère clos de la communauté analytique la constitue en véritable machine de guerre, non comme une pratique dont les obligations diraient le risque et les valeurs singulières. La psychanalyse, si elle prétend au pouvoir de la preuve, définit alors en effet l'ensemble des humains comme “obligés” par sa pratique: celle-ci concernerait bel et bien “n'importe qui”, puisque n'importe qui devrait chercher la vérité de sa souffrance au lieu de la fuir dans les “rationalisations” multiples qui prévalent, ici comme ailleurs, chez les adeptes non modernes des fétiches comme chez les constructeurs modernes de faitiches. Et l'analyste ou ses représentants seraient alors en mesure de juger n'importe qui selon qu'il est ou non sensible à cette obligation, selon qu'il reconnaît ou non que toutes les manières de s'adresser à sa souffrance et à ses symptômes ne se valent pas entre ses prétentions. [...] Cependant, à la différence des propositions s'adressant aux constructeurs de savoirs qui ont, sur un mode ou sur un autre, à prouver, à créer une différence entre énoncé scientifique et fiction, la question ici porte bel et bien sur les prétentions de la psychanalyse à constituer une pratique “moderne”, axée sur la création d'une telle différence. La proposition écologique, dans ce cas, engage la question des inconnues de la modernité. (Stengers, 1997a, p.116-117)

O problema colocado ao saber produzido pelos psicanalistas está na mistura que eles fazem entre construção e verdade, mistura que é considerada pela racionalidade moderna



como prova de sua não cientificidade. Para os meus interlocutores, entretanto, não há problema na falta de cientificidade, ao contrário, esta falta é um ideal a ser alcançado — e, na tentativa de distanciamento dos parâmetros de racionalidade científica, acabam operando com elementos simbólicos do campo da crença. Ora, o que está sendo discutido aqui é justamente a existência de múltiplos regimes de verdade. O inconsciente é dotado de agência e autonomia tanto quanto certos feitiços, entidades, divindades e mecanismos neuronais. O foco da problematização está, justamente, no modo como os psicanalistas conjugam feitos e fetiches, cientificidade e crença na construção de um estatuto único e diferencial de seu saber e prática terapêutica em relação a outros do campo da saúde mental. Assim, uma tribo africana constrói suas divindades, a ciência cria seus átomos e moléculas, e a psicanálise, seus *objetos*, *pulsões* e o inconsciente. Isso significa que os modernos se concebem, o tempo todo, como manipulados por forças que os superam, “pouco importa se as chamamos divindades, genes, neurônios, economia, sociedade, emoções. Nós nos enganamos talvez sobre a palavra que designaria tais forças, mas não sobre o fato que elas são mais importantes do que nós” (Latour, 2002, p.45).

Neste capítulo, busquei refletir sobre a produção de saber da psicanálise lacaniana efetuada pelas instituições observadas, sem cair na armadilha do pensamento moderno de sempre buscar marcadores de diferença, de sempre opor saber legítimo/científico/comprovável e saber ilegítimo/crença/sem comprovação, divisão analítica que ora exalta o primeiro, ora o segundo. Os lacanianos de Escola alocam a psicanálise como não sendo nem ciência, nem magia, nem religião, nem filosofia. Entretanto, a crítica radical que dirigem aos postulados científicos se contradiz com a categorização de patologias e a comprovação das realidades psicológicas que sua teoria e sua prática terapêutica produzem. A contradição está na afirmação de que seu saber é um regime de verdade não científico, mas que opera nos mesmos termos e bases que a ciência. O que quero com essa problematização é apontar que a psicanálise aparece como um híbrido de xamanismo, magia, ciência, feitiçaria, medicina, religião — todos, domínios de enunciação e produção de verdades. Eis, portanto, o principal objetivo da psicanálise: levar os sujeitos à apreensão da *verdade de si*, acessível apenas pela *experiência analítica* e compreensível apenas no sistema simbólico por esta articulado, o que lhe confere autoridade e eficácia.

No próximo capítulo, mostro de que maneira meus interlocutores criam uma concepção específica de *causa política*, que reitera a tentativa de produção de enunciados hegemônicos para a prática psicanalítica no campo da saúde mental.

## CAPÍTULO 7

### PSICANÁLISE PURA VERSUS PSICANÁLISE APLICADA

“E agora está bastante claro que o perigo mudou. Por exemplo, na Itália, fecharam todos os hospitais para doentes mentais, e há mais clínicas gratuitas, etc. — novos problemas surgiram.”

Michel Foucault

É muito comum encontrar trabalhos que associam psicanálise a despolitização, como se ela fizesse a mediação entre alienação social e busca de soluções privadas, concepção baseada na valorização da esfera individual em detrimento da social (Castel, 1978; Figueira, 1981; Velho, 1986). Voltar a atenção para a “política nativa”, ou para o modo como o termo “política” é mobilizado pelos lacanianos de Escola como categoria que circula e conecta distintos domínios, ampliou meu olhar sobre o objeto e me trouxe novas questões sobre muitas das atitudes naturalizadas por eles. A terapêutica psicanalítica é definida por seus adeptos como experiência que privilegia a liberação do reprimido, a sexualidade, a fala livre. Nessa perspectiva, meus interlocutores estabeleciam relação intrínseca entre revolução política e revolução subjetiva: para além de uma leitura psicanalítica da política, a própria *experiência analítica* é entendida como “política” em si mesma, nos termos de uma *política da enunciação* que resulta na *subversão do sujeito*<sup>110</sup>. Com isso, a problematização está no que entendem como *subversão* e em qual o potencial transformador que estão evocando.

Eles pensavam o termo “política” como operador de assimetria entre a psicanálise e outros saberes psi, entre a psicanálise e a ciência, entre a psicanálise lacianiana e outras abordagens psicanalíticas. Essas redes de assimetria eram significadas como posicionamentos políticos que o psicanalista deve assumir, e que sempre apareciam conjugados à necessidade de distinção, de produção de diferenças e segmentaridades. Nesses termos, a noção de “política” está atrelada à cooptação de adeptos para o que chamam de *causa analítica*, como coloca a psicanalista Maria Teresa Lamberte (1999, p.133): “*Existe uma política da*

---

<sup>110</sup> Segundo Russo (2012), a ideia de que a difusão da “cultura psicanalítica” decorre de uma despolitização dos sujeitos — o que coloca a terapêutica no mesmo patamar de práticas e experiências individualizantes e libertadoras como as drogas, o movimento *New Age* e as mídias de massa —, simplifica e reduz tanto a cultura psi quanto os movimentos de contracultura. Se antes o posicionamento político estava centrado na luta de classes, no final dos anos 1960 a esquerda também se voltou para outras minorias (o louco, o índio, o negro, a mulher, a criança). Esse modo de entender e fazer política articulava a concepção de sujeito “voltado a si mesmo” com uma atitude reflexiva de sua condição social. Em um cenário como o das ditaduras militares, ao menos nos casos brasileiro e argentino, as atitudes cotidianas, as escolhas mais íntimas e as relações sociais corriqueiras tornaram-se palco de militância política, o que favoreceu uma associação da psicanálise com a subversão (Plotkin, 2001; Russo, 2012).

*psicanálise. [...] O coletivo necessário à psicanálise — espaço de interlocução e formalização da clínica de cada analista — só se torna viável a partir de sua própria política*". A retórica da *subversão* remonta ao contexto de surgimento da psicanálise, em que esta era vista como saber e prática que ameaçavam os ideais da burguesia e suas normas e instituições dominantes (família, religião, educação). Na década de 1960, na França, sob forte influência da linha freud-marxista, a proposta de Lacan de desenvolver uma leitura hegeliana da psicanálise, voltada à *subversão do sujeito cartesiano* e contra a psiquiatria tradicional, encontrou seguidores entre os que criticavam o autoritarismo e a hegemonia de certas instituições político-sociais. No Brasil, a influência de psicanalistas lacanianos argentinos promoveu a difusão da psicanálise entre psicólogos que buscavam *formação* alternativa à das sociedades ipeístas, o que fez engrossar o número de adeptos da abordagem de Lacan e deu força ao desenvolvimento de uma perspectiva crítica em relação à neutralidade social e política da psicanálise praticada pelos analistas vinculados à IPA (Russo, 2012). Além disso, foi a partir da postura crítica assumida pelos psicanalistas lacanianos que se fomentou, no país, um discurso contra as ortodoxias médica e psiquiátrica nas instituições asilares de saúde mental, o qual envolveu diretamente muitos deles no processo de desinstitucionalização e na formulação de políticas públicas voltadas ao atendimento alternativo a pacientes/usuários dessas instituições, caso da criação de terapias comunitárias e dos Caps (Figueiredo, 2000).

Mas, embora Lacan tenha alinhavado à sua psicanálise um viés de crítica social, nela a noção de “política” só aparece, de fato, na relação que ele estabeleceu entre “política” e conceitos clínicos, no sentido de que o efeito político da psicanálise depende daquilo que ocorre em uma *sessão de análise* (Checchia, 2012). Castel (1978) aponta uma contradição fundamental entre a afirmação de uma *política da psicanálise* e a exigência *ética* de *neutralidade* do psicanalista na clínica: como uma prática pode ser *política, subversiva*, ao mesmo tempo que *neutra*? O próprio Freud afirmou que quaisquer intenções revolucionárias ou *subversivas* devem ser controladas:

*La educación psicoanalítica asume una responsabilidad que no le han pedido si se propone modelar a sus educandos como rebeldes. Habrá cumplido su cometido si los deja lo más sanos y productivos posibles. En ella misma se contienen bastantes factores revolucionarios para garantizar que no se pondrán luego del lado de la reacción y la opresión. Y aun creo que en ningún sentido son deseables niños revolucionarios. (Freud, 1991a, p.139-140)*

Pode-se entender que Freud define a psicanálise como prática voltada à manutenção do consenso social e à garantia da reprodução das forças de trabalho, portanto à disposição

dos interesses dominantes. Pelo método da *associação-livre*, ou seja, “*falar tudo que lhe vier à cabeça*”, a terapêutica trabalha com o princípio de que, por parte do *analista*, nenhum julgamento/questionamento será atribuído ao que o *analisante* fala na *sessão*. Nela, opera-se com o dualismo interioridade/exterioridade, sendo a primeira uma essência que deve ser buscada, acessada por meio do afastamento das interferências das problemáticas externas/sociais. Ao partir do pressuposto da impossibilidade de cura e transformação social, a psicanálise *neutraliza* tanto o *analista* quanto o *analisante*; e, ao levar este último à observação do social pela ótica individual, ela naturaliza as contradições sociais como problemáticas a ele particulares. Quando se trata do compromisso social da psicanálise, os interlocutores jamais mencionavam a prática da psicanálise em si, mas aquilo que se produz a partir da *experiência analítica* como consequência indireta, ou seja, não há uma psicanálise de esquerda, por exemplo.

Assim, ao centrar o foco nos mecanismos internos à sua prática, pude observar como o termo *política* emerge como categoria mobilizada para conectar clínica, instituição e atuação social. Na clínica, diz respeito à *política do analista*, às ações terapêuticas que ele deve promover em relação ao *analisante*, de acordo com os princípios da *ética da psicanálise*; institucionalmente, refere-se aos modos de organização determinados pelas *Escolas* acerca do processo de agregação de novos *membros*, à atribuição de diferentes titulações, à eleição dos dirigentes e à produção teórica que orienta a prática clínica dos associados; no campo social, refere-se à exigência de que cada *membro* se comprometa com a defesa da psicanálise e contra os avanços das psicoterapias cognitivo-comportamentais e da psiquiatria, vinculadas por eles às neurociências, à indústria farmacêutica e à medicalização das “doenças mentais”.

### **7.1 A Causa Analítica como Causa Política**

Os campos externos e internos à psicanálise são imbricados, pelos lacanianos de Escola, no conceito de *causa analítica*. É por ela, segundo ela e devido a ela que relacionam experiência subjetiva e prática profissional. A *causa analítica* é definida como a *causa do desejo*, e a defesa da “condição desejante” como experiência inescapável à condição humana é significada como motivação política ou, como dizem, “*a política da causa*”. A noção de *causa* refere-se à primeira sensação de prazer/desprazer vivenciada pelo sujeito, no primeiro encontro/afastamento com o corpo (seio) materno, momento em que ele é “*causado pelo desejo*”:

*Em toda política há uma causa a ser sustentada, defendida, causa em nome da qual se fala, se age, se briga, se milita. No que concerne ao ofício do analista, o que é a causa analítica que se encontra no fundamento da política da psicanálise? [...] A causa analítica se fundamenta no postulado de base da psicanálise: o objeto de satisfação primária é perdido e o sujeito passa toda a sua vida buscando reencontrá-lo. Esse objeto é a causa do sujeito: é o objeto que causa seu desejo, mas também sua angústia e seus sintomas. Esse objeto pode ser reencontrado, como diz Freud, mas ao ser reencontrado já é logo perdido, se esvai, escorrega por entre os dedos, por entre as palavras. A psicanálise começa com a descoberta de uma causa inédita para os sintomas: a causa sexual. Escândalo freudiano que se renova todo dia em consultórios de analistas, mas também em hospitais, prontos-socorros e clínicas, quando se permite o discurso analítico, e que os psicólogos e neurologistas não conseguem neutralizar. [...] A psicanálise descobre que o sujeito é o efeito da causa sexual — o sujeito do desejo. [...] sujeito desejante cuja orientação subjetiva é dada pelas coordenadas simbólicas, que são comandadas pelo objeto que escapa justamente a essa determinação significativa. (Quinet, 2009, p.27-28)*

A subjetividade, da forma como coloca a teoria lacaniana, é orientada pelas coordenadas simbólicas do *objeto primordial*, presente por sua ausência, e que, em seus deslocamentos, se faz *significante*; assim, a *causa* é o impossível da satisfação do desejo e a psicanálise, “*a versão militante da causa perdida*” (Quinet, 2009, p.29). A partir disso, exige-se postura crítica e militante dos lacanianos de Escola: o candidato a *membro* deve “*Sentir-se responsável da causa analítica*” (Aflalo, 1992, p.25) e dar provas disso à *comunidade*: “*A decisão da entrada na comunidade analítica de Escola é uma ratificação de uma escolha: trabalhar para a causa analítica e para a manutenção da psicanálise*” (Quinet, 2009, p.24).

Lacan situa a potencialidade subversiva (consequentemente, política) de sua teoria na *ética* terapêutica. Com isso, pretendeu expor o sentido de sua clínica como uma crítica à alienação do “eu” aos ideais de satisfação propiciados pelo sistema capitalista. A *ética da psicanálise*, segundo determina, consiste na desconsideração do ideal de felicidade e na produção terapêutica da concepção de *falta* ou incompletude como condição subjetiva inescapável, e “*Essa política da falta é o que corresponde à ética do desejo. Podemos então dizer: a ética do desejo é a política da falta*” (Quinet, 2009, p.46). Nessa “ontologia política” proposta, a *causa da psicanálise* é a verdade sobre a *castração*, cujo efeito é o *sujeito dividido*, trazido à experiência pelo sofrimento narrado na clínica. O *sujeito causado* pelo desejo, *sujeito desejante*, constitui noção *a priori*, da qual parte a *expertise* terapêutica. Isso mostra que a *causa analítica* encontra-se no fundamento da *política da psicanálise*, como articulação entre o *desejo* e o saber que se produz sobre ele, e que confere sentido à prática terapêutica — uma militância, portanto, em prol dos próprios psicanalistas e de sua *comunidade*. Os interlocutores constantemente destacavam a *política* presente no modo como

a *Escola* organiza a *formação do analista* e a transmissão da psicanálise, no sentido da *transformação* que a *experiência analítica* promove na vida do sujeito. Como me disse Alejandra, psicanalista membro da EOL, “*Imagina uma pessoa que consiga falar, com toda tranquilidade e segurança, ‘Eu sou assim, e pronto! Este é meu sintoma!’ . É muita liberdade e autonomia*”.

O sujeito reflexivo, produto da terapêutica, não toma o sofrimento como uma causa externa a ser extirpada; toma-o como uma parte de si mesmo que desconhecia, e “*se reconhecer no próprio sintoma, entender que ele é parte de você, isso faz uma revolução na cabeça e na vida da pessoa. Essa é a política da psicanálise*”, definiu Alejandra. Nessa *política da psicanálise* destacam-se princípios liberais que atualizam processos de individuação (Simondon, 1992) implicados na terapêutica. Portanto, a *política da psicanálise* não diz respeito apenas ao indivíduo e sua *experiência analítica*; também diz respeito a como essa experiência produz uma visão de mundo e um ethos que a coadunam com o contexto social em que a psicanálise está inserida.

A partir da definição lacaniana de que *a psicanálise é o avesso da civilização* (Lacan, 1992b), a *ética da psicanálise* é colocada *pari passu* com o posicionamento *político*. Tal perspectiva advém da concepção de que a relação entre sociedade e indivíduo é conflitiva e opressora, consequência do *mal-estar* que a vida social imputa aos sujeitos. Como já mencionei, a *Escola* é vista como *refúgio* dos psicanalistas ante o *mal-estar* produzido pela *civilização* e seus imperativos de satisfação. A concepção de *comunidade analítica de Escola* é acionada para transmitir a ideia de um coletivo formado por pessoas subjetivamente organizadas da mesma maneira, que compartilham o mesmo entendimento sobre a vida pessoal e são orientadas pelos mesmos objetivos e ideais sociais. Como colocou Pablo (EOL), “*A Escola deve produzir psicanalistas que não se dobrem às exigências da sociedade capitalista. A Escola é o instrumento político para transmitir a psicanálise lacaniana, fazendo com que ela cumpra a sua função crítica no mundo*”. Com isso, os lacanianos de Escola se colocam como minoria social que precisa estar agregada em associações para a defesa de uma causa específica: a *causa analítica*.

Do seu ponto de vista, não há divisão entre teoria, política e prática clínica. A *política da enunciação* é considerada motor decisivo de ação social, o que os aproxima de uma proposta que Guattari (2010) denominou de “micropolítica dos desejos”<sup>111</sup>. Tanto esse autor quanto os lacanianos consideram o desejo como subversivo e libertador, porque possibilitaria

---

<sup>111</sup> À guisa de curiosidade, Guattari foi psicanalista lacaniano e, inclusive, *membro* da ECF entre os anos 1960 e 1970.

a conexão entre o sujeito e sua singularidade, perspectiva que embasa críticas ao sistema capitalista, ao consumismo, à indústria farmacêutica, à medicina e à racionalidade científica hegemônica. Nessa linha, Guattari estabelece distinção entre os conceitos de “indivíduo” e “subjetividade”. O primeiro seria modelado, padronizado, serializado pelo sistema capitalista; a segunda não seria passível de totalização ou centralização no indivíduo: em constante mutação, está em circulação, é uma entidade social composta por uma série de “agenciamentos” (linguagem, desejos, experiências). O autor afirma que existem dois regimes de vivência individual da subjetividade: “uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, e uma relação de expressão e criação, na qual o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização” (2010, p.42). A “singularização”, segundo a sua proposta, é a defesa do desejo como potência criadora de luta e de resistência a padrões subjetivos produzidos pelo “sistema capitalístico”.

Nessa lógica, o “sistema capitalístico” determina, inclusive, o modo como a medicina, a psiquiatria e a farmacologia criam os padrões de “saúde mental” como modelo ideal de subjetivação que deve ser buscado e seguido por todos, generalizando modos de ser, estar, sentir e se relacionar. Essa noção de singularidade, em distinção à de individualidade, é compartilhada pelos lacanianos de Escola. O *singular de cada um* é concebido como o que escapa, no sujeito, às normas sociais, aos padrões morais, à consciência, à racionalidade, todas estas, instâncias que *recalam* o livre desejar. Levar o sujeito a *não ceder em seu desejo* consiste na proposta *ética* de defesa da sua *singularidade*, e, por mais paradoxal que possa parecer, os interlocutores afirmavam que assumir uma inescapável “condição desejanter” é a principal atitude crítica à alienação capitalista.

