

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA**

MARIA FERNANDA VILLARES FRAGOSO

PSICANÁLISE E ANTROPOLOGIA:
a metafísica ameríndia e a compreensão da psicose

**São Paulo
2022**

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

Maria Fernanda Villares Fragoso

PSICANÁLISE E ANTROPOLOGIA:
a metafísica ameríndia e a compreensão da psicose

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Psicologia, da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde - FACHS, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP, como exigência parcial à graduação sob orientação do Prof. Dr. Plínio de Almeida Maciel Jr.

São Paulo

2022

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

Fragoso, Maria Fernanda Villares
Psicanálise e Antropologia: a metafísica ameríndia
e a compreensão da psicose. / Maria Fernanda
Villares Fragoso. -- São Paulo: [s.n.], 2022.
108p. il. ; 15 cm.

Orientador: Plínio de Almeida Maciel Júnior.
Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) --
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Graduação em Psicologia, 2022.

1. psicanálise. 2. antropologia. 3. psicose. 4.
perspectivismo ameríndio. I. Júnior, Plínio de
Almeida Maciel. II. Pontifícia Universidade Católica
de São Paulo, Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD

À Izabela, pelo encontro que potencializou a escrita de um outro mundo possível, aqui e lá.

AGRADECIMENTOS

Ao Plínio de Almeida Maciel Junior, o orientador desta pesquisa. Agradeço pelo suporte metodológico, pelo apoio afetivo, pelas trocas, mas principalmente por sentir em sua aposta a confiança e o respeito em meio às propostas mirabolantes que surgiram no desejo da pesquisa. Sem a liberdade que me foi disponibilizada e o olhar atento e presente, esta pesquisa não teria sido possível.

Ao Pedro Eduardo Silva Ambra, parecerista desta pesquisa. Professor pelo qual tenho profunda admiração pelos campos de estudo nos quais se insere e pela posição crítica que assume com os debates sociais enquanto psicanalista.

Ao João Felipe Domiciano, coorientador que se tornou também um amigo e parceiro na escuta e na troca das intersecções entre psicanálise e antropologia. Agradeço a possibilidade do debate epistemológico e das acolhidas, das indicações e da confiança, essencial para a realização desta pesquisa.

À Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, ao curso de psicologia e ao corpo de docentes pela possibilidade de realizar uma graduação que me forma uma profissional com conhecimento relacional e múltiplo, com uma conduta crítica e um olhar ético-político. Agradeço a possibilidade que me trouxe de ampliar o mundo que conhecia, desde o início.

À minha grande amiga, Izabela Henriques Feffer por me apresentar a antropologia de forma interessantíssima, que como costumamos dizer, é um caminho sem volta. Agradeço também por me permitir apresentar a psicanálise a você. Agradeço pelas longas conversas e elaborações, pela escuta do desejo que pulsava em mim, pela acolhida das inseguranças, pela possibilidade desses mundos transitarem, em mim e em você.

Aos meus familiares, mas principalmente a minha mãe, Maria Candida Barisson Villares Fragoso. Sempre foi um exemplo para mim de uma mulher médica e trabalhadora do serviço público de saúde, professora e pesquisadora que eu via sentada à mesa, durante longos períodos, desenvolvendo seus estudos e me dizendo a potência e a riqueza deste trabalho que é a pesquisa.

Às amigas, Marcela Mahfuz, Marina Legaspe, Marina Meyer, Paula Halker, Marina Esteves, Luisa Suriani, Bruna Giovannini, Olga Carolina, Mariana Khaznadar e Ana Carolina Zanusso por me acompanharem neste intenso processo, por me oferecerem espaço e acolhimento, por se interessarem, escutarem e contribuírem à pesquisa, sabendo da importância que havia em mim para realizá-la. Agradeço também a todos(as) aqueles(as) que passaram e ocuparam de alguma forma esse processo.

À minha analista, Aline Garjaka. Sem a experiência de análise não seria possível vislumbrar onde esta pesquisa me habitava, e tudo aquilo que ela me possibilitou questionar dentro e fora de mim.