Apesar dessa congruência aparente entre o conceito de *política da psicanálise* e o de “micropolíticas do desejo”, eles diferem em um ponto crucial: enquanto para os lacanianos de Escola o desejo só pode ser definido na relação do sujeito consigo mesmo, em seus traumas e conflitos íntimos e pessoais, para Guattari (1985, 2010) ele está associado ao que está “fora” do sujeito estabelecendo múltiplas conexões e devires através de agenciamentos coletivos de enunciação. O sentido de *causalidade* de que falam os primeiros aciona uma militância voltada ao enquadramento de subjetividades orientadas por princípios como *complexo de Édipo* e *falta estrutural*; já para Guattari, o desejo pode ser conectado a uma multiplicidade de agenciamentos políticos, possibilitando, ao sujeito, devires diversos, sem limitações ou “*a priori*” como o “rochedo da castração”.

Nessa perspectiva, Deleuze e Guattari (2006) problematizam o aforismo de Lacan “*Não digo ‘a política é o inconsciente’, mas simplesmente ‘o inconsciente é a política’*”<sup>112</sup>, e chamam a atenção para os sentidos da “politização lacaniana”. Para os autores, essa afirmação é a expressão máxima da pretensão à universalidade dos preceitos psicanalíticos, e legitima a opressão explícita do sujeito através da ligação entre política e inconsciente: “É uma espécie de prestidigitação em que a subversão do Sujeito supostamente dotado de saber torna-se submisso perante uma nova trindade transcendental da Lei, do Significante, da Castração” (2006, p.290). Segundo Lézé (2010), por mais crítica e subversiva que se pretenda, a psicanálise lacaniana resvala no arcaísmo que sustenta sua teoria originária, pautada na castração. E, com isso, a teoria e a prática lacanianas passam de revolucionárias e subversivas a reacionárias e conservadoras, pois produzem regimes de enunciação que impõem, aos sujeitos, a reorganização subjetiva de acordo com seus próprios preceitos.

A ideia de *causa analítica* é, portanto, investida com o sentido de “causa e efeito”: causa do *sintoma*, do sofrimento, do *mal-estar*, resultantes de conteúdos subjetivos e singulares que só a *análise* é capaz de revelar; e tem sentido político de reflexão crítica do social, de “*defesa da psicanálise na pólis*”. Defender a *causa analítica* remete à defesa da distinção dos conceitos psicanalíticos em relação a outros contextos da racionalidade médico-científica: por exemplo, quando *analistas* lacanianos são convocados a dar parecer sobre algum fato, geralmente utilizam linguagem “técnica” específica de seu campo conceitual, e a intenção, com isso, é *causar um furo no saber*, fazer frente à racionalidade hegemônica. A *causa* significada como “política” também é operacionalizada no trabalho de psicanalistas em instituições psiquiátricas, nas quais devem defender e fazer circular a teoria, os pressupostos e os métodos psicanalíticos, bem como a *ética* do tratamento, para toda a equipe de cuidado, e não só entre médicos e pacientes. Mas o fato é que essa *política*, da maneira como mobilizada pela *comunidade analítica*, aparece voltada a uma *causa* própria, ou seja, a crítica não se direciona à hegemonia perpetrada pelo saber psiquiátrico em si mesma, mas a uma hegemonia que não é a psicanalítica e que coloca em risco a autodeterminação e a autoridade profissional dos psicanalistas, como mostro a seguir.

### 7.1.1 “Deixem nossos charlatões em paz”

Viena, 1926: um psicanalista, Theodor Reik, é acusado de charlatanismo por ter violado uma lei austríaca que considera ilegal qualquer tipo de tratamento realizado por não

---

<sup>112</sup> Frase presente no Seminário 14, intitulado A Lógica da Fantasia (1966-1967), ainda não publicado.



médicos. No mesmo ano, Freud publica *A questão da análise leiga*, em que defende a posição de Reik. Freud define “leigo” como “não médico” e, com isso, postula o estatuto diferencial que a psicanálise deve assumir comparativamente a outras profissões, já que a institui como teoria e prática terapêutica não restritas ao saber médico. A partir daí, surge uma série de conflitos e debates internos e externos ao campo psicanalítico, ora em defesa da *análise leiga*, ora condenando-a.

Cada instituição psicanalítica tem autoridade sobre a *formação* e a transmissão da psicanálise, sem submissão a padrões jurídicos, políticos e éticos externos. Ao contrário de certos grupos sociais que se esforçam por ter reconhecidas oficialmente suas práticas, os psicanalistas não demonstram interesse por tal reconhecimento — na verdade, desde Freud eles atuam politicamente para evitar qualquer tentativa de regulamentação de sua profissão por parte do Estado, o que os leva à defesa radical da “distinção” de seu campo teórico e prático<sup>113</sup>.

Para Lézé (2010), a indeterminação dos contornos da profissão de psicanalista é tanta, que é quase impossível enumerar os psicanalistas, a não ser contando-os um por um, pois há os que são filiados a instituições, há os que apenas participam de grupos de estudos informalmente, há os *independentes*, sem falar nos *charlatães*, como os lacanianos de Escola chamam àqueles que oferecem atendimento psicanalítico sem ter feito uma *formação* “adequada”, em uma instituição de psicanálise.

Os interlocutores diziam que, por ser uma *posição subjetiva*, um psicanalista é psicanalista em todos os lugares, em todas as situações e relações; não pode deixar de sê-lo. Com isso, é como se estivessem, paradoxalmente, onipresentes e invisíveis no espaço social: podem estar em toda parte — em escolas, empresas, hospitais, universidades... —, mas não é fácil distingui-los e localizá-los. A orientação epistemológica que fundamenta a prática terapêutica também facilita a circulação de seus preceitos nos diversos departamentos acadêmicos (medicina, psicologia, filosofia, sociologia, antropologia, política, direito, literatura, artes); além disso, cada *sessão*, cada *seminário*, são espaços legítimos para a *transmissão* dos princípios teóricos e terapêuticos da psicanálise. Essa plasticidade da psicanálise contradiz a centralização com que as instituições psicanalíticas são organizadas,

---

<sup>113</sup> Com referência ao contexto brasileiro, o único documento que apresenta caráter oficial normativo sobre a profissão é o Aviso Ministerial n. 257, assinado em 1957 pelo então ministro da Saúde, Maurício de Medeiros, por solicitação de Adelheid Koch, na época presidente da SBPSP. Nele, acolhia-se o exercício de psicanalistas *leigos* desde que fossem formados e credenciados pela IPA. Entretanto, além desse documento não ter força de regulamentação profissional, a partir da década de 1960, o campo psicanalítico sofreu uma série de mudanças, com o surgimento de diversas outras instituições não filiadas à IPA, caso da EBP, e a psicanálise continuou sob regime de exceção.

que submetem a prática clínica e a produção teórica aos desígnios de lideranças constituídas por meio de esquemas hierárquicos que engessam a liberdade criativa dos psicanalistas por elas formados.

Talvez seja essa contradição entre plasticidade e centralização o que favorece o surgimento de ações referentes a políticas públicas no campo da saúde mental, dirigidas à regulamentação da psicanálise, incluindo-a no mesmo patamar de psicoterapias, a despeito da diferença proclamada por seus praticantes. Na França, por exemplo, foi criado, em 2003, um projeto de lei (Emenda Accoyer), de autoria do médico e deputado Bernard Accoyer, com a finalidade de reorganizar o sistema de saúde mental francês a partir de um relatório elaborado pelo psiquiatra Philippe Chéry-Melin, que avaliou o trabalho de diversas áreas (terapia ocupacional, fonoaudiologia, fisioterapia, psicoterapia, psicanálise e terapias religiosas neo-orientais). Sob o argumento de livrar os pacientes de possíveis charlatães, o projeto tirava-lhes a liberdade de escolha quanto à terapêutica que quisessem seguir: no campo da saúde mental, caberia ao psiquiatra a responsabilidade pelo encaminhamento a tratamentos e a terapeutas que julgasse adequados. A proposta obrigava os profissionais a se inscreverem em uma lista, para que pudessem ser contabilizados, avaliados e credenciados, na tentativa de submissão de todas as terapêuticas à medicina<sup>114</sup>.

Representantes das principais instituições psicanalíticas de Paris, como a SPP e a ECF, decidiram boicotar o pedido de alistamento e partir para o ataque público às decisões do Congresso francês, e começaram a publicar artigos em jornais de grande circulação, nos quais denunciavam a hegemonia do saber médico em detrimento da autonomia de cada abordagem terapêutica<sup>115</sup>. Roudinesco descreve o texto “Deixem nossos charlatães em paz”, assinado por vários psicanalistas e intelectuais franceses, em que eles fazem a seguinte reivindicação: “pedimos às ‘autoridades sanitárias’ que façam a gentileza de parar de nos proteger dos charlatães” (*apud* Roudinesco, 2005, p.17). Mas, no caso da psicanálise, em que cada instituição (IPA, AMP, EPFCL, etc.) produz o que entende como “norma” e “desvio” da *formação* e da *prática analítica*, ao que se está referindo como *charlatão*?

Nesse aspecto, as tentativas de regulamentação da psicanálise tramitadas pelo Congresso Nacional brasileiro podem elucidar a argumentação nativa. Entre 1975 e 1980,

---

<sup>114</sup> Para mais informações sobre esse projeto de lei francês, ver Clery-Melin, Kovess e Pascal (2003).

<sup>115</sup> Em 2006, apareceu no Brasil o chamado Ato Médico, projeto de lei bastante similar à Ementa Accoyer, com a proposta de legar aos médicos a autoridade sobre a prescrição de tratamentos como psicologia, fonoaudiologia, fisioterapia e terapia ocupacional, acarretando na perda de autonomia científica dessas diferentes áreas do saber. Em 11 de julho de 2013, a presidente Dilma Rousseff sancionou o projeto de lei, mas com dez importantes vetos referentes a procedimentos técnicos, à responsabilidade pela formulação do diagnóstico e pela prescrição terapêutica restrita aos médicos.

houve a tentativa de aprovar seis projetos de lei que visavam regulamentar a profissão de psicanalista, e todas fracassaram; em 2000 e 2004, outros dois projetos de lei para a regularização da psicanálise como profissão com estatuto legal foram apresentados. Em 2001, surgiu o movimento Articulação das Entidades Psicanalíticas Brasileiras, criado por integrantes de diversas instituições psicanalíticas do país com o intuito de defender a prática psicanalítica contra legislações que, segundo eles, deturpavam o entendimento sobre a terapêutica e buscavam regulamentar seu campo de atuação (Antonio, 2012). O movimento reuniu psicanalistas das abordagens ipeísta e lacaniana, coisa inédita, e foi articulado principalmente contra a bancada de deputados evangélicos, que buscavam a legitimação e a regulamentação de instituições de psicanálise como a Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil (Spob), voltada à *formação* de pastores na prática psicanalítica, e que alegavam ser a maior sociedade psicanalítica da América Latina, com mais de três mil *membros formados* espalhados pelo país<sup>116</sup>.

Os psicanalistas, munidos de argumentação foucaultiana, acusavam a proposta de regulamentação das instituições como tentativa de imposição de uma lógica da “sociedade de controle”, que busca gerenciar tudo e todos sob o pretexto da segurança da população. O que vale ressaltar dessas mobilizações é que o “*engajamento político dos analistas, para o qual todas essas circunstâncias nos convocaram para a tarefa de impedir a regulamentação da profissão de psicanalistas. [...] Não impede que exercícios espúrios e charlatanismos aconteçam*” (Fontenelle e Otero, 2009, p.49). O movimento tinha como objetivo o reconhecimento de que a psicanálise tem sua própria lógica de certificação profissional, como salientou um *membro* da EBP-SP: “*O fazer do psicanalista não pode ser regulamentado por normas ou estatutos elaborados a partir de um [saber] a priori imposto à prática. Na clínica psicanalítica o saber está do lado do inconsciente; como regulamentar a transferência entre analista e analisante?*”. A reivindicação não era para impedir que instituições psicanalíticas evangélicas *formassem* psicanalistas, mas sim evitar qualquer regulamentação da *formação* do *analista* por parte do Estado. O projeto de lei de 2000, da mesma forma que o de 2004, acabou arquivado. Segundo narram Maria Fontenelle e Vânia Otero (2009, p.47), duas psicanalistas que participaram de todo o processo,

*Foi enorme a tarefa de convencer os deputados que os psicanalistas não queriam essa regulamentação ou qualquer outra e os motivos disso. [...] Os deputados, em sua grande maioria, achavam que, se os psicanalistas*

---

<sup>116</sup> Sobre a relação entre psicanálise e religiões pentecostais no Brasil, ver a etnografia de Carvalho (2007).

*queriam evitar essas formações dadas pelos evangélicos, o mais lógico seria realmente regulamentar a profissão.*

A questão colocada pelos deputados aos psicanalistas demonstra o paradoxo que envolve o campo profissional destes últimos: ao mesmo tempo em que buscam evitar qualquer tipo de regulamentação e manter a autonomia sobre o exercício profissional, eles não conseguem definir quais instituições seriam legítimas e quais parâmetros deveriam ser adotados para garantir a “boa formação”. Preferem o risco de ter sua prática desvirtuada por *charlatães* do que submetê-la a normas de regulamentação externas, porque, como explicou o psicanalista Antonio Quinet (2009, p.14),

*O processo de formação analítica, que não deixa de existir, é necessariamente desregulamentado, pois só há formação (Bildung) individual, cuja responsabilidade cabe ao analista, e não tutela por parte de um grupo, Sociedade, Escola ou Estado. Essa formação deve se pautar pela análise do Inconsciente, que é sempre de um sujeito.*

Entretanto, em virtude de sua ancoragem na formação do tipo “iniciático”, a psicanálise, “Ao mesmo tempo externa às instituições estatais, que a toleram, e interna a cada disciplina que a leva em conta, [...] se parece com um saber nômade, indefinível, subversivo, perturbador, sempre acampado na fronteira e incessantemente ameaçado de charlatanismo” (Roudinesco, 2005, p.121). O próprio Freud já havia se manifestado sobre a questão do charlatanismo:

*Permita-me dar à palavra ‘charlatão’ o significado que ela deve ter em vez do significado jurídico. De acordo com a lei, charlatão é qualquer um que trata pacientes sem possuir um diploma oficial que prove que ele é médico. Eu preferiria outra definição: charlatão é todo aquele que efetua um tratamento sem possuir o conhecimento e a capacidade necessários para tanto. Firmando-me nessa definição, aventuro-me a afirmar que — não somente nos países europeus — os médicos formam um contingente preponderante de charlatões na análise. Eles com grande frequência praticam o tratamento analítico sem o terem aprendido e sem compreendê-lo [...] na escola de medicina um médico recebe uma formação que é mais ou menos o oposto do que ele necessitaria como preparo para a psicanálise. (Freud, 1996, p.221-222)*

A história da medicina se confunde com a das marcações contínuas de distinção entre médicos e charlatães, distinção que, apesar de constantemente afirmada por aqueles, não é tão evidente. A referência ao charlatanismo permanece central e não cessa de ser atualizada e divulgada aos pacientes, à imprensa, às políticas públicas (Nathan e Stengers, 2012). Para problematizar esse postulado, Stengers (2012) cita um inquérito de 1784, realizado em Paris

por uma comissão de médicos e pesquisadores nomeados por Louis XVI, em torno do procedimento terapêutico de um médico vienense, Franz Mesmer. Este propunha a cura de doenças pela infusão do doente em uma tina que continha um fluído magnetizado. O fato era intrigante, pois quem quer que se submetesse ao fluído, realmente obtinha a cura, mas não havia explicação “científica” ou comprovação de que ele pudesse surtir tais efeitos. A comissão elaborou dois mecanismos para a submissão da prática à comprovação: em um, sujeitos vendados foram submetidos ao fluído sem saber do que se tratava o experimento; no outro, sujeitos que sabiam se tratar da terapêutica eram imersos em uma tina sem o tal fluído. A conclusão foi que o fluído, sem a intenção de cura, foi impotente, e a intenção de cura, sem o fluído, demonstrou efeitos. Se por um lado, a cura não bastou para levar a técnica do médico vienense aos patamares da ciência moderna, por outro, ao curar sem “explicação”, ou melhor, sem uma explicação de acordo com o regime de verdade reconhecido pela ciência, colocou em dúvida a diferença entre a prática médica e a prática charlatã. Stengers conclui que a medicina carrega a incapacidade de superar, de uma vez por todas, o charlatão e entrar definitivamente no marco da “ciência moderna” justamente por se deparar com incontáveis situações como essa em suas práticas cotidianas, e por isso não pode se colocar totalmente na margem oposta à das “não ciências”.

A significação de “irracionalidade” não pode ser desconsiderada pela medicina porque os efeitos terapêuticos estão sempre sujeitos às crenças e interpretações do paciente na eficácia de cada procedimento. Essa eficácia simbólica, sob o nome de “efeito placebo”, é levada em conta pela indústria farmacêutica em seus testes para “elevar” compostos químicos ao título de remédios. Estes são os compostos que produzem efeitos de cura empiricamente comprováveis; o placebo, apesar de curar, não pode ter seu efeito levado em consideração, pois o paciente estaria influenciado/sugestionado pela crença, ou seja, não é passível de comprovação científica (Pignarre, 2008).

Assim, as relações tecidas entre pacientes, médicos e Estado são atravessadas pela figura do charlatão (Roudinesco, 2005), pois quanto mais o discurso médico-científico busca erradicar as curas tradicionais e suas credices, mais estas são estimuladas a fazer frente, como “alternativa”, às falhas da, e à falta de respostas a certas questões fornecidas pela medicina. Durante séculos, políticas de saúde pública permitiram que esta afirmasse sua superioridade sobre as outras terapêuticas (mágicas, culturais, esotéricas), mas tal afirmação não conseguiu erradicá-las (Foucault, 2011). Tanto há crença na medicina e na psicanálise quanto há aspectos científicos nas experimentações e composições de técnicas e remédios de

curandeiros, xamãs, feiticeros — todos operam, cada um à sua maneira, com sistemas simbólicos na produção da cura.

E qual a relação entre a hegemonia da prática médica e a reivindicação de não regulamentação dos psicanalistas? O que está em questão é o princípio da autonomia em relação aos saberes e à construção de regimes de verdade. A psicanálise, da mesma forma que a medicina, arroga-se o direito de possuir, e manter, mecanismos próprios de legitimação e comprovação de suas práticas, inclusive terapêuticas.

Mas o fato é que os psicanalistas não são completamente independentes do Estado como gostam de afirmar, pois têm direitos e deveres em relação a ele: por exemplo, precisam do Estado para a legitimação de sua prática e atuação nas instituições de saúde mental, através de políticas públicas que contemplem seus postulados, nem que para isso tenham que se conformar a postar-se como uma modalidade de psicoterapia. E é justamente a dependência da aceitação pelo Estado para continuar a existir como ofício terapêutico que sustenta a base do engajamento pretendido pelos interlocutores com a *política da psicanálise*. A *política da psicanálise*, como os interlocutores da pesquisa afirmaram, consiste justamente nessa relação que permite garantir, no mínimo, um posicionamento que coloque o saber psicanalítico com autoridade simétrica à do saber médico no campo da saúde mental.

## 7.2 “O Direito à Psicanálise”

Em novembro de 2013, nas Jornadas da EBP-SP, a discrepância entre o psicanalista limitado à prática clínica privada e aquele que atende em instituições públicas de saúde mental ou via convênios de saúde ficou para mim bastante evidente: uma das psicanalistas que se apresentaram no evento relatou o *caso clínico* de uma *analisante* de 33 anos, moradora de um “*gueto familiar*”, um terreno amplo adquirido pelo pai, em São Paulo, e no qual ela e os irmãos construíram casa. O pai era autoritário e controlador, o que lhe deixou *marcas psíquicas* intransponíveis. A comentadora da *mesa de trabalho*, uma das fundadoras da EBP, disse estar surpresa em saber que existia um “*gueto familiar*” sob o rígido controle da figura paterna “*nos dias de hoje em São Paulo*”. Isadora, que faz atendimento como psicóloga à população de baixa renda em um Caps, na mesma hora comentou comigo: “*Nossa!, em que mundo essa mulher [a comentadora] vive? Vejo isso direto onde eu trabalho. Ela [a apresentadora] deve estar falando de um caso de convênio*”. No intervalo para o almoço, Isadora contou para Cibele sobre a apresentação e o comentário da fundadora da EBP. Ambas destacaram a sua alienação como se não fosse uma surpresa: muitos *membros* estariam

limitados ao atendimento na clínica particular, ouvindo demandas e sofrimentos de pessoas da “*elite paulistana*”, o que os levaria ao desconhecimento da realidade social dos sofrimentos psíquicos com que as duas (Isadora e Cibele) lidam cotidianamente. Isadora argumentou que os sofrimentos não são maiores ou menores nas classes populares e menos favorecidas, mas o contexto onde essas pessoas vivem torna diferente a experiência de sofrimento, “*e um analista deve saber ouvir isso. Imagina se ela [a comentadora] escutasse tudo que eu escuto?! Ia ficar assombrada!*”. Salientou que o psicanalista deve saber *relativizar a escuta*, porque apesar da universalidade do sofrimento psíquico, “*uma mulher, mãe de cinco filhos, que trabalha o dia inteiro e tem que criar suas crianças sozinhas na periferia, e ainda sofre de melancolia, é muito diferente da esposa de um banqueiro que vive nos Jardins*”.