Ao Centro de Atenção Psicossocial Adulto da Brasilândia e ao Núcleo de Saúde Mental pela possibilidade do estágio na rede de saúde mental, central para minha aproximação com as inquietações vividas, pelo aprendizado que este trabalho me proporcionou e me proporciona.

Ao João Leite Ribeiro, palestrante do curso de Acompanhamento Terapêutico do Instituto a Casa que iniciou as reflexões aqui colocadas e me abriu possibilidades de reconhecimento do que não via e nem ouvia.

E, por fim, agradeço aos loucos que pude trocar e conhecer. Sem dúvidas, o afeto e a possibilidade de ver e reconhecer um mundo outro deve-se a essa abertura cuidadosa, honesta e generosa de vocês.

Há dez mil modos de ocupar-se da vida e de pertencer a sua época. Quanto a mim, e é por isso que estou falando agora neste momento, atraime, entre todos os infelizes, os mais infelizes: os loucos e os animais. (NISE DA SILVEIRA).

7.000.00.00-0 – CIÊNCIAS HUMANAS

7.07.00.00-1 – PSICOLOGIA

Título: Psicanálise e antropologia: a metafísica ameríndia e a compreensão da psicose.

Orientanda: Maria Fernanda Villares Fragoso

Orientador: Prof. Dr. Plínio de Almeida Maciel Júnior

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo investigar e identificar as possíveis contribuições do campo da antropologia ao campo da psicanálise no que se refere aos estudos da psicose em Sigmund Freud e Jacques Lacan e sua interlocução com a metafísica ameríndia em síntese de Eduardo Viveiros de Castro. Diante disso, visou compreender a questão do neurótico-centrismo em relação à psicose e suas possibilidades de descentralização e descolonização no campo da psicanálise. O estudo justifica-se na necessidade de produzir indagações a respeito da exclusão do psicótico e na construção de uma psicanálise que seja capaz de acompanhar novos paradigmas e contradições de seu tempo, se articulando a outros campos do conhecimento, como a antropologia contemporânea. A hipótese de pesquisa é de que a psicose estaria capturada por uma ideia neurótica de realidade e, por isso, serviria a exclusão no laço social. A pesquisa caracteriza-se como teórica e qualitativa, utilizando o método de pesquisa em psicanálise. Os resultados obtidos traçam um percurso epistemológico que conduz a relevância da noção de realidade no debate do neurótico-centrismo e formalizam duas propostas de descolonização da psicose. Conclui-se que a psicose deve ser compreendida enquanto uma estrutura singular e específica, além de ser reconhecida como alteridade radical que deve ser mantida para a coexistência de mundos.

palavras-chave: psicanálise; antropologia; psicose; perspectivismo ameríndio; neurótico-centrismo.

FRAGOSO, Maria Fernanda Villares. **Psychoanalysis and anthropology: amerindian metaphysics and the understanding of psychosis.**

ABSTRACT

The research aimed to investigate and identify the possible contributions of the field of anthropology to the field of psychoanalysis regarding the studies of psychosis in Sigmund Freud and Jacques Lacan and its interlocution with Amerindian metaphysics in synthesis by Eduardo Viveiros de Castro. It aimed to understand the question of neurotic-centrism in relation to psychosis and its possibilities for decentering. The study is justified by the need to produce inquiries regarding the exclusion of the psychotic and the construction of a psychoanalysis that can follow new paradigms and contradictions of its time, articulating with other fields of knowledge, such as contemporary anthropology. The research hypothesis is that psychosis would be captured by a neurotic idea of reality and, therefore, would serve exclusion in the social bond. The research is characterized as theoretical and qualitative, using the psychoanalysis research method. The results obtained trace an epistemological path leading to the relevance of the notion of reality in the debate of neurotic-centrism and formalize two proposals for the decolonization of psychosis. It is concluded that psychosis must be understood as a singular and specific structure, in addition to being recognized as a radical alterity that must be maintained for the coexistence of worlds.