Destaca-se, nessa afirmação, não a diferença na modalidade de sofrimento (a *melancolia* é um infortúnio para a mulher da periferia e para a moradora dos Jardins), mas na *escuta*; o psicanalista, segundo Isadora e Cibele, deve estar atento a isso; a interpretação e, principalmente, o *acolhimento* terapêutico devem ser diferenciados. Ambas também destacaram a distinção entre *caso de convênio* e *atendimento particular*: mesmo com a abertura de certos psicanalistas a atendimentos via convênio com planos de saúde, a visão elitista de muitos deles prejudicaria a *escuta* ou a contextualização do relato de vida do sujeito. O ponto estava na urgência terapêutica da mulher do banqueiro em relação à da mulher da periferia: as duas sofriam, mas a primeira tinha possibilidade de aprofundar sua *análise*, porque o tempo de reflexão e o dinheiro que isso exigiria não eram problemas; a segunda, ao contrário, não teria nem tempo nem dinheiro para investir em uma terapêutica, ainda mais uma terapêutica que não trouxesse algum alívio imediato para o seu sofrimento. Percebe-se que a *direção do tratamento* psicanalítico é relativa ao contexto de atuação: em uma clínica privada, ocorre de uma forma, no atendimento público, de outra.

Mas Cibele chamou a atenção para outro ponto relevante: muitas vezes, a incompatibilidade da psicanálise com outras técnicas envolvidas nos serviços públicos se deve menos à inércia e à alienação dos psicanalistas que à exigência, por parte daqueles e dos próprios cuidadores e familiares dos usuários, de profissionais que classifiquem quem pode circular livremente pelo espaço social, quem deve ser medicado, quem pode ser *responsabilizado* pelos seus atos e quem deve ser definido como sujeito sem direitos plenos: “*as pessoas querem resultado na hora; se não dá um sossega-leão pro paciente, a família acha que você não serve pra nada*”. Vale salientar que Isadora e Cibele, apesar de trabalharem como psicólogas no Caps, também atuavam em clínica particular — e Cibele frequentemente salientava as diferenças e as contradições entre um atendimento e outro,

sempre destacando as dificuldades em se efetivar um atendimento psicanalítico no âmbito do serviço público.

Atualmente, essa diferença de atendimento é bastante discutida, não só no âmbito da EBP, mas no da AMP como um todo, porque, como me disse um psicanalista da EBP-SP, “*torna-se necessário, diríamos, que os analistas despertem de seu sonambulismo, não restringindo o discurso analítico à prática clínica privada e à prática na Escola*”. Sua crítica diz respeito à distinção entre a *psicanálise pura*, referente à clínica particular, e a *psicanálise aplicada*, referente ao atendimento no âmbito das instituições públicas de saúde mental: é como se a terapêutica psicanalítica “de verdade”, a *psicanálise pura*, só pudesse ser efetivada com sujeitos elitizados, diferença importante cujo caráter é velado com uma série de propostas colocadas pela *política da psicanálise*.

Foucault (2011) já salientou o caráter liberal da constituição do modelo clínico na medicina. Esse formato insere definitivamente o cuidado com a saúde em uma troca mercantil: o paciente paga para receber determinado atendimento do médico. Este possui a autoridade para estabelecer qual o tratamento e o valor a ser cobrado por ele. No caso da psicanálise, a questão do pagamento nas *sessões* é um tópico particularmente interessante.

Segundo os interlocutores, a *transferência* pode ser mobilizada em função do pagamento, ou seja, o controle do estabelecimento do *vínculo transferencial* se dá, entre outras coisas, mediante a atribuição do valor dos honorários pelo *analista* e a percepção desse valor pelo *analisante*. O valor da *sessão* e o modo como a cobrança é feita são considerados *questões analíticas, passíveis de serem trabalhadas na análise*. Na conversa com os interlocutores sobre isso, eles diziam que a certos *analistas* é permitido pagar em cheque; outros, só em espécie; uns podem pagar mensalmente; outros, pagam ao final da *sessão*; de uns, o valor cobrado é alto; de outros, é especialmente reduzido. E todos esses critérios são *manejados* pelo *analista* como técnica terapêutica. O valor que o psicanalista atribui ao seu trabalho se dá de maneira subjetiva e “singularizada”: ele é estipulado de acordo com o tempo de profissão e de *analisante* para *analisante*, e depende do *status* conferido ao *analista* em seu círculo social, na mídia, no meio acadêmico; também conta, é claro, a sua qualidade profissional e o número de *pacientes* que possui: “A *questão do dinheiro tem a ver com o valor do seu trabalho. Quem tá começando não pode cobrar caro por um trabalho que ainda não se está completamente seguro do seu valor*”, afirmou um interlocutor. Consequência da



própria *neutralidade do analista e de sua escuta*, o dinheiro perde sua conotação social e econômica para tornar-se *investimento libidinal*<sup>117</sup>.

O *analista* é um “profissional da *escuta*”. Como especialista, e não um comerciante, é um prestador de serviços autônomo, assim como advogados, arquitetos, médicos, consultores financeiros, etc. Como aponta Goffman (1974), a atitude de pôr-se a serviço de outros, nessas profissões, permite a instauração de uma relação social que não é uma simples relação intersubjetiva entre dois sujeitos nem uma relação de comércio entre duas pessoas em função de seu interesse imediato. As profissões liberais tiram boa parte de seu prestígio da impossibilidade — cultivada por seus praticantes — de estabelecer uma medida direta (que corresponderia a um salário) entre o serviço prestado e o trabalho produzido, o qual é considerado qualificado na medida em que é valorizado qualitativamente, valor este que não pode ser mensurável quantitativamente. Isso confunde o custo propriamente econômico da prestação, que se reveste de uma série de elementos simbólicos.

Assim, a psicanálise lacaniana é, por excelência, uma prática liberal, estruturada e estruturante de seus principais pilares (livre arbítrio, *associação-livre*, individualização). A *psicanálise pura*, caracterizada como um serviço personalizado, constitui uma relação social de caráter burguês, uma “mercantilização da relação pessoal de tipo íntimo”, como analisei em trabalho anterior (Antonio, 2010, p.83). Como profissionais liberais, os psicanalistas arrogam-se o direito de prestar serviços a quem pode pagar o valor que eles mesmos atribuem a seu trabalho. E, como em qualquer prática liberal, basta a ausência de dinheiro para custear a *análise* e o acesso à *psicanálise pura* torna-se inviável.

A diferença entre *psicanálise pura* e *psicanálise aplicada*, é radicalizada pelas motivações *políticas* apresentadas pelo casal Miller. Judith, por exemplo, criou um dispositivo institucional para incentivar uma maior “ação político-social” por parte dos *membros* da AMP: em 2003, promoveu o primeiro encontro do Programa Internacional de Pesquisa em Psicanálise Aplicada de Orientação Lacaniana (Pipol), no qual anunciou a criação dos Centros Psicanalíticos de Consulta e Tratamento (CPCTs), a ser implementados junto aos ICFs como “*política de incentivo e fortalecimento do que Lacan definiu como psicanálise aplicada*” (Miller, 2007b). Segundo ela, os CPCTs resultaram da pressão pelo reconhecimento da “*utilidade social da psicanálise*” e pela sua “*democratização*”, e seu objetivo é, a baixo custo ou gratuitamente, “*levar psicanálise para quem nunca a procuraria; a intenção é*

---

<sup>117</sup> Interessante observar como o próprio termo *investimento* é incorporado pela linguagem psicanalítica, que adota a acepção econômica para, em seguida, esvaziar esse sentido e atribuir-lhe significação psíquica e individual.

*popularizar, tornar conhecidos, os efeitos terapêuticos que a psicanálise traz a um curto espaço de tempo*” (2007b). A ideia é mostrar que, além de uma terapêutica de longa duração e elitista, os *membros* também são capazes de oferecer uma “versão” da psicanálise para outros contextos.

Em Buenos Aires, o Psicoanálisis Aplicado a Urgencias Subjetivas de la Actualidad (Pausa), CPCT vinculado à EOL, é bastante conhecido como alternativa de acesso à psicanálise para quem não pode pagar por ela. Tive a oportunidade de conversar com a sua então coordenadora, Pilar, que o descreveu como um espaço de “*atendimento psicanalítico de urgências subjetivas*”, estas entendidas como um “*sofrimento subjetivo crônico*”, com o qual a pessoa não consegue lidar e que atrapalha sua vida e suas relações; e recebe a designação de “*urgência*” porque “*a pessoa precisa trabalhar, estudar, voltar a ter um mínimo de vida*”. O atendimento clínico é individual e tem a duração de, no máximo, quatro meses, depois o sujeito é encaminhado para uma clínica particular para dar continuidade à sua *análise*, se quiser (ou puder). Pilar enfatizou a gratuidade do atendimento no Pausa, o que disponibiliza a psicanálise a qualquer pessoa, e isso, segundo ela, é um grande feito, “*pois sabemos que, principalmente na situação que estamos aqui na Argentina, muitos querem mas poucos são os que podem fazer uma análise, e aqui no Pausa encontram não só atendimento mas uma psicanálise de qualidade, com psicanalistas de primeira linha*”; sublinhou, ainda, que os *analistas* são todos *membros* da EOL e atendem sem remuneração, um “*trabalho voluntário mesmo*”, *em prol da causa analítica*.

Entre os CPCTs existentes no Brasil, um do Rio de Janeiro é peculiar: com o nome de Projeto Digaí-Maré, refere-se à oferta de tratamento psicanalítico no Complexo da Maré. Iniciado em 2005, tem o apoio direto de Judith Miller, é coordenado por *membros* da EBP-RJ e conta com a colaboração de alguns alunos do curso de psicologia da PUC-RJ. O projeto é bastante exaltado no âmbito institucional, já que o consideram expressão do quanto a EBP se preocupa com o contexto social no qual está inserida, e inclusive contou com repercussão na mídia (Miller, 2007a, 2008). Segundo Judith Miller (2007a), com o Digaí-Maré “*Demonstramos que todo cidadão pode exercer seu direito de tomar conhecimento da dimensão do seu inconsciente. Desse modo, ele tem a possibilidade de se aliviar de alguns sofrimentos e de sair do impasse no qual se via acuado*”.

A clínica de psicanálise funciona em Nova Holanda, uma das dezesseis comunidades do Complexo da Maré. Nela são recebidos todos que chegam pedindo atendimento, sejam adultos ou crianças, além de pessoas encaminhadas por escolas, postos de saúde e ONGs. Os atendimentos não são individuais, mas em grupos de quatro pessoas, em *sessões* que duram

em média 40 minutos. Em 2014, doze grupos recebiam atendimento (Grupos do Digai Maré, 2014). De acordo com Andréa Reis e Marcus André Vieira (2014, p.1), o Digai-Maré

*é um projeto de Psicanálise aplicada que se alinha à orientação política da Associação Mundial de Psicanálise. Esta orientação aponta para a ampliação do trabalho na cidade, como também se posiciona de outra maneira com relação a ela. Posição que é encarnada pelo tema proposto por Eric Laurent, o do “Analista Cidadão”, aquele que abandona uma postura separada do mundo e passa a se conectar, como analista, com a cidade, buscando novas formas de tornar a psicanálise sensível às diferentes formas de segregação.*

Em conversa com uma psicanalista ligada à *Escola*, comentamos sobre o projeto na favela da Maré; ela disse ser algo pioneiro, e que só uma *Escola* de psicanálise como a lacanianiana poderia proporcionar essa experiência de extensão da psicanálise “*para contextos nunca antes imaginados*”. Acreditava que o projeto vinha provar que a psicanálise não estabelece diferenças entre pobres e ricos; e afirmou que ela mesma sempre atendeu pessoas de baixa renda, que sabia que “*os sofrimentos existenciais e as angústias dos moradores da favela são os mesmos dos pacientes ricos que passam pela clínica. É claro que a falta de dinheiro é devastadora, mas as pessoas sofrem independentemente da condição financeira*”. Entretanto, colocou que a forma de atendimento psicanalítico nos CPCTs não é a mesma de uma *análise*: “*nesses espaços se propõe uma terapia. Proporcionar ganhos terapêuticos rápidos não se trata de uma análise, que demanda muito mais tempo*”. Ou seja, o que é oferecido aos moradores da favela não é uma *análise*, mas um tratamento diferenciado.

Além disso, um paradoxo na proposta dos CPCTs se presentifica, pois os interlocutores afirmavam, constantemente, a superficialidade das psicoterapias — e dedicavam um bom tempo de nossas conversas a falar justamente das distinções e da superioridade da psicanálise em relação a elas. Consuelo (EOL), por exemplo, falou sobre a distinção entre *análise* e “*ganhos terapêuticos rápidos*”: “*os primeiros meses de uma análise levam, sim, a ganhos terapêuticos importantes, porém, como diz Miller, não somos vendedores de felicidade nem de confiança em si mesmo; os efeitos terapêuticos são secundários, não a finalidade de uma análise*”.

Desse modo, o atendimento psicanalítico colocado à disposição nos CPCTs é uma contravenção à *ética da psicanálise*, e pode ser pensado a partir de duas hipóteses. A primeira é que essa “*filantropia psicanalítica*” se mostra como importante ferramenta manejada pela AMP para equivaler-se às psicoterapias e à indústria farmacêutica, mostrando que seus *membros* também são capazes de oferecer atendimentos de curta duração. Com isso, as

críticas que os psicanalistas dirigem às psicoterapias comportamentais perdem sentido ou podem ser aplicadas a si mesmos, já que também se afirmam capazes de terapêuticas breves e superficiais. A distinção com que costumam se colocar no campo da saúde mental acaba sepultada pela ideia/necessidade de divulgação ampla da psicanálise, que pode ser lida como tentativa de angariar e manter uma fatia do mercado psi, cada vez mais concorrido. A segunda hipótese é que tal contradição deve-se à consideração de que à população de baixa renda são direcionadas técnicas secundárias, inferiores, uma *terapia*. Aqui, a questão da renda, ou da falta dela, torna ainda mais evidente o limite para o engajamento social dos psicanalistas e o elitismo de sua prática terapêutica.

Com os CPCTs, os interlocutores assumiam a distância social entre psicanálise e psicoterapia, e, mais do que isso, ao “*levar psicanálise para quem nunca a procuraria*”, disseminam modelos de subjetivação produzidos pela terapêutica, o que fica evidente em um texto do psicanalista espanhol Manuel Fernández Blanco (2007), *membro* da AMP, sobre o atendimento nos CPCTs, texto que também ilustra a orientação dos profissionais no atendimento clínico, seja o individualizado particular, seja o individualizado “conveniado”, seja o gratuito:

*O discurso atual, mescla de aparente liberalismo e de recusa da castração, ataca a inibição do sujeito com o imperativo: “Você pode!” Ele empuxa ao pior, ao fazer curto-circuito da dimensão do sintoma [...]. Nesse contexto e para lembrar a utilidade pública da psicanálise, as Escolas da Associação Mundial de Psicanálise tiveram a iniciativa da criação e sustentação de Centros Psicanalíticos de Consultas e de Tratamento (CPCT) e de outras instituições de psicanálise aplicada, em diferentes lugares do mundo. Nesses centros gratuitos, tornamos possível o encontro com um analista a todos aqueles que possam beneficiar-se, sem que a dificuldade econômica, ou de outro tipo, faça obstáculo a um tratamento privado. Tal iniciativa supõe defender a psicanálise, em ato, como um direito do cidadão, como uma alternativa ao sofrimento mais íntimo de cada um. Consideramos que o encontro com um analista é algo demasiado precioso para que seja possível apenas para algumas pessoas. [...] Permitir a um sujeito ter a experiência do inconsciente, para encontrar a lógica de suas decisões e de sua posição na vida, é assegurar-lhe a possibilidade de sair da repetição do pior. É para isso que o analista lacaniano é disponível. Ele faz algo raro na sociedade contemporânea: aceita trabalhar gratuitamente. Aceita sair de seu consultório privado para sustentar na cidade, com seu ato, o direito à psicanálise. Essa política se tornou possível pela generosidade de numerosos colegas e pelo apoio recebido de amigos do Campo freudiano e de instituições privadas e públicas. [...] “A utilidade social da escuta”, para retomar a expressão de J.-A. Miller, é hoje mais necessária do que nunca, em uma sociedade onde a resposta tecnocrática ao sofrimento se baseia nos protocolos standardizados que apagam a particularidade do sintoma e sua dimensão individual, condenando cada um à cronicidade. [...] A política da criação dos CPCT é nossa maneira de privilegiar a relação direta com o*

*social a partir da clínica psicanalítica. É um ato político no sentido nobre do termo.* (Blanco, 2007, p.2-5; 7)

Castel (1978) afirma que se há, de fato, uma ação política da psicanálise, ela se encontra na privatização do sujeito, que é levado a interiorizar questões e problemas sociais, e restringe-se a transpor as contradições sociais, sem propor sua problematização ou transformação. Mas isso não é característica apenas da psicanálise. Os saberes psi transpõem a linguagem social para a individual, o que fazem através de um sistema simbólico de interpretação delegado a um especialista (Bastide, 1967). Entretanto, os problemas psicológicos nunca são puramente psicológicos; são também econômicos, sociais, políticos. O ser humano nasce com potencialidades e tendências que podem ser desenvolvidas em diversas direções, de modo que são as relações sociais e os sistemas simbólicos que as informam que tornam patologias as afecções psíquicas, não o indivíduo por si mesmo. O profissional psi é encarregado de procurar a causa e o por que da doença mental, mas são a sociedade e suas instituições dominantes que lhe apresentam os doentes a serem tratados e qual a modalidade de tratamento a ser feito.

Ao mesmo tempo em que a psicanálise tem o mérito de diluir a fronteira entre normal e patológico, ela universaliza a possibilidade/necessidade de submissão a seus postulados terapêuticos, nem que seja sob formas mais sutis, nas clínicas gratuitas de psicoterapia. Não estou dizendo que não é preciso “cuidar” ou fornecer “assistência”, ou que a psicanálise seja melhor ou pior que outras práticas psi. Os sujeitos em sofrimento psíquico demandam e devem receber tratamento para alívio de suas afecções. O ponto em questão é a modalidade de intervenção terapêutica que recebem. Ao mesmo tempo que o sofrimento psíquico é entendido como infelicidade que dificulta a vida do sujeito, também é objetivamente uma construção, produto de um conjunto de processos complexos que não são todos de ordem exclusivamente psicológica.

Os CPCTs podem ser pensados como modalidade psicanalítica que incute concepções como *singularidade*, *responsabilização*, *culpabilidade* e *castração* a um número cada vez maior de pessoas, e, nesse sentido, a *política da psicanálise* é indissociada da produção de modos de subjetivação, já que a *ética* terapêutica se orienta por uma concepção específica de desejo e de sujeito. A lógica da *responsabilização* dos sujeitos pelo seu *sintoma* e pelo alívio de seus sofrimento atrela-se à de *singularidade*, e tais concepções estão presentes no processo de individuação perpetrado pela terapêutica ofertada, seja na clínica privada, seja nos centros públicos de atendimento em saúde mental.