keywords: psychoanalysis; anthropology; psychosis; amerindian perspectivism; neurotic-centrism.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	14
2. OBJETIVOS.....	25
2.1. Objetivo Geral.....	25
2.2. Objetivo Específico.....	25
3. METODOLOGIA.....	26
4. A METAFÍSICA AMERÍNDIA.....	32
4.1. O perspectivismo ameríndio.....	33
4.2. O multinaturalismo.....	38
5. A PSICANÁLISE E AS PSICOSES.....	42
5.1. A psicose em Freud.....	42
5.2. A psicose em Lacan.....	55
6. COSTURAS <i>ENTRE</i>: PSICANÁLISE E ANTROPOLOGIA.....	69
6.2. A questão do Real e da realidade.....	69
6.3. Os mundos possíveis: descolonizando a psicose.....	82
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	102
REFERÊNCIAS.....	106

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Esquema L (LACAN, 1998, p.58).....	76
Figura 02: Esquema R (LACAN, 1998, p.559).....	77

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CAPS	Centro de Atendimento Psicossocial
DSM	Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais
PTS	Projeto Terapêutico Singular
SRT	Serviço de Residência Terapêutica
SUS	Sistema Único de Saúde
UA	Unidade de Acolhimento

LISTA DE SÍMBOLOS

φ Falo

1. INTRODUÇÃO

Do ponto de vista de uma contra-antropologia multinaturalista, trata-se de ler os filósofos à luz do pensamento selvagem, e não o contrário: trata-se de atualizar os incontáveis devires-outrem que existem como virtualidades de nosso pensar. Pensar desde o lado de fora [...] para ir reencontrar o “pensamento de Fora” pelo outro lado. Toda experiência de um outro pensamento é uma experiência sobre o nosso próprio (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.96).

Essa pesquisa se inicia a partir da proposta de Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileiro fundador de uma nova antropologia de extrema relevância para a contemporaneidade e seus novos rumos. Digamos que o autor traduz uma inversão à forma de pensamento etnocêntrica ocidental, que compreende sua realidade a partir de um ponto de vista único eleito como aquele que deve ser generalizado e universalizado. A inversão nos leva a uma passagem para condição de questionamento: a proposta de que é o pensamento de Outrem que pode fornecer meios de atualizar o nosso próprio. Esta parece ser uma concepção ético-política interessante. A leitura “ao contrário” ou “do lado de fora” para caminhar “para o outro lado” que Viveiros de Castro (2018) nos coloca é necessária para que possamos ir em direção a novos paradigmas e contradições.

Dito isso, a psicanálise enquanto um campo do conhecimento que se pretende à escuta do inconsciente, à escuta do invisível no espaço e, não menos importante, exclama por precisões onde o equívoco se coloca como verdade, pode ser relida pelas metafísicas ameríndias? É porosa aos mundos coexistentes? Quero dizer, a psicanálise se interessa por aquilo que não é uma obviedade – a consciência vazia de um homem que é senhor de sua própria casa – ela se interessa, na realidade, pela relação com o Outro em sua medida mais singular e própria e, portanto, desconhecida a ele mesmo – “o eu não é mais senhor em sua própria casa”. Nesse sentido, é dever da psicanálise tomar aquilo que está em condição de Outro na sua alteridade máxima, identificando os mundos possíveis nesta mesma radicalidade.

Com relação às intersecções entre psicanálise e antropologia, a psicanálise, desde sua origem, aparece relacionada à antropologia. Desde

quando Sigmund Freud, médico, neurologista, psiquiatra e fundador da psicanálise, publica o seu livro *“Totem e Tabu”* em 1913. Nesse livro, o autor resgata as teses antropológicas de sua época e utiliza-se do mito da horda primitiva para relatar o que seria a origem das civilizações. A horda primitiva trata-se de um mito onde, no início da constituição cultural, existiam grupos de pessoas que andavam juntas e esses grupos tinham um chefe. O chefe da horda primitiva era o mais forte do bando, e ele tinha direito a todos os privilégios: comida, mulheres e tudo aquilo que o grupo tinha a oferecer – sendo que esses direitos eram assegurados pela força que o chefe tinha, era o mais forte do grupo. Uma vez que ele ficasse velho, algum outro homem jovem e forte o assassinava e assumia o seu lugar. Ao assumir esse lugar, ele obtinha todos esses mesmos privilégios que o antigo chefe da horda recebia.