### 7.3 O Analista Cidadão

Eric Laurent publicou, na década de 1990, um texto considerado leitura básica na convocação dos *membros da Escola à militância* em defesa da particularidade do atendimento psicanalítico nas instituições públicas de saúde mental, e nele apareceu, pela primeira vez, o conceito de *analista cidadão*. Entre outras coisas, Laurent chama a atenção para a necessidade de que o psicanalista tome partido contra formas normativas e padronizantes de assistência:

*Os analistas têm que passar da posição de analista como especialista da desidentificação à de analista cidadão. Um analista cidadão no sentido que tem esse termo na teoria moderna da democracia. Os analistas precisam entender que há uma comunidade de interesses entre o discurso analítico e a democracia, mas entendê-lo de verdade! Há que se passar do analista fechado em sua reserva, a um analista que participa; um analista sensível às formas de segregação; um analista capaz de entender qual foi sua função e qual lhe corresponde agora. [...] Pedimos uma rede de assistência em saúde mental que seja democrática e seja capaz de respeitar os direitos de cidadania dos sujeitos que estão nesse campo e nesse marco concreto da saúde mental. Nesse sentido, os analistas, junto com outros, devem incidir nessas questões, tomar partido e, por meio de publicações, por meio de intervenções, manifestar que querem um tipo determinado de saúde mental. Não uma instituição utópica ou um lugar utópico, mas precisamente formas compatíveis com o fato de que, se já não há ideais, só resta o debate democrático. Isso não é o silêncio. O dizer silencioso do analista consiste em contribuir para que, cada vez que se intente erigir um ideal, possa-se denunciar que a promoção de novos ideais não é a única alternativa. Tão pouco se trata de retornar aos valores da família e aos velhos tempos, quando se cria no pai. Ah, que tempos aqueles! Acabaram-se! O único que existe é o tempo do debate democrático, aberto, crítico e sem dinâmica de grupos. E nele os analistas têm que incidir muito ativamente e se não o fazem, ninguém o fará por eles. Precisam ser inventivos e incidir de formas distintas. O analista útil, cidadão, é a favor da existência de um lobby que intervenha no debate democrático. [...] O que têm em comum os psiquiatras, os trabalhadores de saúde mental e os analistas é que sabemos que as democracias e o laço social são coisas muito frágeis, baseadas em um manejo delicado das crenças sociais. As crenças sociais são ficções, mas são ficções que se deve respeitar, que se deve tratar. O que temos em comum é que conhecemos essas ficções. (Laurent, 1999, p.8, 11,13)*

Tal debate por parte dos lacanianos de Escola decorre de um contexto maior: a reforma psiquiátrica brasileira<sup>118</sup>. O movimento pela reforma no modelo de atendimento psiquiátrico insurgiu, a partir da década de 1960, em países como Inglaterra, Itália, França, e a sua intenção era implementar novas políticas públicas de assistência aos pacientes psiquiátricos e tecnologias de cuidado alternativas, com a substituição progressiva do hospital

---

<sup>118</sup> “Está sendo considerada reforma psiquiátrica o processo histórico de formulação crítica e prática que tem como objetivos e estratégias o questionamento e a elaboração de propostas de transformação do modelo clássico e do paradigma da psiquiatria” (Amarante, 1995, p.91).

psiquiátrico por serviços regionalizados. Uma forma de cuidado que diminuísse o sofrimento humano e desenvolvesse autonomia no paciente, no lugar da segregação, da violência e do abandono que caracterizavam os hospitais psiquiátricos, eram aspectos da luta contra a exclusão social associada à doença mental.

O hospital psiquiátrico, como “instituição total”, “local de residência e trabalho onde um grande número de indivíduos com situação semelhante, separados da sociedade mais ampla por considerável período de tempo, levam uma vida fechada e formalmente administrada” (Goffman, 1974, p.11), atuou por muito tempo como modalidade exclusiva de atendimento, impondo separação fundamental entre a loucura (patologia) e a normalidade (saúde mental), dualismo que até hoje orienta os saberes e práticas psi. A própria psiquiatria surgiu com a assertiva de que, em isolamento, a loucura poderia ser apaziguada mediante a submissão a um tratamento moral (Foucault, 2004). A partir da internação, o alienado era dotado de um estatuto médico, como pessoa que dependia de cuidado e assistência; e de um estatuto jurídico duplo, civil e penal, já que considerado incapaz de se responsabilizar por si mesmo, por isso não podendo ser penalmente responsabilizado por seus atos. Sua cidadania, portanto, era suspensa, já que impedido de circular livremente, mantido em isolamento em um estabelecimento específico, sob tutela de um médico, para seu tratamento e controle (Silva, 2005a, 2013).

As propostas críticas de reformulação da estrutura tradicional asilar psiquiátrica se dirigiam principalmente aos efeitos de normalização, que tornavam o louco um sujeito incapaz e tutelado. A mobilização também buscava sensibilizar a sociedade, que deveria aceitá-lo em sua diferença, em vez de exigir que ou se adequasse aos seus padrões de “normalidade” ou se mantivesse isolado e enclausurado em asilos. Com isso, a “cidadania do louco” tornou-se uma das principais reivindicações da reforma (Goldenberg, 1996; Figueiredo, 2000; Tenório, 2000, 2001, 2002).

A política de “setor”, ou setorização do atendimento psiquiátrico, surgiu na França, em 1960, no intento de diluir as instituições psiquiátricas numa rede de assistência mais flexível e descentralizada, conectando de maneira mais direta a psiquiatria à comunidade. No Brasil, a setorização surgiu como desenvolvimento das comunidades terapêuticas, e foi implementada durante as décadas de 1970 e 1980. Segundo Amarante (1998), a partir da setorização da assistência, a noção de território apareceu como elemento organizador das ações de prevenção, tratamento e acompanhamento das doenças mentais, bem como surgiram diversos serviços concebidos para tratar o paciente, agora chamado de usuário, no seu próprio meio social.

Os psicanalistas lacanianos assumiram papel importante na reforma psiquiátrica brasileira, tanto no movimento de contestação da hegemonia do saber médico quanto no auxílio à formulação de novas políticas de assistência. Muitos *membros* da EBP atuaram ativamente na reforma<sup>119</sup>, inspirados na experiência engajada dos colegas da *Escola* italiana, como me disse um *membro* da EBP-SP. Eles se colocavam criticamente em relação à psiquiatrização e à medicalização de distúrbios psíquicos, e chamavam a atenção para a necessidade do envolvimento de todos os atores do campo da saúde mental nas reformulações dos modos de cuidado dos, e de atenção aos usuários:

*A aplicação da psicanálise consistia em interpretar, por meio das “leituras inconscientes”, não apenas os pacientes, mas também a instituição e seus profissionais. A psicanálise comparecia, portanto, para tornar instituições e equipes objeto de interpretação e, como afirma o diretor da primeira comunidade terapêutica do Rio de Janeiro, dr. Oswaldo dos Santos, para assinalar “que os limites entre saúde e enfermidade mental são muito menos nítidos.” A consequência é a de que o psicanalista, que saberia sobre o inconsciente, torna-se o grande modelo identificatório para os demais membros da comunidade terapêutica. (Tenório, 2002, p.29)*

Apesar da sua intervenção ter sido responsável por flexibilizar a autoridade do psiquiatra e estender os poderes de *escuta analítica* a outros atores, eles não deixaram de se remeter a uma modalidade de intervenção que exige uma competência especializada e que tem princípios particulares de atendimento e de interpretação dos distúrbios psíquicos.

A *psicanálise aplicada* nos Caps, como descrevem os lacanianos da AMP, é uma versão reelaborada daquela *manejada* na clínica privada. Os profissionais dos Caps envolvidos no atendimento — ou seja, a equipe composta por enfermeiros, técnicos em enfermagem, assistentes sociais, terapeutas ocupacionais e psicólogos —, são treinados para a *escuta analítica* e para o *manejo* da relação *transferencial* e *contratransferencial* no atendimento ao usuário, mas a autoridade da interpretação e da ação terapêutica permanece nas mãos do psiquiatra-psicanalista, que, nesse contexto, além dos usuários, controla também a subjetividade dos integrantes da equipe.

De acordo com a etnografia realizada por Sartori (2010) em um Caps de Campinas, nele, 60% dos profissionais eram orientados por sua *formação* em psicanálise laciana na condução de seu trabalho. As reuniões da equipe eram chamadas de *supervisão de caso*

---

<sup>119</sup> Campinas e Belo Horizonte são referência, segundo os interlocutores da pesquisa, no que tange às reformulações nos serviços públicos de atendimento psicológico/psiquiátrico no Brasil. Muitos *membros* da EBP-SP se referiam a Campinas como exemplo da conjunção de psicanalistas lacanianos com a reforma psiquiátrica. Em Buenos Aires, muitos *membros* falavam da admiração pela reforma psiquiátrica brasileira e do orgulho de ter colegas da instituição envolvidos no movimento.



*clínico*, e realizadas junto a um *supervisor*, intercaladas entre um *supervisor* fixo e um convidado, conforme o *caso* abordado na reunião. Os *supervisores*, “Em sua maioria, são médicos ou psicólogos, mas necessariamente psicanalistas” (2010, p.69). Nas reuniões, cada integrante da equipe era *escutado* pelo psiquiatra-psicanalista no relato que elaborara sobre um *caso* determinado, no qual misturavam-se a descrição da *história de vida* do usuário e os sentimentos/afecções/emoções/impressões suscitados no profissional ao longo do atendimento; o *supervisor* *pontuava* as interferências que a sua subjetividade implicava à assistência, ou *escuta*, do usuário, e orientava os caminhos a seguir e as ações terapêuticas que deveriam ser efetuadas.

Essa estratégia de cuidado nas unidades públicas de saúde mental faz parte do projeto chamado Clínica Ampliada, do Ministério da Saúde, que considera que não só os médicos são responsáveis pela *escuta*, mas todos os profissionais da equipe de saúde. E

Escutar significa, num primeiro momento, acolher toda queixa ou relato do usuário mesmo quando possa parecer não interessar diretamente para o diagnóstico e tratamento. Mais do que isto, é preciso ajudá-lo a reconstruir (e respeitar) os motivos que ocasionaram o seu adoecimento e as correlações que o usuário estabelece entre o que sente e a vida — as relações com seus convivas e desafetos. Quanto mais a doença for compreendida e correlacionada com a vida, menos chance haverá de se tornar um problema somente do serviço de saúde, mas sim, também, do sujeito doente. É mais fácil, assim, evitar a infantilização e a atitude passiva diante do tratamento. [...] Tanto profissionais quanto usuários, individualmente ou coletivamente, transferem afetos. Um usuário pode associar um profissional com um parente e vice-versa. [...] É necessário aprender a prestar atenção nesses fluxos de afetos para melhor compreender-se e compreender o outro, e poder ajudar a pessoa doente a ganhar mais autonomia e lidar com a doença de modo proveitoso para ela. (Ministério da Saúde, 2007, p.16-18)

Percebe-se a influência de artifícios psicanalíticos na organização concreta das unidades de atendimento, as quais são agenciadas de modo a irradiar essa lógica de atendimento e cuidado. Um desses artifícios, além da ênfase na *escuta* do usuário, é a noção de *responsabilização*, atribuída tanto aos *pacientes* quanto aos integrantes da equipe: estes devem apreender a *responsabilidade* sobre sua própria subjetividade para o sucesso do tratamento.

*Membros* da EBP-SP envolvidos nos debates da reforma psiquiátrica me disseram que a principal motivação *política* no trabalho em serviços públicos voltados à saúde mental consiste em destituir o “*gozo implicado à posição vitimizante*”, presente nos usuários e na equipe de atendimento: “*deve-se responsabilizar a todos pelos ganhos e perdas inerentes a*

*esse tipo de atendimento*”. É só com o envolvimento de toda a instituição com a psicanálise e seus princípios que se pode fazer emergir a autonomia do usuário.

Orientados pela proposição de Lacan referente à *clínica da psicose* — concepção que ele criou em contraposição à preferência de Freud pelo atendimento clínico psicanalítico das *neuroses* —, a *subversão* no atendimento estaria em dar ao usuário o direito à palavra, uma vez que a terapêutica deve partir da estruturação da linguagem, dos encadeamentos significantes e da atribuição de sentido à *fala do psicótico*. Assim, a proposta é introduzir, no lugar da postura distanciada do psiquiatra, a intersubjetividade de todos os trabalhadores da instituição com o usuário. O psicanalista Fuad Kyrillos Neto (2009, p.47) descreve os “*requisitos fundamentais para um tratamento consistente e para uma inclusão efetiva do psicótico*” no campo social:

*Estamos caminhando no sentido de construir o trabalho com psicóticos por intermédio da construção de laço social. Novamente abordamos a questão ética no acolhimento e no tratamento de psicóticos ao reforçarmos a cumplicidade entre o técnico e o usuário, bem como a implicação e a responsabilização do paciente como forma de fazer emergir o sujeito. [...] é fundamental evitarmos um risco permanente de os serviços inspirados na reforma psiquiátrica buscarem a adaptação do paciente ao cotidiano social sem considerar as particularidades do sujeito psicótico. (Kyrillos Neto, 2009, p.47)*

Os interlocutores colocavam que a reforma psiquiátrica induz à confusão entre o “*dotar de cidadania o louco*” e a falta de atendimento clínico: “*Olha, o psiquiatra deve cumprir o seu dever clínico. Ele não nega a clínica psiquiátrica, mas a instituição asilar, assistencialista, paternalista, tutelar, segregadora, torturadora e mortífera. Praticamos a clínica do acolhimento*”, deixou bem claro um *membro* da EBP-SP quando solicitei que explicasse a diferença no atendimento antes e depois da reforma. Segundo ele, antes dos hospitais psiquiátricos, os loucos viviam abandonados nas ruas, e aqueles vieram para isolá-los em um espaço, segregá-los do convívio social; e com a desinstitucionalização, a partir da ideia de inclusão social corre-se o risco de abandoná-los novamente nas ruas, sem o cuidado que lhes é de direito.

Nessa perspectiva, a demanda por incluir socialmente o usuário é vista como noção que deve ser problematizada: ele deve ser advertido de, e assimilar sua condição de desamparo intransponível e incurável, e tal assimilação é a condição para torná-lo *responsável por si mesmo*, livre de qualquer tutela, e levá-lo a não ceder “*à demanda imaginária de cura do sofrimento psíquico; um esquizofrênico não deixa de sê-lo, mas deve*

*aprender a controlar a incidência de surtos e, com isso, tornar-se uma pessoa mais ativa, produtiva, que consiga trabalhar e cuidar de sua vida”.*

Percebe-se que a ideia de *responsabilização*, da maneira como concebida pelos lacanianos de Escola, sofre uma torção de sentido: ao invés de promulgar um sujeito livre, portanto responsável por si, a *ética da psicanálise* concebe que primeiro ele deve ser/tornar-se *responsável* pelos *seus sintomas*, para, depois, aceder à liberdade. Enquanto o louco/paciente/usuário dos serviços de saúde mental não for considerado passível de *responsabilização*, a liberdade lhe será negada, ou vigiada e controlada pelo psicanalista. Silva (2005b) propõe que a responsabilização de atores sociais no cotidiano assistencial, do modo como tematizada pela concepção de “clínica ampliada” ao longo da reforma psiquiátrica, deve ser desnaturalizada e problematizada em suas dimensões psi e terapêutica:

Responsabilidade — termo eminentemente jurídico e administrativo, assim como de cunho fortemente moral — parece ter se tornado uma espécie de palavra de ordem nos espaços assistenciais, acadêmicos e institucionais no campo da saúde mental contemporâneo. [...] Fala-se de uma “tomada de responsabilidade pelo território”, ou da “responsabilidade subjetiva para com a própria condição” e também da “implicação e responsabilização social dos atores”, num convite aos serviços, usuários e profissionais a se responsabilizar pela clientela, por sintomas e atitudes, respectivamente. (Silva, 2005b, p.307)

A ênfase na responsabilidade pode ser justificada, segundo o autor, pela reorganização da relação entre família, unidade de atendimento e Estado, que a assistência nos Caps traz à tona. A internação em hospitais psiquiátricos exigia outra relação de responsabilização, não por parte do usuário ou da família, mas do Estado e do médico psiquiatra, e dos técnicos a ele subordinados, no controle do doente/doença mental. Já nas “novas” modalidades trazidas pela desinstitucionalização e pela criação de hospitais-dia, a relação entre a família e os trabalhadores das unidades de assistência se intensificou, uma vez que dividem os encargos/responsabilidade pelos cuidados e controle do usuário. Com isso, os psiquiatras e o Estado têm sua carga de responsabilização diluída pelas redes/setores de atendimento e pela difusão de técnicas de *escuta* terapêutica entre todos os técnicos envolvidos no cuidado, o que otimiza o atendimento, do ponto de vista dos profissionais psi, e enxuga os gastos e investimentos do Estado em políticas sociais. Assim, a noção de *responsabilização* torna-se importante para a observação da relação estabelecida entre o conjunto dos saberes do campo da saúde mental e sua operacionalização no interior das políticas governamentais.

Vale salientar que não estou colocando em questão os méritos dos profissionais psi para a efetivação dos ganhos que a reforma psiquiátrica trouxe aos usuários e trabalhadores

das instituições de atendimento. No entanto, os psicanalistas lacanianos dirigem suas críticas mais aos excessos da psiquiatria que ao seu modelo de patologização e assistência; inclusive, reafirmam a importância da clínica no interior dos centros públicos de atendimento, mesmo advertidos de que essa modalidade é historicamente construída para o controle do tratamento em enquadramentos fixos e generalizantes:

*Partimos do pressuposto de que excluir a clínica não é só deixar de fora a psicanálise do campo da saúde mental, é também promover a própria exclusão do sujeito, assegurar a dimensão da clínica na prática institucional é sustentar o lugar social do sujeito a partir de sua diferença, e não o universal dos direitos de cidadão. (Monteiro, Cleide, 2012, p.3)*

De acordo com Russo (1997b), há três linhas básicas que orientam os modelos de construção da pessoa no saber psiquiátrico, os quais estão atrelados aos principais âmbitos subjacentes a esse campo disciplinar: a psiquiatria biológica, a psiquiatria “militante” e a psicanálise. Na primeira, voltada ao substrato biológico dos transtornos mentais, a pessoa estaria determinada por sua natureza biológica ou físico-química. Na segunda, que se inspira na reforma psiquiátrica italiana e nos movimentos antipsiquiátricos, propõe-se uma visão política, em referência a um sujeito “cidadão”, isto é, pleno de direitos e responsabilidades, gozando de igualdade e liberdade nas ordens jurídica e política. Na terceira, inspirada na “clínica da psicose” laciana, afirma-se a singularidade da psicose e do psicótico, e atenta-se para a dimensão da diferença e da singularidade, com forte ênfase na concepção moderna de indivíduo.

As três linhas disputam a hegemonia no campo psiquiátrico, e apresentam formas divergentes de conceber o sujeito: a primeira remete ao “sujeito biológico”; a segunda, ao “sujeito cidadão”; e a terceira, ao “sujeito da singularidade”. Em comum, esses “três sujeitos da psiquiatria” colocariam em questão o problema do livre-arbítrio. No caso do “sujeito biológico”, a racionalidade científica busca desvendar os processos mentais da vontade e intencionalidade humanas, a fim de domesticá-las. Para o “sujeito cidadão”, o livre-arbítrio é um ideal a ser conquistado, com base nas noções de autonomia e liberdade. Finalmente, o sujeito da singularidade é responsável pelo questionamento da noção de livre-arbítrio, admitindo a impossibilidade da liberdade absoluta, na medida em que há uma dimensão de si que o constrange, a despeito de sua vontade. No contexto da reforma psiquiátrica, o “sujeito cidadão” e o “sujeito da singularidade” se fundem nas modalidades de atendimento e intervenção clínica. Como aponta Russo (1997b, p.18),

O eu como enigma nada mais é que a contrapartida do sujeito-cidadão. A luta política propriamente dita pode perfeitamente se articular a uma luta política interior, por uma maior liberdade de existência, de comportamento, de escolhas etc. [...] Revolução interior e reforma psiquiátrica se encontram, tendo a psicanálise, senão como fio condutor, pelo menos como possibilidade de costura.

Desse modo, a promoção da cidadania do usuário dos serviços de saúde mental se coaduna com a *responsabilização sobre o próprio sintoma* manejado pela clínica particular.

A *política da enunciação*, afirmada pelos interlocutores como direito de qualquer cidadão, refere-se, nesse quadro, ao encarceramento do sujeito às experiências significadas de acordo com o conceito de *complexo de Édipo*, que produz modalidades de agenciamento “singulares” dentro do padrão psicanalítico de enunciação/significação. A autonomia do sujeito, associada à categoria nativa de *cidadania*, é acompanhada da servidão íntima a ele imputada, ou seja, a emancipação social tem como contrapartida a submissão psíquica aos postulados psicanalíticos.

Na verdade, isso nada mais é do que o deslocamento do poder sobre o usuário/paciente/louco, que antes estava restrito aos hospitais psiquiátricos e aos médicos, e agora deve ser internalizado pelo próprio sujeito, que precisa saber se controlar e se fazer produtivo para ter acesso à liberdade vigiada dos programas assistenciais. Nesse aspecto, o modelo liberal da clínica (Foucault, 2011) aparece intrinsecamente ligado às concepções de *cidadania*, *autonomia*, *singularidade* e *responsabilização* dos usuários. O governo de si (Foucault, 2010c) expõe uma lógica de dominação ainda maior e mais incisiva sobre os pacientes das terapêuticas psi.

Como aponta Foucault (1998), a psicanálise nasceu de um discurso sobre a família operacionalizado para servir aos sistemas disciplinares. Junto com a sexualidade, aquela se situaria como um ponto de articulação entre o poder disciplinar e o biopoder<sup>120</sup>. A experiência da loucura, segundo o autor, é colocada em cena a partir da concepção de sujeito dividido, paradoxal: o sujeito não é “mais o senhor em sua própria casa” (como dizia Freud); na loucura, age como se fosse outro que não ele mesmo; é ele mesmo e outra coisa que não reconhece, “é inocente porque não é aquilo que é, e culpado por ser aquilo que não é. A grande divisão crítica do desatino é agora substituída pela proximidade, sempre perdida e sempre reencontrada, entre o homem e sua verdade” (1998, p.521). É justamente por essa concepção ambígua de pessoa, que contém em si uma alteridade imanente, que se pode pensar

---

<sup>120</sup> Biopoder refere-se a modos de controle de mentes e corpos exercido pelo Estado (por meio de estimativas estatísticas, medições, previsões), com o intuito de controlar as endemias, as taxas de natalidade e mortalidade, a velhice e a improdutividade (enfim, a vida da população) (Foucault, 1998).

a atualização constante de dispositivos de controle, disciplina e governo dos sujeitos voltados à segurança da população (Foucault, 1989, 1993, 2002, 2004, 2008b, 2008c, 2010b, 2010c).

Vale destacar que a terapêutica psicanalítica trabalha com uma noção de pessoa que é bastante característica da tradição cristã: uma pessoa que oscila entre autonomia e culpa, responsabilização e liberdade. Aquela opera, portanto, a partir da construção de uma relação de continuidade entre a concepção de sujeito culpado, *castrado*, dividido, e a do individualismo moderno. No conjunto epistemológico lacaniano, sob a perspectiva de um inconsciente passível de responsabilização, a imagem do indivíduo como pecador-arrepentido/desejoso-*recalcado* determina as produções morais; e uma multiplicidade de modos de ser e de experienciar a própria subjetividade é reduzida a uma sintomatologia psicopatológica. Essa é a crítica de Guattari (1985), para quem a psicanálise construiu uma ideia de sociedade organizada por sujeitos que estão, irreversivelmente, sob o controle da *castração* e da culpabilidade.

A razão deve englobar a desrazão, e dessa forma o conflito deixa de ser articulado a uma ordem exterior ao indivíduo e passa a ser associado à sua interioridade; ele é imanente à sua organização psíquica. Esse parece ser um dos movimentos de redução do social operados não só pela psicanálise, mas por todas as terapêuticas psi. A psicanálise rompe com o caráter absoluto e fixo da dualidade normal-patológico, borra o limite entre uma condição e outra, e, com isso, a longo prazo, a patologia, sempre *latente*, assegura a passagem da repressão à intervenção preventiva. Assim, estabelece-se um paradoxo fundamental no discurso dos lacanianos de Escola sobre o tratamento da loucura: embora sejam críticos da concepção normatizante e universalizante de “saúde mental”, que não leva em conta as *singularidades* de cada sujeito, impõem uma *loucura* de maneira não menos determinista, normativa e genérica: se não existe a “normalidade”, existe a “loucura” em todos — e a *loucura de cada um* só pode ser diagnosticada e apreendida por psicanalistas lacanianos. Com isso, a postura contra conceitos médicos e a centralização do atendimento coaduna-se com a defesa da prática da *escuta singularizada*, que só eles são capazes de entender, avaliar e legitimar.

Ao livrar o paciente das grades do manicômio, a psicanálise lacaniana, por meio de um modelo de encarceramento tão rigoroso quanto o primeiro, propõe encerrá-lo em si mesmo. É como se desviasse o foco do coletivo para a estratificação do *sintoma* como afecção individual, encapsulado no *paciente*: “A psicanálise já não escutaria os sofrimentos, mas os elaboraria, estabelecendo a articulação do que os ordena e regula” (Chertok e Stengers, 1993, p.9).

Sendo a comunidade o novo *locus* da ação terapêutica, progressivamente a psiquiatria ramifica e estende o alcance de suas técnicas de controle para o corpo comunitário. A setorização não redefiniu a psiquiatria, tornou-se instrumento técnico para perpetuar certa estrutura de assistência, e dispositivo que pulveriza, ao invés de eliminar, o poder psiquiátrico por redes múltiplas. Com isso, a autoridade do médico foi/é difundida, de forma renovada, a estratos inéditos, porque a relação *analista-analisante* é estendida e o suporte para a *escuta/significação analítica* é disseminado para outros atores, inclusive para o modo de *escuta* feito pela equipe no atendimento, mas a autoridade do psicanalista continua a mesma.

A psicologização em serviços públicos é questionável porque os sujeitos que os procuram não escolheram essa modalidade de atendimento: buscam assistência para seu sofrimento e encontram uma terapêutica psi que parte de pressupostos como *sujeito desejante* e da realidade da patologia mental como afecção que deve ser gerenciada e controlada, já que impossível de ser curada. Assim, instituição psiquiátrica se ramificou e ganhou outras modalidades de ação, mas não deixou de existir. Da mesma forma que Castel (1978, p.187) observou na França, na década de 1970, “A instituição continua a viver, prolifera ao mesmo tempo que se abranda. O movimento de ‘desinstitucionalização’ opera antes de mais nada na própria instituição, fracionando-a”. Também a hierarquia entre trabalhadores/técnicos e médicos não desapareceu, apenas ganhou outras formas: agora, o técnico que se submete à *análise* com o objetivo de *formação* tem seu trabalho mais valorizado. Nas instituições comandadas por psiquiatras-psicanalistas, estes não comandam como déspotas, à maneira do alienista tradicional: fazem mover todo o dispositivo tendo-os por referência.

Uma das razões para que os psicanalistas ignorem as heranças “genéticas” que mantêm com a psiquiatria se deve à situação social de sua profissão. Atuantes como uma modalidade liberal, apostando na relação privada e *singularizada* travada na clínica, produzem a percepção de que a sua é uma terapêutica privilegiada, comandada por profissionais autônomos e independentes de qualquer controle sócio-político-econômico. Vendo a si mesmos como distintos, acreditam-se outros, melhores que psiquiatras e psicólogos. Se por um lado o hospital psiquiátrico manifestava uma violência brutal e escandalosa, por outro, as unidades de atendimento público de orientação psicanalítica fazem parecer que o controle e a submissão dos usuários não mais se efetiva (Castel, 1978). Porém, ao cultivar a retórica de oposição radical à psiquiatria, os psicanalistas só fazem dissimular as complementaridades entre ela e a psicanálise. Aliás, vale lembrar que esta depende daquela para que continue a ser exercida nas instituições e unidades de saúde mental, já que só psicanalistas que sejam psiquiatras têm autoridade para determinar as ações do tratamento.

A estrutura de dominação e submissão entre médico e paciente permanece, no essencial, intocada. O mérito da psicanálise está, e não se deve minimizar a importância dessa diferença, na passagem da violência física para a violência simbólica e moral:

A dificuldade está em compreender que ao mesmo tempo a relação psicanalítica pode ser “bem melhor” que o cuidado psiquiátrico ao nível deste ou daquele caso em particular, e que a psicanálise pode ser “bem pior” (mais difusa, mais dissimulada, mais eficaz) que a psiquiatria como técnica de controle social. Mas a polêmica entre irmãos inimigos, psiquiatria-psicanálise, foi a árvore que escondeu a floresta dos problemas colocados pela extensão da esfera de influência da ideologia médica em geral. (Castel, 1978, p.167).

A patologização da loucura é uma questão que tanto a psicanálise quanto a psiquiatria ignoram, talvez porque se trate de uma problemática essencialmente social, que exige medidas transformadoras, em vez de reformadoras. O social, na visão dos interlocutores, está englobado pelo individual, e o indivíduo é o seu limite de atuação — e é a partir dessa concepção que eles estabelecem a sua visão crítica da sociedade. Conforme observei ao longo da etnografia, embora eles se afirmassem militantes, destacavam a *política* como categoria voltada ao universo particular de cada sujeito, como se não assumissem qualquer comprometimento com *causas* alheias ao universo da individualidade de cada *analisante*, posto que não parecia lhes interessar os modos como o sujeito atua na sociedade, e sim a forma que esta determina os sofrimentos daquele. Como Plotkin (2001, p.224) observou em relação aos psicanalistas no contexto da mobilização política na Argentina,

If everything is psychological (including membership in a guerrilla organization), and everything can be interpreted psychologically (including the refusal of the Mothers of the Plaza de Mayo to accept the death of their children and therefore to “work through the mourning process”), then are very few incentives left to try to change the world.

Assim, o que o psicanalista lacaniano pode assegurar ao seu *analisante*, inclusive àquele das unidades públicas de atendimento, é que não há *subversão* possível, e talvez seja por isso que a psicanálise tenha sido difundida e amplamente aceita como teoria e prática terapêutica em países diretamente influenciados pelo Estado de direito e pelas lógicas liberais.

O conformismo com que passa a significar sua existência é o pagamento mais alto que um *analisante*, seja da clínica particular, seja da instituição pública, faz à *escuta do analista*. Ao impor o incurável como horizonte terapêutico, a psicanálise lacaniana deixa, para os sujeitos, a *edipianização* como única modalidade possível de existência. Deleuze e Guattari (2010) denunciam esse enquadramento psicanalítico, que limita as possibilidades do sujeito à



negatividade do desejo. Os autores entendem o sujeito como um constante “devir”, ou seja, os afetos são considerados em relações diversas, possibilitando uma multiplicidade de modos de ser/estar. O inconsciente, nessa perspectiva, pode ser pensado como pura intencionalidade, uma potência de múltiplos agenciamentos políticos, econômicos, sociais, artísticos, sem remeter sempre a significações como *resistência, castração, forclusão, psicose ordinária...*

Neste capítulo, busquei compreender a noção de política acionada pelos lacanianos de Escola, intrínseca à sua história institucional, à *formação do analista*, à produção e à transmissão do saber psicanalítico proposto por Lacan. A pesquisa mostrou que, para além de uma leitura psicanalítica da política, a própria psicanálise é pensada como “política”; nos termos nativos, uma *política da enunciação*. Entretanto, tal *enunciação* responde aos enunciados determinados por lideranças institucionais e voltados a uma *causa* própria. A recorrência com que os interlocutores utilizavam a expressão *política da psicanálise* aparece como um chamado à participação em debates sociais, e esta, por sua vez, aparece como tentativa de promoção de uma atitude que não é muito comum ou natural entre eles. No campo da saúde mental, a *ação política* é um meio de transposição da realidade clínica para a social, o que cria uma espécie de discurso crítico às avessas: em vez de estabelecer postura questionadora e transformadora, impõe modelos tão universalizantes e normatizadores quanto qualquer outro saber terapêutico. Se a medicalização pode ser criticada por alienar o sujeito, retirando-lhe toda capacidade de autonomia, a psicanálise propõe alienação ainda mais radical: um sujeito alienado em si mesmo, à sua própria *causa* — e a impossibilidade de sair dessa experiência é considerada, tanto por *analistas* como por *analistas*, como libertadora.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Quando vemos a magia associada ao exercício de certas profissões, como a de médico, de barbeiro, de ferreiro, de pastor, de ator, de coveiro, não há dúvida que os poderes mágicos são atribuídos não a indivíduos, mas a corporações.”

Marcel Mauss

Ao definir a psicanálise como disciplina distinta dos saberes médicos e das ciências humanas, lógica que o levou à criação de instituições autônomas e fora do âmbito das universidades, Freud legou aos seus adeptos uma técnica que só pode ser ensinada e aprendida na/pela *experiência analítica*. A descoberta da vocação, bem como a formação profissional do psicanalista, se dá apenas com a submissão à terapêutica e a incorporação de seu sistema simbólico. Como se forma um psicanalista dentro desses parâmetros específicos e a relação intrínseca que se estabelece entre construção da pessoa e produção de conhecimento na/pela psicanálise foi o que busquei descrever nesta tese.

Na etnografia que realizei em instituições que seguem o modelo de *Escola* de psicanálise criado por Jacques Lacan, foi possível perceber a série de *dispositivos* e categorias mobilizados por psicanalistas lacanianos no que tange aos direcionamentos clínicos transmitidos na *formação analítica* e aos padrões objetivos e subjetivos exigidos para o reconhecimento do título de psicanalista. Seguindo a proposta de realizar uma antropologia da psicanálise, parti de categorias êmicas como *sujeito desejante*, *causa analítica*, *ética do desejo* e *política da psicanálise*, entre outras, para acessar as relações e os sentidos articulados pelos lacanianos de Escola na experiência profissional, na prática clínica e no estatuto da psicanálise no campo da saúde mental.

Por não ser uma profissão “reconhecida” pelo Estado, como são a medicina e a psicologia, o exercício da psicanálise depende mais de uma “iniciação” que de uma “profissionalização”: o candidato deve ser “iniciado” na psicanálise através de uma relação *singular*, pessoal, com outro *analista*. Esse personalismo torna a profissão extremamente centrada no modo de ser do candidato, o qual é transmitido pelo psicanalista responsável por sua *formação* (Russo, 2002). As instituições psicanalíticas surgem como tentativa de *controle* objetivo dessa relação particularista, instituindo aspectos impessoais e burocráticos à profissionalização, mas, ainda assim, a intimidade e o personalismo envolvidos na lógica de transmissão e *formação de analistas* explicam as divergências, dissidências e rupturas naquelas. Nas instituições observadas, o caráter iniciático da *formação* é radicalizado no

modo contraditório com que elas entendem a *seleção de membros*, em que ao mesmo tempo em que afirmam não haver padrões, afirmam critérios como idade, condição financeira, subjetividade, *experiência analítica* adequada, bom relacionamento com elas, *comprometimento* com a *causa*.

Lacan é reconhecido pelas inovações teóricas e práticas que trouxe à psicanálise ao estabelecer interlocução com outros saberes das ciências humanas como a filosofia, a antropologia e a linguística, e destaca-se como o psicanalista que levou às últimas consequências a crítica ao funcionamento das instituições de psicanálise ipeístas. Com sua saída da IPA, criou sua própria *Escola* de psicanálise e normas de regulamentação no que se refere à sua transmissão, à *formação do analista* e aos direcionamentos do tratamento psicanalítico. À “moral burguesa” da IPA, que dizia tê-la desviado dos principais postulados freudianos, buscou contrapor uma *ética da psicanálise*, segundo a qual é dever de todo psicanalista levar o *analisante* a não ceder em seu *desejo*.

Após a morte de Lacan, seu genro e herdeiro, Jacques-Alain Miller, ficou responsável pela organização e publicação da sua obra, e este se coloca como líder do movimento institucional lacaniano, difundindo o modelo *Escola* para diversos países, em uma cruzada colonizadora levada a efeito desde a fundação da AMP, que agrega três *Escolas* na América e cinco na Europa. Mas a liderança de Miller também foi/é responsável por diversos conflitos e fragmentações no movimento lacaniano, e isso se observa na fundação da EPFCL, movimento institucional paralelo resultante de conflitos entre Miller e outras lideranças, o que me permitiu pensá-lo como centro de forças centrípetas e centrífugas dessa abordagem psicanalítica.

Na primeira parte da tese, mostrei, através de uma síntese histórica do movimento institucional psicanalítico, que a IPA, a EFP e, posteriormente, a AMP e a EPFCL, e suas *Escolas* e seções nacionais e estaduais, a despeito das divergências e oposições, obedecem a uma mesma estrutura, calcada na relação mestre/*analista*-discípulo/*analisante*, modalidade hierárquica de produção e transmissão do saber. Tal estrutura é constituída pelo estabelecimento de uma rede tecida sucessivamente a partir de núcleos centrais, estes representados por figuras de autoridade consideradas detentoras do saber/fazer legítimo da psicanálise.

Na experiência institucional da EBP, a figura de líder/mestre encarnada por Miller é replicada e desdobrada nos cargos de presidente, diretor, conselheiro, tanto em âmbito nacional quanto no estadual. Desse modo, a centralidade distribuída a esses líderes, e assumida por cada um deles, impõe códigos pautados em relações de assimetria e hierarquia,

que instituem linhas de segmentaridade concomitantes ao conferimento da autoridade de uns sobre o saber e a prática de outros.

O aparato burocrático mobilizado nas *Escolas* nacionais filiadas à AMP na normatização do processo de admissão de *membros* e na distribuição de titulações diferenciais leva a um jogo de influências constituído por esquemas geracionais pautados na relação travada entre *analista* e *analisante*, que determinam uma linha de transmissão de poder e prestígio que, invariavelmente, produz lideranças, induz a conchavos, rupturas e ao surgimento de outros agrupamentos. A centralização em torno de Miller, a nível mundial, e de outras poucas figuras consideradas notáveis, a nível nacional, não anula a segmentação de lideranças e torna eminente o risco de conflitos e *cisões*, risco que caracteriza a continuidade/transformação do movimento institucional psicanalítico.

A produção intelectual dos lacanianos de Escola e a transmissão da leitura da obra lacaniana, bem como de seus postulados terapêuticos, obedecem ao direcionamento que as autoridades institucionais estabelecem como legítimas. A maneira como se lê Freud é determinada pela leitura que Lacan fez deste, assim como, entre os *membros* da EBP, a obra lacaniana é entendida a partir do modo como Miller apresenta a sua leitura desta. Na produção teórica dos *membros*, há excesso do recurso citacional, o que limita a autoria, a inovação e a criação: aquela não passa da repetição de fórmulas e aforismos ditados por Lacan, Miller e outras lideranças. Esse excesso de citação e a autoria limitada mostram o modo como a hierarquia é conjugada, inclusive na relação entre *membros* e *não membros* estabelecida nos cursos de *formação*, nos *seminários* semanais, nas jornadas, nos congressos e em *dispositivos* como *cartel* e *passee*. Os lacanianos de Escola têm desprezo pelo didatismo, já que o ensino teórico segue o princípio de que o inconsciente é *estruturado como linguagem*, o que caracteriza, para eles, um estilo hermético de produção teórica, que manifestam no uso de figuras de linguagem, metáforas, metonímias, trocadilhos, jogos de palavras e rimas. *Lacanês* é o termo que usam para designar essa espécie de dialeto particular, como uma (auto)problematização do carácter prolixo e litúrgico com que o saber lacaniano é reproduzido por eles, sem qualquer questionamento dos postulados terapêuticos.

Com isso, pode considerar a instituição de psicanálise como *locus* produtor de doutrinação: ela possibilita a construção e o fortalecimento de um sistema retórico operado por seus integrantes de maneira sistemática, com conceitos, sentidos e lógicas internos que conferem reconhecimento mútuo e compartilhamento de sentido e significação à experiência associativa. E é por *comunidade analítica* que os interlocutores nomeiam essa experiência, uma vez que a instituição é pensada como o “*refúgio dos analistas ante o mal-estar da*

*civilização*”, um contexto que reúne pessoas com um mesmo padrão subjetivo construído na/pela *experiência analítica*, construção considerada condição fundamental para a admissão à *comunidade*. O rígido processo de *seleção de membros* mostra que a *Escola* é uma *comunidade* fechada e excludente, o que torna o acesso ao reconhecimento do título de psicanalista algo concernente às relações hierárquicas institucionais.

Na segunda parte da tese, me detive na construção da pessoa operada na/pela terapêutica, a partir da análise dos processos “subjetivos” exigidos para o acesso à *posição de analista*, como definem os interlocutores. Problematizei categorias como *psicose ordinária*, *sujeito desejante*, *falta estrutural*, *singularidade* e *responsabilização*, através das quais foi possível observar como eles concebem a articulação entre teoria e prática, e como tal articulação favorece a construção de realidades psicológicas, assimiladas pelos que estão em *formação* como constituintes da *verdade de si*.