Após esse ciclo ocorrer uma série de vezes, o chefe da horda é assassinado e uma nova aliança começa a se desenhar e, junto com isso, se coloca uma questão: por que matá-lo novamente? Com essa pergunta, o grupo permite com que se inicie outras propostas a este respeito, buscando estabelecer uma nova ordem: regras do que pode e do que não pode ocorrer, isso para que o direito – ao gozo – seja dividido entre todos e não direcionado somente ao chefe da horda, abolindo a política anterior. O pacto civilizatório, para Freud (1913), se estabelece a partir deste momento, saindo da posição de uma sociedade endogâmica para uma sociedade exogâmica – onde se inicia a troca de mulheres entre clãs –, fomentando possibilidades para a troca parental entre grupos.

Como é possível perceber, Freud (1913), neste momento de sua obra, descreve aquilo que poderíamos chamar de “origem da cultura” ou “origem do processo civilizatório” – e, ao mesmo tempo, a constituição do eu – a partir do seu referencial teórico cultural – ocidental. Apesar do alto nível de complexidade e grandiosidade das afirmações de Freud (1913) tanto para a psicanálise quanto para outros campos do conhecimento, as críticas que surgem no nascimento dessa publicação são de tal proporção que levam Bronislaw Malinowski, antropólogo polaco, a se decidir por consumir uma pesquisa que indicaria uma crítica à universalidade do complexo de Édipo, – tal qual é retratada no livro *“Totem e Tabu”*. Ele afirma que esta seria uma construção que caberia apenas

às famílias burguesas, estando longe de ser universal, principalmente em comunidades não hegemônicas (DOMINGUES et. al, 2019).

Tendo em vista a constatação de uma relação originária e constituinte entre os campos, a introdução dessa pesquisa visa nos direcionar às possíveis relações entre o campo da psicanálise e da antropologia, apresentando algumas das intersecções que foram encontradas na literatura – isso para que possamos observar a amplitude e a variedade do que tem se estudado entre esses campos. A primeira relação entre Antropologia e Psicanálise observada foi o artigo "*A pulsão no pensamento mítico. Freud, Lacan e o Estruturalismo na Potière Jalouse, de Claude Lévi-Strauss*", escrito por Álvares (2013). Neste trabalho, a autora localiza o conceito de pulsão freudiano lacaniano na análise estrutural do pensamento mítico lévi-straussiano.

Desse modo, a autora vislumbra marcar as diferenças, e aproximações, conseqüentemente, entre as disciplinas. Com isso, podendo tratar da inadequação de Freud nos conceitos de pulsão e Complexo de Édipo, em relação ao estruturalismo de Lévi-Strauss, antropólogo, professor e filósofo francês.

De acordo com Álvares (2013), Lévi-Strauss trata do pensamento mítico como um sistema de articulações lógicas traduzidas em narrativas que incluem tanto as leis de parentesco quanto as leis estruturais de uma sociedade. Assim, os códigos (lógica) subjacentes deste narrativo (semântico), dizem respeito a elementos estruturais que circunscrevem a organização da atividade humana na produção de significados. A Fórmula Canônica do Mito (FCM) seria uma operação capaz de reconhecer essa passagem entre o elemento lógico e o elemento narrativo.

Na visão da psicanálise, segundo a autora, Freud elabora em sua obra o conceito de pulsão. Da mesma forma que a FCM encontra uma passagem da lógica para a semântica no pensamento mítico, a pulsão realiza a passagem da hereditariedade filogenética (erogeneidade) para se organizar em narrativa psíquica (pulsão) no Complexo de Édipo. É desta maneira que o recalcado e a verdade sobre o sujeito têm a possibilidade de serem aludidos à palavra.