A terapêutica não atribui aos sofrimentos uma causa objetiva ou uma resolução definitiva, mas os articula em um sistema simbólico que remete a origem dos problemas psíquicos a um número de situações possíveis, que reportam às primeiras experiências de vida do sujeito e às suas relações, quando criança, com seu círculo familiar. A eficácia da terapêutica psicanalítica é alocada na apropriação, pelo *analisante*, de um mito (o *complexo de Édipo*) e na adequação deste à sua história particular. Na proposta lacaniana, a “cura” dos *sintomas neuróticos* cede lugar a uma eterna decifração de sentido, e os conflitos e sofrimentos psíquicos, concebidos como imanentes à divisão do sujeito em consciente e inconsciente, são resultantes da vida social.

A *experiência analítica* consiste num *processo de singularização*, no sentido de que cada *analisante* deve ser *responsável* por sua própria loucura e haver-se com ela. A *formação do analista*, da maneira como articulada pelos lacanianos de Escola, possibilita observar o entrelaçar dessas concepções no mecanismo terapêutico, pois para tornar-se psicanalista o candidato deve *responsabilizar-se* não só pelo seu *sintoma* como por sua “profissionalização”. É nesse sentido que a noção de *responsabilização* — mote da *política da psicanálise aplicada* no atendimento clínico gratuito oferecido nos centros públicos de saúde mental —, está atrelada à de *singularidade*, esta referente ao processo de individuação implicado na construção da pessoa na/pela terapêutica.

O *processo de subjetivação* experimentado pelo candidato a psicanalista exige a elaboração de um novo entendimento de si, uma nova concepção entre fenômenos internos e externos, estabelecendo hierarquia entre subjetivo e objetivo, emocional e racional. Com isso, a psicanálise não se distingue das demais práticas psi por estabelecer a “suspensão” da

distinção entre normal e patológico, e sim ao determinar e expandir o patológico como estado de normalidade.

Os lacanianos de Escola seguem os padrões estabelecidos por Lacan, que define que “*o analista se autoriza de si mesmo*” ao fim da análise, quando apreende o *desejo do analista*. Essa proposta radicaliza o princípio de que a *formação do analista* é dependente da submissão à *experiência analítica*. Nessa lógica, todo *analisante* é um *analista* em potencial, e a profissionalização é pensada mais como vocação, que se revela a partir do sacrifício da sua posição de sujeito, do que como técnica profissional adquirida mediante estudo e treinamento.

A *ética da psicanálise* é orientada pela concepção de *sujeito desejante*, e consiste no comprometimento do *analista* em levar o *analisante* a *descobrir* o seu próprio desejo e a impossibilidade de satisfazê-lo. Apesar desse artifício retórico, que visa dotar o *analisante* de *responsabilidade* por sua própria *análise*, a *formação* depende do *manejo clínico* operado pelo psicanalista, que deve levar o sujeito a um novo *posicionamento subjetivo*. Desse modo, a relação *analista-analisante* não foge da hierarquia que caracteriza a de médico-paciente.

O *dispositivo do passe*, criado por Lacan e (re)atualizado pelos lacanianos de Escola, expõe essa contradição entre a posição de “humildade” e a de “autoridade” com que eles significam o acesso ao título de *analista*. De maneira ritualística, a *passagem de analisante a analista* é *testemunhada*, pelo *membro* que ascende a essa *nova posição subjetiva*, através de um relato que cobre todo o seu *percurso analítico* até culminar na revelação do *desejo do analista*. O *testemunho* público expõe a toda a *comunidade* o modelo de subjetivação daquele a quem se reconhece como *analista da Escola*. Assim, se o *analista* é definido como produto da terapêutica, o *testemunho do passe* tem o papel de mostrar a produção da *posição subjetiva* resultante da confluência entre teoria e prática psicanalíticas, e, com isso, a própria construção da pessoa na/pela terapêutica.

Na terceira parte da tese, parti da descrição do processo de *formação do analista*, portanto da construção da pessoa implicada na terapêutica, para chegar ao modo como o saber psicanalítico é produzido e transmitido tanto no âmbito institucional, na relação *analista-analisante*, quanto na própria relação com outros saberes no campo da saúde mental. Para isso, problematizei o estatuto que os interlocutores conferem ao saber psicanalítico através de aproximações e afastamentos com o campo da ciência e com o mito. Os lacanianos de Escola alocam a psicanálise como distinta da ciência, da magia, da religião, da filosofia, mas ela aparece como mistura de todos esses domínios. A crítica radical que dirigem aos postulados científicos se contradiz com a categorização de patologias e a comprovação das realidades psicológicas por meio de conceitos que sua prática terapêutica produz. Desse modo, a

psicanálise lacaniana é boa para pensar a maneira como a crença constitui a ciência, assim como o xamanismo, a feitiçaria e a magia estão pautados em regimes próprios de racionalidade.

Diante da necessidade de defesa de seus postulados e da construção de distinção de seu saber em relação à ciência e aos demais saberes psi, os lacanianos de Escola mobilizam a categoria de “política” como uma militância em causa própria, ou *em prol da causa analítica*, articulando clínica e reflexão crítica, ou *subversão subjetiva* à subversão “política”, e é nesse enlace que está a relação entre construção da pessoa e produção de conhecimento. Eles transformam concepções como *causa analítica* e *sujeito desejante* em fundamento de sua militância política. A *política da psicanálise* concerne à *aplicação* dos postulados psicanalíticos não apenas na clínica particular, mas principalmente no atendimento clínico público, nos centros de assistência de saúde mental. Ainda que o atendimento psicanalítico dispensado à população nesses centros, caso dos Caps, sofra adequações e seja diferenciado daquele dispensado na clínica particular, a *ética da psicanálise* permanece inalterada e é pulverizada para outros atores da equipe de atendimento, que são treinados para a *escuta* do inconsciente. Desse modo, a *política da psicanálise*, da forma como manejada pela *comunidade analítica*, convoca a uma militância crítica não em relação à submissão dos *pacientes/usuários* à autoridade e hegemonia de um saber e uma prática no atendimento aos usuários de serviços públicos de saúde mental, mas a uma autoridade e hegemonia que não é a sua. A mobilização *política* não visa à transformação radical dos modelos de atendimento nos serviços públicos de saúde mental. Ao submeter o louco à *escuta* clínica, buscam incutir noções de *responsabilização* e *cidadania* — que remetem à imbricação entre ideologias liberais e individualistas — como modelo de controle e submissão dos *pacientes/usuários* a um quadro fixo de diagnósticos e tratamentos.

O atendimento psicanalítico colocado à disposição da população nos CPCTs e nos Caps mostrou-se como importante ferramenta manejada pela AMP para equivaler-se às psicoterapias e à indústria farmacêutica, já que apresenta uma proposta de *análise* capaz de oferecer resultados em um curto espaço de tempo. Entretanto, à população de baixa renda são *aplicadas* técnicas psicanalíticas secundárias, ou diferenciadas, enquanto aos indivíduos das camadas médias e altas se reserva a *psicanálise pura*, a *análise* “em profundidade”, de longa duração. Essa distinção entre *pura* e *aplicada* apontou para os limites do engajamento social da psicanálise, ou sua inescapável condição elitista.

A despeito dos ganhos terapêuticos, a “filantropia psicanalítica” praticada pelos lacanianos da AMP limita-se à difusão de uma concepção de pessoa como indivíduo, e coloca

à disposição dos sujeitos um processo de individuação exposto como caminho terapêutico. A vida social é entendida por eles como a principal *causadora* dos sofrimentos psíquicos, e é nesse ponto que relacionam a *ética da psicanálise* à *política da psicanálise*. A oposição entre indivíduo e sociedade, e seus desdobramentos clínicos agenciados a partir de noções como *singularidade e responsabilização* colocam a psicanálise como epifenômeno da ideologia individualista, ao mesmo tempo em que a própria *sessão analítica* torna-se uma máquina produtora de ficção: da pessoa como indivíduo. Nesse aspecto, a psicanálise lacaniana mantém-se conservadora: não propõe grandes transformações sociais, limita sua atuação ao plano do indivíduo, concepção de pessoa da qual parte a terapêutica.

Ao abordar a difusão da sua prática para outros contextos, a universalização/naturalização dos pressupostos psicanalíticos, minha intenção não foi problematizar a psicanálise pelo elitismo de sua prática, mas questionar quais as consequências das concepções de *sujeito desejante* e de inconsciente na direção do tratamento que ela oferece, seja o particular, seja o público institucional. Isso implica considerar, para além dos efeitos clínicos da terapêutica *analítica*, os efeitos de seus impactos sociopolíticos.

Há toda uma “cosmologia ocidental moderna” cujos desdobramentos e influências fazem da concepção de pessoa como “indivíduo desejante” a base da produção de conhecimentos voltados à saúde, à economia, às políticas públicas... Seja na religião, na moral, na economia, na política, as limitações da condição humana são significadas das mais variadas formas: pelo pecado original, pela classe social, pela etnia, pela *castração*. A terapêutica lacaniana, baseada na experiência *singular* como fonte do entrelaçamento entre *verdade* e interioridade, é uma entre várias outras tecnologias de individuação operadas pelas/nas sociedades ocidentais modernas. De minha parte, continuo pensando que há muito mais coisas para “ouvir” do que determina a *escuta* psicanalítica.

A *formação de analistas* exige a conformação do candidato a certos imperativos para garantir a assimilação dos pressupostos psicanalíticos. O que se transmite nas instituições é um saber que deve ser internalizado, subjetivado pelo indivíduo. A *formação* do psicanalista se concretiza mediante a assimilação de uma teoria na atribuição de sentido e significação às próprias experiências subjetivas. Não só a produção de conhecimento, também o aprendizado das habilidades da prática clínica constitui modo de construção da pessoa. O que define o psicanalista são as mudanças no modo de apreensão de si mesmo, dos outros, dos relacionamentos. A subjetividade é o palco onde a formação profissional acontece.

Para finalizar, quero dizer que, hoje, depois de reviver fatos, situações e relações do trabalho de campo, que a escrita da tese possibilita, penso que o fio que minha etnografia



seguiu pode ser sintetizado em uma analogia entre a “profissão de mágico”, conforme a definem Mauss e Hubert (2003, p.77) e a “profissão de psicanalista”: como aquela, esta se dá “por revelação, por consagração e por tradição”. Esses três aspectos marcam formalmente, cada um a seu modo, o reconhecimento de que um sujeito foi devidamente *formado analista* por uma determinada *comunidade analítica*. E assim, da mesma forma que os autores observaram na transmissão dos saberes mágicos, na psicanálise, “embora transferido de pessoa a pessoa, o ensinamento não deixa de implicar a entrada a uma verdadeira sociedade fechada” (2003, p.80).

## REFERÊNCIAS

- ABÉLÈ, Marc. [1995] Pour une anthropologie des institutions. *L'Homme*, Paris, n. 135, p.65-85.
- ABU-LUGHOD, Lila. [2008] *Sentiments voilés*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- AFLALO, Agnès. [1992] Escola: clínica e ensino. In: FORBES, Jorge. (org.) *A escola de Lacan: a formação do psicanalista e a transmissão da psicanálise*. Campinas: Papyrus. p.21-27.
- ALVARENGA, Elisa. [1999] A apresentação de pacientes. *Revista Almanaque On-line*, n. 2, abr. Disponível em: <http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/psicanalise/publicacoes/almanaque2.htm>. Acesso em: 28 mai. 2012.
- AMARANTE, Paulo Duarte de Carvalho. [1995] *Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil*. Rio de Janeiro: SDE/ENSP.
- \_\_\_\_\_. [1998] Asilos, alienados e alienistas: uma pequena história da psiquiatria no Brasil. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Psiquiatria social e reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p.73-84.
- ANTONIO, Maria Carolina A. [2010] *A metonímia do desejo: estudo etnográfico da clínica lacaniana em Londrina-Pr*. 122f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- \_\_\_\_\_. [2012] Reflexão etnográfica sobre formação e regulamentação profissional de psicanalistas. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 28. São Paulo, julho. Disponível em: <http://www.abant.org.br/news/show/id/255>.
- ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. [2014a] *A respeito da AMP » a escola uma*: Disponível em: [http://wapol.org/pt/acercaamp/Template.asp?Archivo=escuela\\_una/preambulo.html](http://wapol.org/pt/acercaamp/Template.asp?Archivo=escuela_una/preambulo.html). Acesso em: 22 fev. 2014.
- \_\_\_\_\_. [2014b] *Declaração*. Disponível em: [http://wapol.org/pt/acercaamp/Template.asp?Archivo=escuela\\_una/preambulo.html](http://wapol.org/pt/acercaamp/Template.asp?Archivo=escuela_una/preambulo.html). Acesso em: 22 fev. 2014.
- AZIZE, Rogerio L. [2010] *A nova ordem cerebral: a concepção de 'pessoa' na difusão neurocientífica*. 281f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BADIOU, Alan. [1994] *Para uma nova teoria do sujeito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- BALAN, Jorge. [1991] *Cuéntame tu vida: una biografía colectiva del psicoanálisis argentino*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- BASTIDE, Roger. [1967] *Sociologia das doenças mentais*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- \_\_\_\_\_. [1974] *Sociologia e psicanálise*. São Paulo: Edusp.
- BATAILLE, George. [2003] *História do olho*. São Paulo: Cosac & Naif.

- BENEDICT, Ruth. [2013] *Padrões de cultura*. Petrópolis: Vozes.
- BENJAMIN, Walter. [1994] O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 7.ed. São Paulo: Brasiliense. p.197-221.
- BEVILAQUA, Ciméia; LEINER, Piero. [2000] Notas sobre a análise antropológica de setores do Estado brasileiro. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 2, p.105-140.
- BIRMAN, Joel. [2001] *Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação*. 3.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BIRMAN, Patrícia. [2008] Favela é comunidade? In: SILVA, Luiz Antônio Machado da. (org.) *Vidas sob o cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Faperj. p.99-114.
- \_\_\_\_\_; DUARTE, Luiz Fernando Dias. [2010] Editorial. *Relig. soc.*, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p.9-12. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S010085872010000200001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010085872010000200001&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 26 dez. 2013.
- BLANCO, Manuel Fernández. [2007] Cidadão-sintoma. Tradução por Maria Angela Maia. *Latusa digital*, v. 4, n. 29, jul., 8p. Disponível em: [http://www.latusa.com.br/pdf\\_latusa\\_digital\\_29\\_a1.pdf](http://www.latusa.com.br/pdf_latusa_digital_29_a1.pdf). Acesso em: 30 nov. 2013.
- BOGOCHVOL, Ariel. [2008] *Ariel Bogochvol demite-se do conselho da EBP*. Postado por Ipla-Psicanálise Lacaniana em 01/06/2008. (Depoimento de Ariel Bogochvol relatando os acontecimentos que o levaram a pedir demissão do Conselho da Escola Brasileira de Psicanálise). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FJr5n4g2GxE>. Acesso em: 2 mai. 2011.
- \_\_\_\_\_. [2014] *Um caso de transexualismo: um ensaio de psicanálise aplicada*. Disponível em: [http://www.ipla.com.br/estudos/trabalhos/um-caso-detransexualismo.html?searched=caso+cl%C3%ADnico&advsearch=oneword&highlight=ajaxSearch\\_highlight+ajaxSearch\\_highlight1+ajaxSearch\\_highlight2](http://www.ipla.com.br/estudos/trabalhos/um-caso-detransexualismo.html?searched=caso+cl%C3%ADnico&advsearch=oneword&highlight=ajaxSearch_highlight+ajaxSearch_highlight1+ajaxSearch_highlight2). Acesso em: 12 jan. 2014.
- BONET, Octavio A. R. [2003] *Os médicos da pessoa: um estudo comparativo sobre a construção de uma identidade profissional*. 363f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BORCH-JACOBSEN, Mikkel. [2011] Lacan ventríloquo. In: MEYER, Catherine. (org.) *O livro negro da psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. p.217-224.
- BOURDIEU, Pierre. [2008] A linguagem autorizada: as condições sociais da eficácia do discurso ritual. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. 2.ed. São Paulo: Edusp. p.85-96.
- BULAMAH, Lucas C.; KUPERMANN, Daniel. [2013] Notas para uma história de discriminação no movimento psicanalítico. *Estudos da Língua(gem)*, Vitória da Conquista, v. 11, n. 1, p.147-164, jun.
- BUTLER, Judith. [2012] *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CAMARGO, Rodrigo. [2013] O último lacaniano. *Carta de São Paulo Online*, nova série, v. 3, n. 5. Disponível em:

[http://ebpsp.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=876:carta-de-sao-paulo-online-5-nova-serie-ano-iii&catid=30:carta-de-sao-paulo-online&Itemid=67](http://ebpsp.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=876:carta-de-sao-paulo-online-5-nova-serie-ano-iii&catid=30:carta-de-sao-paulo-online&Itemid=67). Acesso em: 12 dez. 2013.

CARDOSO, Marina. [1999] *Médicos e clientela: da assistência psiquiátrica à comunidade*. São Carlos: EdUfscar.

\_\_\_\_\_. [2003] Antropologia das emoções ou ‘somatização’ da teoria social? Em defesa da sociologia. *Olhar*, São Carlos, v. 9, p.17-29.

CARRARA, Sérgio. [1996] *Tributo a vênus: a luta contra a sífilis no Brasil, da passagem do século aos anos 40*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

\_\_\_\_\_. [2012] Antropologia e ciência no Brasil: a construção de um campo. In: RODHEN, Fabíola; MACHADO, Paula S. (org.) *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*. São Paulo: Terceiro Nome. p.25-37.

CARRIER, James. [1992] Occidentalism: the world turned upside-down. *American Ethnologist*, Malden (MA), v. 19, n. 2, p.195-212, may.

CARVALHO, Cintia Avila. [1995] *Os psiconautas do Atlântico Sul*. 253f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

CARVALHO, Emílio N. [2007] *O divã e o altar: cultura psicanalítica e movimento evangélico no Brasil*. 359f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CARVALHO, Marcos. [2010] *Metamorfoses do humano: experimentações etnográficas em um laboratório de neurociência*. 170f. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CASTEL, Robert. [1978] *O psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_. [1987] *A gestão dos riscos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

CASTORIADIS-AULAGNIER, Pierra. [2007] Sociétés de psychanalyse et psychanalyste de société. *Revue Topique*, Paris, n. 100, p.21-60.

CHAZAN, Lilian. [2005] “Meio quilo de gente!”: produção do prazer de ver e construção da pessoa fetal mediada pela ultra-sonografia: um estudo etnográfico em clínicas de imagem na cidade do Rio de Janeiro. 334f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CHECCHIA, Marcelo. A. [2012] *Sobre a política na obra e na clínica de Jacques Lacan*. 363f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

CHERTOK, Léon; STENGERS, Isabelle. [1993] *O coração e a razão: a hipnose de Lavoisier a Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.

CLERY-MELIN, Philippe; KOVESS, Vivianne; PASCAL, Jean-Charles. [2003] *Plan d'actions pour le développement de la psychiatrie et la promotion de la santé mentale*. Disponível em: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/034000589/0000.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2013.

COELHO, Maria Claudia. [2010] Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p.265-285.

- COIMBRA, Cecília. [1995] *Guardiões da ordem: uma viagem pelas práticas psi no Brasil do "milagre"*. Rio de Janeiro: Oficina do Autor.
- CRAPANZANO, Vincent. [1992] *Hermes' dilemma and Hamlet's desire: essays in the epistemology of interpretation*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- DELEUZE, Gilles. [2006] Cinco proposições sobre a psicanálise. In: \_\_\_\_\_. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras. p.345-352.
- \_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. [2006] Deleuze e Guattari explicam-se. In: DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras. p.277-292.
- \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. [2010] *O anti-Édipo*. São Paulo: Ed.34.
- DESPRET, Vinciane. [1999] *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie de l'authenticité*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- \_\_\_\_\_. [2006] Le secret est une dimension politique de la thérapie. In: NATHAN, Tobie. (dir.) *La guerre des psys. Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil. p.153-176.
- DEVEREUX, Georges. [2002] *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html#1>. Acesso em: 14 ago. 2012.
- DOUGLAS, Mary. [1998] *Como as instituições pensam*. São Paulo: Edusp.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. [2010] Analítica interpretativa. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense. p.139-166.
- DUARTE, Luiz Fernando D. [1986] *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. [1994] A outra saúde: mental, psicossocial, físico-moral? In: ALVES, Paulo Cesar; MINAYO, Maria Cecília de Sousa. (org.) *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p.83-90.
- \_\_\_\_\_. [1997] A análise da pessoa moderna pela história e etnografia dos saberes psicológicos. *Cadernos do Ipub*, Rio de Janeiro, n. 8, p.1-10.
- \_\_\_\_\_. [1998] Pessoa e dor no Ocidente: o "holismo metodológico" na antropologia da saúde e doença. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p.13-28.
- \_\_\_\_\_. [2002] A psicanálise como linguagem social: o caso argentino. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p.183-194.
- \_\_\_\_\_. [2003] Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p.173-183.
- \_\_\_\_\_. [2010] O nervosismo como categoria nosográfica no começo do século XX. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, v. 17, supl. 2, p.313-326.
- \_\_\_\_\_; GIUMBELLI, Emerson. [1995] As concepções cristã e moderna da pessoa. *Anuário Antropológico/93*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. p.77-112.
- DUMONT, Louis. [1985] A modified view of our origins: the christian beginning of modern individualism. In: CARRITHERS, Michael; COLLINS, Steven; LUKES, Steven. (org.) *The category of the person*. Cambridge: Cambridge University Press. p.93-122.

- \_\_\_\_\_. [1986] *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- \_\_\_\_\_. [1992] *Homo hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Edusp.
- DUNKER, Christian I. L. [2012] *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica*. São Paulo: Annablume.
- DURKHEIM, Emile. [1996] *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. [2002] *Os nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva.
- \_\_\_\_\_. [2005] *Bruxaria, oráculos e magia entre os azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FACCHINETTI, Cristiana. [2003] Psicanálise modernista no Brasil: um recorte histórico. *Physis - Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p.115-137.
- FANSTEN, Maia. [2006] *Le divan insoumis. La formation du psychanalyste: enjeux et idéologies*. Paris: Hermann.
- FAUBION, James. [2011] *An anthropology of ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FAUSTO, Carlos. [2001] *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. [1977] Excusez-moi, je ne fais que passer. *Les Temps Modernes*, Paris v. 32, n. 371, p.2089-2103.
- \_\_\_\_\_. [2004] Glissements de terrains. *Vacarme*, n. 28, 2 juil. (Entrevista a Arnaud Esquerre, Emmanuelle Gallienne, Fabien Jobard, Aude Lalande e Sacha Zilberfarb) Disponível em: <http://www.vacarme.org/article449.html>. Acesso em: 5 jun. 2012.
- \_\_\_\_\_. [2005] “Ser afetado”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p.155-161.
- \_\_\_\_\_; CONTRERAS, Josée. [1990] “Ah! La féline, la sale voisine...”. *Terrain*, Paris, n. 14, p.20-31.
- FERREIRA, Cristiana M. R. [2007] Apresentação de pacientes: (re)descobrimo a dimensão clínica. *Agora*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p.295-310, jul-dez.
- \_\_\_\_\_. [2013] *Apresentação de pacientes: dispositivo e discursos*. 137f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.) [1978] *Sociedade e doença mental*. Rio de Janeiro: Campus.
- \_\_\_\_\_. [1980] A representação social da psicanálise. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. p.281-343.
- \_\_\_\_\_. [1981] *O contexto social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- \_\_\_\_\_. [1985] Psicologismo, psicanálise e ciências sociais. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Cultura da psicanálise*. Rio de Janeiro: Brasiliense. p.7-15.
- \_\_\_\_\_. [1988] Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Efeito psi: a influência da psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus. p.131-150.

\_\_\_\_\_. [1991] *Nos bastidores da psicanálise: sobre política, história, estrutura e dinâmica do campo psicanalítico*. Rio de Janeiro: Campus.

FIGUEIREDO, Gabriel. [2000] Reforma psiquiátrica: reflexões. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 22, n. 1, p.35-35. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S151644462000000100010&lng=en&nrm=isso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S151644462000000100010&lng=en&nrm=isso). Acesso em: 12 dez. 2013.

FINK, Bruce. [1998] *O sujeito lacaniano: entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Zahar.

FONSECA, Claudia; RODHEN, Fabíola; MACHADO, Paula Sandrine. [2012] Antropologia a partir das ciências: reflexões preliminares. In: RODHEN, Fabíola; MACHADO, Paula S. (org.) *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*. São Paulo: Terceiro Nome. p.8-21.

FONTENELLE, Maria Ida; OTERO, Vania. [2009] Uma ação no Congresso Nacional. In: ALBERTI, Sonia et al. *Ofício do psicanalista: formação versus regulamentação*. São Paulo: Casa do Psicólogo. p.45-50.

FORBES, Horge. [1993] Pax lacaniana. *Opção Lacaniana - Jornal Brasileiro de Psicanálise*, São Paulo, v. 1, n. 7-8, p.13-15.

\_\_\_\_\_. [2010] *Inconsciente e responsabilidade*. 158f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. [2011] Espetáculo. In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. *Scilicet: a ordem simbólica no século XXI*. Belo Horizonte: Scriptum Livros. p.132-134.

\_\_\_\_\_. [2013] *O que esperar de um analista? A psicanálise e o psicanalista no séc. XXI; seus desafios e impasses*. (Texto apresentado nas Jornadas de 2013 da Escola Brasileira de Psicanálise – Seção São Paulo) Disponível em: <http://www.jorgeforbes.com.br/br/artigos/o-que-esperar-de-um-analista.html>. Acesso em: 20 jan. 2014.

FOUCAULT, Michel. [1975] Entrevista com Michel Foucault. *O Globo*, Seção Prosa. Enviado em 11.01.2014. (Entrevista concedida a Claudio Bojunga e Reinaldo Lobo em outubro de 1975) Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/01/11/uma-entrevista-com-michel-foucault-520469.asp>. Acesso em: 3 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. [1989] *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_. [1993] *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_. [1998] *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. 7.ed. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_\_\_. [2002] *Ditos e escritos I: problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense.

\_\_\_\_\_. [2004] *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva.

\_\_\_\_\_. [2006] *Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense.

\_\_\_\_\_. [2007] *El poder psiquiátrico*. 1.ed., 1.reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. [2008a] *A arqueologia do saber*. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense.

\_\_\_\_\_. [2008b] *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. [2008c] *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. [2010a] *A hermenêutica do sujeito*. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. [2010b] *As palavras e as coisas*. 9.ed. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. [2010c] *O governo de si e dos outros*. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. [2010d] O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (org) *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense. p.273-295.

\_\_\_\_\_. [2011] *O nascimento da clínica*. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense.

FREUD, Sigmund. [1986] *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess: 1887/1904*. Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. [1991a] Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras (1932-1936)*. V. XXII. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.1-168.

\_\_\_\_\_. [1991b] Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: Tótem y tabú y otras obras (1913-1914)*. V. XIII. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.1-164.

\_\_\_\_\_. [1992a] Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: Trabajos sobre metapsicología, y otras obras (1914-1916)*. V. XIV. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.1-64.

\_\_\_\_\_. [1992b] ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad? In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: De la historia de una neurosis infantil y otras obras (1917-1919)*. V. XVII. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.165-172.

\_\_\_\_\_. [1992c] El porvenir de una ilusión. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. V. XXI. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.1-58.

\_\_\_\_\_. [1992d] Psicología de las masas y análisis del yo. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: Más allá del principio de placer, Psicología de las masas y análisis del yo y otras obras (1920-1922)*. V. XVIII. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.63-136.

\_\_\_\_\_. [1992e] Pulsiones y destinos de pulsión. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. V. XIV. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.105-134.

\_\_\_\_\_. [1992f] Una dificultad del psicoanálisis. In: \_\_\_\_\_. *Obras completas de Sigmund Freud: De la historia de una neurosis infantil y otras obras (1917-1919)*. V. XVII. 4.ed. Buenos Aires: Amorrortu. p.125-136.

\_\_\_\_\_. [1996] A questão da análise leiga. In: \_\_\_\_\_. *Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. V. XX. Rio de Janeiro: Imago. [pgs?] [ver se bate com a pg que citou no texto: 221-222]

GABARRON-GARCIA, Florent. [2009] De l'anthropologie de la psychanalyse à la psychanalyse de l'anthropologie. Étude épistémologique comparée du symbolique chez Lévi-



Strauss et chez Lacan. *Journal des Anthropologues - Anthropologie, Psychanalyse et État*, Paris, n. 116/117, p.69-104.

GAY, Peter. [1989] *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Cia. das Letras.

GILLISON, Gillian. [1999] L'anthropologie psychanalytique. Un paradigme marginal. *L'Homme*, Paris, t. 39, n. 149, p.43-52.

GIUMBELLI, Emerson. [2000] *O fim da religião: controvérsias acerca das "seitas" e da "liberdade religiosa" no Brasil e na França*. 358f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GÓES, Clara. [2008] *Psicanálise e capitalismo*. Rio de Janeiro: Garamond.

GOFFMAN, Erving. [1974] *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Perspectiva.

GOLDENBERG, Jairo. [1996] *A clínica da psicose*. Rio de Janeiro: Te Corá/IFB.

GOLDMAN, Marcio. [1985] A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.22-54, ago.

\_\_\_\_\_. [1999] Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n.1, p.83-109.

\_\_\_\_\_. [2001] Segmentaridades e movimentos negros nas eleições de Ilhéus. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p.57-93.

\_\_\_\_\_. [2006a] Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica.

*Etnográfica* [online], v. 10, n. 1, p.161-173. Disponível em:

[http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S08736561200600010008&lng=pt&nrm=isso](http://www.scielo.gpeari.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S08736561200600010008&lng=pt&nrm=isso). Acesso em: 15 fev. 2014.

\_\_\_\_\_. [2006b] Antropologia da política e teoria etnográfica da democracia. In: \_\_\_\_\_. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras. p.23-51.

GOW, Peter. [1997] O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p.39-65.

GRUPOS do Digáí Maré. [2014] Disponível em: <http://aimare.wikidot.com/>. Acesso em: 13 jul. 2014.

GUATTARI, Félix. [1985] *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. São Paulo: Brasiliense.

\_\_\_\_\_. [2010] *Micropolítica: cartografias do desejo*. 10.ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

GUIMARÃES, Lêda. [2010] O passe na EBP. *Correio - Revista da Escola Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, n. 65, p.119-156.

INGOLD, Tim. [1996] General introduction: the nature of anthropological theory. In: \_\_\_\_\_. (ed.) *Key debates in anthropology*. London: Routledge. p.1-11.

\_\_\_\_\_. [2000] *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

INTERNATIONAL PSYCHOANALYTICAL ASSOCIATION. *IPA Societies*. Disponível em: <http://www.ipa.org.uk/en/Societies/SocietyAlphaList.aspx?WebsiteKey=85b594db-b201->

4cac-80b7-990cca800cb5. Acesso em: 25 jun. 2014.

JONES, Ernest. [1970] *Vida e obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Zahar.

KROEBER, Alfred Louis. [1920] Totem and taboo: an ethnologic psychoanalysis. *American Anthropologist*, New Series, Arlington (VA), v. 22, n. 1, p.48-55, jan-mar.

KYRILLOS NETO, Fuad. [2009] Reforma psiquiátrica e clínica da psicose: o enfoque da psicanálise. *Aletheia*, n. 30, p.39-49, jul-dez. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=115013591004>. Acesso em: 5 abr. 2014.

LACAN, Jacques. [1970] Discours prononcé par J. Lacan le 6 décembre 1967 à l'E.F.P. *Scilicet*, n. 2/3, p.9-29.

\_\_\_\_\_. [1985a] Le symptôme. *Le Bloc-notes de la psychanalyse*, n. 5, p.5-23. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/lacan.html>. Acesso em: 24 out. 2012.

\_\_\_\_\_. [1985b] *O seminário, livro 3: as psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. [1992a] *O seminário, livro 8: a transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. [1992b] *O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. [1993] *Televisão*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. [1997] *O seminário, livro 7: a ética na psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

\_\_\_\_\_. [1998a] A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.496-535.

\_\_\_\_\_. [1998b] Abertura desta coletânea. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.9-12.

\_\_\_\_\_. [1998c] De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.537-590.

\_\_\_\_\_. [1998d] Do Trieb de Freud e do desejo do psicanalista. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.865-868.

\_\_\_\_\_. [1998e] Posição do inconsciente no congresso de Bonneval. In: \_\_\_\_\_. *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.843-864.

\_\_\_\_\_. [2001] O lugar da psicanálise na medicina. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 32, p.8-14.

\_\_\_\_\_. [2003a] A psiquiatria inglesa e a guerra. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.106-126.

\_\_\_\_\_. [2003b] Ato de fundação. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.235-247.

\_\_\_\_\_. [2003c] Carta de dissolução. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.319-320.

\_\_\_\_\_. [2003d] Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola. In: \_\_\_\_\_. *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Zahar. p.248-264.

\_\_\_\_\_. [2005] *Meu ensino*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. [2008] *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar.

LAILAW, James. [2002] For an anthropology of ethics and freedom. *J. Roy. Anthropol. Inst.*, (N.S), n. 8, p.311-322.

\_\_\_\_\_. [2013] Une éthique de la liberté. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel. (dir.) *La question morale. Une anthologie critique*. Paris: PUF. p.158-170.

LAMBEK, Michael. [2013] L'éthique en actes. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel. (dir.) *La question morale. Une anthologie critique*. Paris: PUF. p.171-182.

LAMBERTE, Maria Tereza M. R. [1999] Política da psicanálise. In: POLLO, Vera; SCHERMANN, Eliane. (org.) *Comunidade analítica de escola: a opção de Lacan*. Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e Editora. p.132-136.

LANACION.COM. [2008] *Fanaticos psi*. Sección Gritos y susurros, 02.08.2008. Disponível em: <http://www.lanacion.com.ar/1034645-gritos-y-susurros>. Acesso em: 12 mai. 2012.

LANNA, Marcos. [1995] *A divina dívida*. Campinas: Ed. da Unicamp.

\_\_\_\_\_. [2005] As sociedades contra o Estado existem? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p.419-448.

\_\_\_\_\_ et al. [no prelo] Sacrifício, tempo, antropologia: três exercícios em torno de O pensamento selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo.

LATOURET, Bruno. [1994] *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34.

\_\_\_\_\_. [2001] *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Ed. Gedisa.

\_\_\_\_\_. [2002] *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: Edusc.

\_\_\_\_\_; WOOLGAR, Steve. [1997] *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

LAURENT, Eric. [1999] O analista cidadão. *Revista Curinga*, Belo Horizonte, n.13, p.7-13, set.

\_\_\_\_\_. [2006] *Principes directeurs de l'acte psychanalytique*. Disponível em: <http://www.causefreudienne.net/ecole/textes-fondateurs/principes-directeurs-de-l-acte-psychanalytique>. Acesso em: 11 dez. 2013.

\_\_\_\_\_. [2011] Congressos e livros discutem como lidar com a loucura na sociedade atual. *O Globo*, 01/05/2011. (Entrevista concedida a Viviane Nogueira) Disponível em: <http://oglobo.globo.com/sociedade/saude/congressos-livros-discutem-como-lidar-com-loucura-na-sociedade-atual-2776228>. Acesso em: 3 jun. 2011.

LE BON, Gustave. [1985] *Psychologie des foules*. Paris: PUF.

LEBOVICI, Serge; SOLNIT, Albert J. (dir.) [1982] *La formation du psychanalyste*. Paris: PUF.

LEIRIS, Michel. [2003] *A idade viril*. São Paulo: Cosac Naify.

LEITE, Marcio Peter de Souza. [2012a] *Bate-se um analista?* Disponível em:<http://www.marciopeter.com.br/sitev2/images/pdf/hystoria/bate-se-um-analista.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2012.

\_\_\_\_\_. [2012b] *Travessia da fantasia e identificação ao sintoma: lógica ou política?*

Disponível em:

<http://www.marciopeter.com.br/links2/artigos/periodicos/travessiaFantasia.html> Acesso em: 2 abr. 2012.

LEMAIRE, Anika. [1989] *Jacques Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: Campus.

LEVI, Primo. [1989] *É isso um homem?* Rio de Janeiro: Rocco.

\_\_\_\_\_. [2004] *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1985] *A oleira ciumenta*. Lisboa: Edições 70.

\_\_\_\_\_. [1987] Cosmopolitismo e esquizofrenia. In: \_\_\_\_\_. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70. p.253-264.

\_\_\_\_\_. [2003a] *As estruturas elementares do parentesco*. 3.ed. Petrópolis: Vozes.

\_\_\_\_\_. [2003b] Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. p.11-46.

\_\_\_\_\_. [2008a] Los hechiceros y el psicoanálisis. *El Correo de la Unesco*, Paris, n. 5, p.31-34.

\_\_\_\_\_. [2008b] *O pensamento selvagem*. 8.ed. Campinas: Papirus.

\_\_\_\_\_. [2011] *O homem nu*. São Paulo: Cosac Naify. (Mitológicas, 4)

\_\_\_\_\_. [2012a] A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify. p.265-292.

\_\_\_\_\_. [2012b] História e etnologia. \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify. p.17-53

\_\_\_\_\_. [2012c] O feiticeiro e sua magia. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac & Naify. p.237-264.

\_\_\_\_\_. [2013] O campo da antropologia. In: \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac & Naify. p.11-44.

LEWGOY, Bernardo. [2000] *Os espíritas e as letras: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista*. 352f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.

LÉZÉ, Samuel. [2005] Les sens de l'équivoque: les usages de la psychanalyse en anthropologie. *Anthropologie et Sociétés*, Paris v. 29, n. 1, p.205-214.

\_\_\_\_\_. [2008] Résister à l'enquête? Le chercheur face à l'autorité des psychanalystes. In: FASSIN, Didier; BENZA, Alban. (dir.) *Les politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris: La Découverte. p.261-276.

\_\_\_\_\_. [2010] *L'autorité des psychanalystes*. Paris: PUF.

- LOPARIC, Zeljko. [1991] Um olhar epistemológico sobre o inconsciente freudiano. In: KNOBLOCH, Felícia. (org.) *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta. p.43-58.
- LUTZ, Catherine. [1988] *Unnatural emotions: everyday sentiments on a micronesia atoll and their challenge to western theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_; ABU-LUGHOD, Lila. (ed.) [1990] *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAGNANI, José Guilherme C. [2002] *Doença mental e cura na umbanda*. Disponível em: <http://www.n-a-u.org/magnanidioencaecuranaumbanda.html>. Acesso em: 17 jul. 2011.
- MALINOWSKI, Bronislaw. [2000] *Sexo e repressão na sociedade selvagem*. 2.ed. Petrópolis: Vozes.
- MANIGLIER, Patrice. [2012] Acting out the structure In: HALLWARD, Peter; PEDEN, Knox. (ed.) *Concept and form, volume 2: interviews and essays on cahiers pour l'analyse*. London: Verso.
- MASOTTA, Oscar. [1988] *Introdução à leitura de Lacan*. Campinas: Papirus.
- MASSÉ, Raymond. [2009] Anthropologie des moralités et de l'éthique: essai de définitions. *Anthropologie et Sociétés*, Paris, v. 33, n. 3, p.21-42.
- MAUSS, Marcel. [2003] Relações reais e práticas entre a psicologia e a sociologia. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. p.315-343.
- MAUSS, Marcel. [2003] Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do 'eu'. In: \_\_\_\_\_. *Sociologia e antropologia*. Cosac Naify. p.367-398.
- \_\_\_\_\_; HUBERT, Henri. [2003] Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. p.47-182.
- \_\_\_\_\_; HUBERT, Henri. [2005] *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify.
- MEAD, Margaret. [2000] *Sexo e temperamento*. Petrópolis: Vozes.
- MELMAN, Charles. [2008] *O homem sem gravidade: gozar a qualquer preço*. São Paulo: Cia. das Letras.
- MENDONÇA, Renata Lucinda. [2010] A castração e o tempo. *Almanaque On-line – Revista do Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais*, v. 4, n. 7, p.1-7, jul-dez. Disponível em: <http://www.institutopsicanalisemg.com.br/psicanalise/almanaque/07/Textos/RenataLucindo.pdf>. Acesso em: 5 mai. 2012.
- MEYER, Catherine. (org.) [2011] *O livro negro da psicanálise*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- MIJOLLA, Alain de. [1985] La psychanalyse en France (1893-1965). In: JACCARD, Roland. (dir.) *Histoire de la psychanalyse*. T. 1/2. Paris: Hachette. p.9-105.
- \_\_\_\_\_. [1995] Les scissions dans le mouvement psychanalytique français de 1953 à 1964. *Topique*, Paris, n. 57. p.271-290.
- \_\_\_\_\_. [2012] *La France et Freud: 1954-1964: d'une scission à l'autre*. Paris: PUF.