Considera-se, então que, através da constituição pulsional do sujeito, é possível reconhecer em Freud "a percepção do real como sexual e do sexual como real" (ÁLVARES, 2013, p. 212). A concepção de sujeito para a psicanálise

em seus processos de significação e formação é alocada no sexual real e no real sexual, justamente pela ideia pulsional de percepção e de entrada no mundo.

O Complexo de Édipo, que deriva dos dualismos pulsionais – pulsão de vida e pulsão de morte – seria aquilo que aloca o sujeito na categoria humana: "é a operação estrutural que integra a sexualidade na esfera do sentido" (ÁLVARES, 2013, p. 213). Jacques Lacan, psicanalista francês, fez um retorno à obra de Freud, trazendo novas compreensões para a definição edípica até então estabelecida. De acordo com Álvares (2013), pode ser definido como:

[...] categoria no sentido kantiano para fazer dele o nó do simbólico e o ponto crucial em que o sujeito assume a consequência maior da prevalência da lei do significante, que é a de configurar a impossibilidade do gozo (do corpo da mãe) como interdito do incesto. O Nome do Pai é a instância que ata a lei do significante e o interdito do incesto. Lacan toma o Édipo como forma narrativa da operação estrutural da castração que constitui a dimensão sexual da incidência (desvitalizante) da linguagem sobre a vida (ÁLVARES, 2013, p. 214).

É desta forma que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. A entrada da psicanálise no estruturalismo é, justamente, a entrada no campo da linguagem. Isso ocorre pelo impossível do gozo da mãe e através da interdição da função paterna – proibição do incesto. A operação estrutural aqui, constatada por Lacan, é o conflito familiar que se manifesta universalmente, sendo necessário para a constituição do sujeito. Sua grande contribuição foi recolocar o darwinismo freudiano, que evoca a pulsão e o Édipo através da herança filogenética, em uma passagem para a linguagem e sua integração na categoria humana – e no estruturalismo Lévi-straussiano. Diante dessas colocações: pensamento mítico, pulsão e Édipo, onde essas duas áreas do conhecimento se aproximam e se distanciam? Lévi-Strauss em seu livro "*A oleira ciumenta*" defendeu que a pulsão seria uma categoria do pensamento mítico, estabelecendo comparações entre o mito edípico e a FCM.

De acordo com Álvares (2013), tanto um quanto o outro são instâncias primordialmente estruturais, que tratam da narratividade na relação com a significação. Isto é, não dizem respeito à concretude da observação, mas sim à elementos de organização e regulação do real – que são impossíveis de apreender – para uma dimensão narrativa (estrutural). Porém, onde elas se diferenciam é o mais importante: na análise freudiana lacaniana que tem como

prevalência o real no sexual (pulsão) torna-se, precisamente para a análise lévi-straussiana, apenas uma das possibilidades (códigos) nos termos da narratividade:

[...] tal como a *Potière Jalouse* o descreve, o pensamento mítico aproxima-se do Édipo no sentido em que ambos constituem dispositivos de articulação da significação a partir de um real que é um impossível. A divergência essencial consiste no facto de que a psicanálise entende o real-impossível como sexual (pulsional) enquanto que a antropologia limpa a pulsão daquilo que faz dela pulsão sexual e de morte para a converter em código (ÁLVARES, 2013, p. 216).

Portanto, assim como para Lévi-Strauss o sistema estrutural é fechado e engendrado em funções lógicas (códigos), isto é, funções lógicas diretamente relacionadas ao real e um inconsciente vazio onde tudo faz sentido, para Freud é o contrário: "o real não é todo racional" (ÁLVARES, 2013, p. 218). O inconsciente freudiano laciano pressupõe uma não totalidade, um desconhecido, uma "estrutura aberta sobre o real" (ÁLVARES, 2013, p. 221).