MILLER, Jacques-Alain. [1979] *Cinco conferencias caraqueñas sobre Lacan*. Caracas: Editorial Ateneo de Caracas.

\_\_\_\_\_. [1992] Entrevista: a quinta escola. *Opção Lacaniana - Jornal Brasileiro de Psicanálise*, São Paulo, n. 2, p.2.

\_\_\_\_\_. [1997] *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. [1998a] El heredero de Lacan. *Lanacion.com*, Suplemento cultura, 1998. (Entrevista concedida a Pablo Chacón) Disponível em: <http://www.lanacion.com.ar/215126-el-heredero-de-lacan>. Acesso em: 20 mai. 2012.

\_\_\_\_\_. [1998b] Tese sobre o Instituto do Campo Freudiano. *Revista Almanaque*, Belo Horizonte, n. 1, novembro de 1998. Disponível em: <http://www.institutopsicanalise.mg.com.br/psicanalise/publicacoes/almanaque1.htm#tese2>. Acesso em: 28 mai. 2012.

\_\_\_\_\_. [2000] *El banquete de los analistas*. Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. [2004] *Conferência de Jacques-Alain Miller em Comandatuba*. (Conferência proferida no IV Congresso da Associação Mundial de Psicanálise, em agosto de 2004, em Comandatuba, Bahia.) Disponível em: <http://www.congresoamp.com/pt/template.php?file=Textos/Conferencia-de-Jacques-Alain-Miller-en-Comandatuba.html>. Acesso em: 5 mai. 2011.

\_\_\_\_\_. [2009] Como alguém se torna psicanalista na orla do século XXI. *Opção Lacaniana - Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 55. p.15-22.

\_\_\_\_\_. [2011] El demonio de Lacan. *El Caldero de la Escuela*, nueva serie, n. 16, p.2-26. (Entrevista concedida a *Le Diable Problablement*, e originalmente publicada no n. 9 dessa revista, em setembro de 2011)

\_\_\_\_\_. [2012] *Apresentação do tema do IX Congresso da AMP*. (Conferência apresentada por Jacques-Alain Miller no VIII Congresso da AMP em 26 de abr. de 2012). Disponível em: [http://www.congresamp2014.com/pt/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme\\_Jacques-Alain-Miller.html](http://www.congresamp2014.com/pt/template.php?file=Textos/Presentation-du-theme_Jacques-Alain-Miller.html). Acesso em: 16 mai. 2014.

MILLER, Judith. [2005] Le champ freudien, son espace-temps et ses visées. *Bulletin de l'Association de Psychologues freudiens*, n. 13, 8 jan. (Entrevista concedida a Caroline Leduc e Antoine Verstraet em 10 de novembro de 2004) Disponível em: <http://archive.today/rW2tL#selection-349.26-349.63>. Acesso em: 23 jan. 2011.

\_\_\_\_\_. [2007a] Entrevista de Judith Miller para revista O Globo. *O Globo*, 20 de agosto de 2007. (Matéria extraída da revista *O Globo*, v. 3, n. 158, de 5 de agosto de 2007) Disponível em: <http://ampblog2006.blogspot.com.br/2007/08/entrevista-de-judith-miller-para.html>. Acesso em: 4 mar. 2011.

\_\_\_\_\_. [2007b] *Psicanalistas em ação direta sobre o social*. Disponível em: <http://ri2007.champfreudien.org/index.php?nav=191>. Acesso em: 4 mar. 2011.

\_\_\_\_\_. [2008] Psicanálise chega às favelas do rio. *O Estadão*, seção Vida e Estilo, 18 de maio de 2008. (Entrevista concedida a Márcia Vieira) Disponível em: <http://vida-estilo.estadao.com.br/noticias/geral,a-psicanalise-chega-as-favelas-do-rio,174541>. Acesso em: 4 mar. 2011.

MILLER, Peter; ROSE, Nikolas. [2012] *Governando o presente*. São Paulo: Pulus.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Secretaria de Atenção à Saúde. Núcleo Técnico da Política Nacional de Humanização. [2007] *Clínica ampliada, equipe de referência e projeto terapêutico singular*. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde.

MOLINO, Anthony. (org.) [2004] *Culture, subject, psych: dialogues in psychoanalysis and anthropology*. Connecticut: Wesleyan University Press.

MONTEIRO, Cleide Pereira. [2012] *As ações do analista na instituição de saúde mental*. 9p. Disponível em:

[http://ebp.org.br/wpcontent/uploads/2012/08/Cleide\\_Pereira\\_Monteiro\\_As\\_acoes\\_do\\_analista\\_na\\_instituicao\\_de\\_saude\\_mental1.pdf](http://ebp.org.br/wpcontent/uploads/2012/08/Cleide_Pereira_Monteiro_As_acoes_do_analista_na_instituicao_de_saude_mental1.pdf). Acesso em: 3 out. 2013.

MONTEIRO, Marko. [2012] *Dilemas do humano: reiventando o corpo numa era (bio)tecnológica*. São Paulo: Annablume.

MOTTA, Carlos Gustavo. (dir.) [2011] *Divánargentino*. Producción Vera Gorali. Buenos Aires. Doc., longametragem, cor. 70min.

NATHAN, Tobie. (dir.) [2006a] *La guerre des psys. Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.

\_\_\_\_\_. [2006b] Pour une psychothérapie enfin démocratique. In \_\_\_\_\_. (dir.) *La Guerre des psys. Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil. p.11-28.

\_\_\_\_\_. [2007] *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris: Le Seuil.

\_\_\_\_\_. [2012] Manifeste pour une psychopathologie scientifique. In: \_\_\_\_\_. STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: La Découverte. p.7-114.

\_\_\_\_\_. STENGERS, Isabelle. [2012] *Médecins et sorciers*. Paris: La Découverte.

NOGUEIRA, Luiz Carlos. [2004] Antes e depois de meu encontro com Lacan: Paris: julho de 1977. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 15, n. 1/2, p.109-123. (Entrevista concedida a Sílvia Sobreira em 16 de março de 2003)

OBEYESEKERE, Gananath. [1984] *Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience*. Chicago: University of Chicago Press.

OLIVEIRA, Carmen Lucia V. [2006] *História da psicanálise – São Paulo (1920-1969)*. São Paulo: Escuta.

OTA, Nilton Ken. [2011] O social e suas vicissitudes na psicanálise lacaniana. *Tempo Social*, São Paulo, v. 23, n. 1, p.137-165.

OVERING, Joana. [1985] *Reason and morality*. London: Routledge.

PARISH, Steven. [2013] Sentiments et conscience. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel. (dir.) *La question morale. Une anthologie critique*. Paris: PUF.

PAUL, Robert. [1989] Psychoanalytic anthropology. *Annual Review of Anthropology*, v.18, p.177-202.

PEIRANO, Mariza. [2000] A análise antropológica de rituais. *Série Antropologia*, n. 270, Brasília, 30p.

PIGNARRE, Philippe. [2006] Comment se débarraseur du psychanalyste en nous? Deleuze, Guattari et la psychanalyse. In: NATHAN, Tobie. (dir.) *La guerre des psys. Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil. p.101-122.

\_\_\_\_\_. [2008] *La cigale lacanienne et la fourmi pharmaceutique*. Paris: Epel.

PLOTKIN, Mariano B. [2001] *Freud in the pampas: the emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentina*. Stanford: Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. [2003] El psicoanálisis y sus historias. *Psicoanálisis APdeBA*, Buenos Aires, v. 25, n. 2/3, p.457-561.

POLLAK, Michael. [2006] El testimonio. In: \_\_\_\_\_. *Memoria, olvido, silencio: la producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones Al Margen. p.53-112.

POPPER, Karl. [1980] *Conjecturas e refutações*. Brasília: Ed. UNB.

PRADELLES DE LATOUR, Charles-Henry. [1999] L'Edipe à nouveau. *L'Homme*, Paris, t. 39, n. 149, p.167-175.

PULMAN, Bertrand. [1986] Aux origines du débat ethnologie/psychanalyse: W. H. R. Rivers 1824-1922). *L'Homme*, Paris, t. 26, n. 100, p.119-142.

QUINET, Antonio. [2001] A apresentação de pacientes de Charcot a Lacan. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Psicanálise e psiquiatria: controvérsias e convergências*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos. p.83-92.

\_\_\_\_\_. [2009] *A estranheza da psicanálise: a escola de Lacan e seus analistas*. Rio de Janeiro: Zahar.

RAGOUCY, Christine. [2007] L'oblativité: premières controverses. *Psychanalyse*, Paris, v. 1, n. 8, p.29-41.

REIS, Andréa; VIEIRA, Marcus André. [2014] *Limites na psicanálise extramuros*. 4p. Disponível em: [http://www.litura.com.br/artigo\\_repositorio/limites\\_e\\_o\\_digai\\_pdf\\_1.pdf](http://www.litura.com.br/artigo_repositorio/limites_e_o_digai_pdf_1.pdf). Acesso em: 12 abr. 2014.

RIBEIRO, Maria Anita Ribeiro. (org.) [1998] *A cisão de 1998 da Escola Brasileira de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Marca d'Água Livraria e Editora.

RIOLFI, Claudia. [2013] *A gramática do lacanês*. Disponível em: <http://www.ipla.com.br/editorias/educacao/gramatica-lacanes.html>. Acesso em: 5 jan. 2014.

RIVERS, Willian H. R. [2001] *Medicine, magic and religion*. Routledge: London. (Routledge Classics)

ROBBINS, Joel. [2013] Déontologie et conséquentialisme. In: FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel. (dir.) *La question morale. Une anthologie critique*. Paris: PUF. p.183-192.

ROSALDO, Michelle. [1984] Toward an anthropology of self and feeling. In: SHWEDER, Richard; LEVINE, Robert. (ed.) *Culture theory: essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press. p.137-157.

ROSE, Nikolas. [2011] *Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade*. Petrópolis: Vozes.



- ROUANET, Sergio Paulo. [2001] *Teoria crítica e psicanálise*. 5.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- ROUDINESCO, Elizabeth. [1988] *História da psicanálise na França II: a batalha dos cem anos: 1925-1985*. Rio de Janeiro: Zahar. v.2.
- \_\_\_\_\_. [2005] *O paciente, o terapeuta e o estado*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. [2006] Prefácio. In: OLIVEIRA, Carmen Lucia Valladares. *História da psicanálise – São Paulo (1920-1969)*. São Paulo: Escuta.
- \_\_\_\_\_. [2008] *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_; PLON, Michel. [1998] *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROUSTANG, François. [1987] *Um destino tão funesto*. Rio de Janeiro: Taurus.
- RUSSO, Jane. [1980] Sobre a neutralidade. In: FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. p.207-229.
- \_\_\_\_\_. [1993] *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- \_\_\_\_\_. [1997a] *A concepção moderna de pessoa e seus paradoxos*. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA DA SAÚDE: CULTURA E SAÚDE MENTAL, São Paulo, novembro. Mimeo. 10p.
- \_\_\_\_\_. [1997b] Os três sujeitos da psiquiatria. *Cadernos do Ipub*, n. 8, p.11-21.
- \_\_\_\_\_. [2002] *O mundo psi no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. [2004] Uma leitura antropológica do mundo “psi”. *Mnemosine*, v. 1, n. 0, p.38-43.
- \_\_\_\_\_. [2012] Introdução ao “dossiê Brasil”. *Revista Cultura Psi*, v. 0, p.22-25.
- \_\_\_\_\_; VENÂNCIO, Ana Teresa. [2006] Classificando as pessoas e suas perturbações: a “revolução terminológica” do DSM III. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 9, n. 3, p.460-483.
- SÁ, Guilherme José Silva e. [2012] Entrando em órbita: repensando a agência antropológica e o posicionamento de seus satélites. In: RODHEN, Fabíola; MACHADO, Paula S. (org.) *Ciências na vida: antropologia da ciência em perspectiva*. São Paulo: Terceiro Nome. p.37-48.
- SAFATLE, Vladimir. [2006] *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Ed. Unesp.
- SAGAWA, Roberto Y. [1985] A psicanálise pioneira e os pioneiros da psicanálise em São Paulo. In: FIGUEIRA, Sérvulo A. (coord.) *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense. p.15-34.
- \_\_\_\_\_. [1989] *Os inconscientes no divã da história*. 330f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- \_\_\_\_\_. [1992] *Redescobrir as psicanálises*. São Paulo: Lemos.

\_\_\_\_\_. [1994] A história da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. In: NOSEK, Leopoldo et al. *Álbum de família: imagens, fontes e idéias da psicanálise em São Paulo*. São Paulo: Casa do Psicólogo. p.15-28.

SAHLINS, Marshall. [2004a] A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In: \_\_\_\_\_. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. p.563-620.

\_\_\_\_\_. [2004b] Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do “sistema mundial”. In: \_\_\_\_\_. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ. p.445-501.

\_\_\_\_\_. [2008] *The western illusion of human nature*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

SALES, Lea Silveira. [2008] *Determinação versus subjetividade: apropriação e ultrapassagem do estruturalismo pela psicanálise lacaniana*. 347f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

SARTORI, Leczy. [2010] *O manejo da cidadania em um Centro de Atenção Psicossocial*. 158f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

SEBAG, Lucien. [1964] Analyse des rêves d’une indienne guayaki. *Les Temps modernes*, n. 217, p.2181-2237.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. [1979] A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, nova série (Antropologia), n. 32, p.1-19, mai.

SELIM, Monique. [2009] La “folie” du terrain. Quelles médiations analytiques? *Journal des Anthropologues - Anthropologie, Psychanalyse et État*, Paris n. 116/117, p.467-492.

SILVA, Martinho B. B. [2005a] Atenção psicossocial e gestão de populações: sobre os discursos e as práticas em torno da responsabilidade no campo da saúde mental. *Physis - Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p.127-150.

SILVA, Martinho B. B. [2005b] Responsabilidade e reforma psiquiátrica brasileira: sobre a relação entre saberes e políticas no campo da saúde mental. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 8, n. 2, p.303-321, jun.

\_\_\_\_\_. [2011] *Entre o “desmame” e os “galinha d’água”*: a vida fora dos hospícios no contexto da primeira condenação do Brasil por violação de direitos humanos. 385f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

\_\_\_\_\_. [2013] O que a reforma psiquiátrica brasileira produziu? Sobre tecnologias psicossociais e categorias antimanicomiais. *Revista de Antropologia da UFSCAR*, São Carlos, v. 5, n. 2, p.57-68, jul-dez.

SILVA, Rômulo Ferreira da; SOUTO, Simone. [2010] *XVIII Encontro Brasileiro do Campo Freudiano: o sintoma na clínica do delírio generalizado*. Publicado em 01/04/2010. Disponível em: <http://www.ebpsc.com.br/wordpress/?p=1262>. Acesso em: 12 jul. 2013.

SIMANKE, Richard. [2002] *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial.

SIMONDON, Gilbert. [1992] The genesis of the individual. In: CRARY, Jonathan; KWINTER, Sanford. (ed.) *Incorporations – Zone 6*. New York: Zone Books. p.297-319.

- STENGERS, Isabelle. [1997a] *Cosmopolitiques I: la guerre des sciences*. Paris: La Découverte.
- \_\_\_\_\_. [1997b] *Cosmopolitiques VII: pour en finir avec la tolerance*. Paris: La Découverte.
- \_\_\_\_\_. [2002] *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Ed. 34.
- \_\_\_\_\_. [2006a] Pourquoi tant de colère? In: NATHAN, Tobie. (dir.) *La guerre des psys. Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil. p.261-284.
- \_\_\_\_\_. [2006b] *La volonté de faire science. À propos de la psychanalyse*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- \_\_\_\_\_. [2007] Le laboratoire de l'ethnopsychiatrie. In: NATHAN, Tobie. *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Paris: Le Seuil. p.7-47.
- \_\_\_\_\_. [2012] Le médecin et le charlatan. In: NATHAN, Tobie; STENGERS, Isabelle. *Médecins et sorciers*. Paris: La Découverte. p.119-171.
- STRATHERN, Marilyn. [1992] *Afternature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. [2006] *O gênero da dádiva*. Campinas: Editora Unicamp.
- \_\_\_\_\_. [2014] Os limites da autoantropologia. In: \_\_\_\_\_. *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac & Naify. p.133-158.
- \_\_\_\_\_ et al. [1996] The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim. (ed.) *Key debates in anthropology*. London, Routledge. p.55-98.
- SZTUTMAN, Renato. [2012] *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: Edusp.
- TENÓRIO, Fernando. [2000] Psicanálise, configuração individualista de valores e ética do social. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, v. 7, n. 1, p.117-134, mar-jun.
- \_\_\_\_\_. [2001] Reforma psiquiátrica e psicanálise: um trabalho necessário. In: FIGUEIREDO, Ana. (org.) *Psicanálise: pesquisa e clínica*. Rio de Janeiro: Ipub/Cuca, 2001. p.89-100.
- \_\_\_\_\_. [2002] A reforma psiquiátrica brasileira, da década de 1980 aos dias atuais: história e conceitos. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, v.9, n.1, p.25-59, jan-abr.
- TIRONE, Angélica Cantarella. [2010] A psicose ordinária e os inclassificáveis das categorias lacanianas. *Opção Lacaniana online*, nova série, v. 1, n. 1, 11p. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero1/texto5.html>. Acesso em: 15 jan. 2013.
- TOBOUL, Bernard; DRACTH, Marcel. [2008] *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*. Paris: La Découverte.
- TOREZAN, Zeila F. [2009] *Sublimação, ato criativo e sujeito na psicanálise*. 162f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- TURNER, Victor. [2005] *Floresta dos símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: EdUFF.
- \_\_\_\_\_. [2013] *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. 2.ed. Petrópolis: Vozes.
- VALABREGA, Jean-Paul. [1983] *A formação do psicanalista*. São Paulo: Martins Fontes.

- \_\_\_\_\_. [2007] Les voies de la formation psychanalytique. *Topique*, Paris, n. 100, p.61-84.
- VALE, Eliana Araujo Nogueira. [2003] *Os rumos da psicanálise no Brasil: um estudo sobre a transmissão psicanalítica*. São Paulo: Escuta.
- VAN GENNEP, Arnold. [2011] *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- VELHO, Gilberto. [1986] *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- \_\_\_\_\_. [1999] *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 6.ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- VENÂNCIO, Ana T. [1998] *O eu dividido moderno: uma análise antropológica da categoria esquizofrenia*. 179f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- VERAS, Marcelo; BESSET, Vera Lopes. [2007] Apresentação de pacientes: a clínica lacaniana na saúde mental. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, São Paulo, n. 48, p.130-137.
- VIANNA, Anna Catarina M. [2010] *Os enleios da tarrafa: etnografia de uma parceria transnacional entre ONGs através de emaranhados institucionais de combate à pobreza*. 398f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo.
- VIANNA, Helena B. [1994] *Não conte a ninguém... Contribuições à história das sociedades psicanalíticas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imago.
- VIANNA, Maria da Glória. [2013] *Precisa assinar embaixo?* Disponível em: <http://www.ipla.com.br/editorias/educacao/precisa-assinar-embaixo.html>. Acesso em: 24 nov. 2013.
- VIEIRA, Marcus André. [2004] A (hiper)modernidade lacaniana. *Latusa*, Rio de Janeiro, n. 9, p.69-82.
- \_\_\_\_\_. [2013] Mordidavida. *Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise*, n. 65, p.25-34.
- VILLELA, Jorge Mattar. [2010] Moral da política e antropologia das relações de poder no sertão de Pernambuco. *Lua Nova - Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 79, p.163-199.
- VIOTTI, Nicolás. [2011] *Um deus de todos os dias: uma análise sobre pessoa, aflição e conforto numa trama religiosa de Buenos Aires*. 380f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. [2002] Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: \_\_\_\_\_. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. p.345-400.
- WACQUANT, Loïc. [2002] *Corpo e alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- WAGNER, Roy. [2010] *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify.
- ZAFIROPOULOS, Markos. [2003] *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris: PUF.
- ZIZECK, Slavoj. [2010] *Como ler Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.