No segundo artigo encontrado na literatura denominado "*Psicanálise, Antropologia e alteridade: apontamentos para um debate*", de Souza (2012), o autor posiciona em que ponto a Psicanálise e a Antropologia discutem a noção de alteridade como mais um dos exemplos de aproximação das disciplinas. Tanto uma quanto a outra contestaram a racionalidade ocidental nos estudos sobre a modernidade. Seja quando Freud tratou do inconsciente, deslocando o homem como detentor do saber de si – alegando um Outro que nos constitui internamente –, seja na Antropologia onde o contato com a alteridade trouxe questões para o próprio fazer do antropólogo.

Esses posicionamentos abrem margem para um devir crítico em relação às universalidades ocidentais e à neutralidade do homem racional, atentando para a amplitude da existência, mostrando as possibilidades inúmeras de se estar nesses diferentes mundos. Em ambas, a ética em estudar a alteridade, além de ser uma questão constitutiva das disciplinas, coloca em si uma questão do saber. Isto é, ao ter este deslocamento para o Outro, esta mesma pergunta direciona para um desconhecimento de si: quem é este Outro e quem sou eu?

No contexto da psicanálise, essa se presta a dialogar com a noção de estrangeiro para discutir a questão da alteridade. Este estrangeiro retrataria uma contradição interna, isto é, o sujeito da consciência e o sujeito da psicanálise

(inconsciente). Seu modo de funcionamento estaria relacionado à dualidade das pulsões, isto é, aquilo que me é bom (pulsão de vida) eu internalizo e aquilo que é mau (pulsão de morte) eu expulsaria, formulando um não-eu.

É por essa razão que o estrangeiro é tomado como hostil: "a repulsa ao outro é tomada como expressão de um amor de si, particularmente quando confrontada com a ameaça de uma reatualização do desamparo infantil" (SOUZA, 2012, p.134). A repercussão disso para a psicanálise é, justamente, inserir este estrangeiro na prática clínica, podendo abrir espaço para que ele possa advir à palavra. Ou seja, a questão da alteridade não é somente essencial para a prática do analista, mas também é pressuposto para que a psicanálise ocorra. O trabalho do analista seria, portanto, recuperar a verdade do sujeito que é entregue como enigma para o analista.

Na Antropologia, tal qual descreve Souza (2012), há uma certa primazia da linguagem. Esta ênfase alocaria os saberes do antropólogo a um olhar mais empirista do fenômeno, onde irá se recorrer a uma presencialidade específica, temporalmente e espacialmente definida – que o autor nomeia de metafísica da presença. Porém, o mais importante está na posição ética do antropólogo:

[...] sugere ao pesquisador [antropólogo] um papel atuante no sentido de que os pressupostos da pesquisa são seus. É ele quem define de maneira mais ou menos prévia os objetos, as linhas teóricas do trabalho e o que é relevante saber tendo-se em vista estes pontos. Isto, por sua vez, irá se refletir na qualidade das relações intersubjetivas que vier a estabelecer com os seus informantes (privilegiando uns em detrimento de outros, por exemplo) (SOUZA, 2012, p. 136).

Finalmente, onde as disciplinas se diferenciam: enquanto o antropólogo privilegiaria a razão que advém do discurso, a psicanálise privilegiaria o invisível, a (des)razão do sujeito do inconsciente. Enquanto o antropólogo iria com conhecimentos pré-estabelecidos que são formulados, o psicanalista destacaria a experiência e aquilo que aparece na transferência, abrindo espaço para aquilo que está para além do discursivo, que permanece desconhecido, sem palavra e sem nome. O analista fornece a escuta sem esperar nada do analisante, o antropólogo iria com ideias pré-concebidas formuladas por sua pesquisa e pelo campo escolhido.

Nesse sentido, a contribuição da psicanálise para a antropologia se daria, justamente, pela ampliação do que é conhecido por alteridade através da noção

de estrangeiro. Este, que pode aludir a palavra por meio da transferência e da experiência psicanalítica, instaura uma não-totalidade do fenômeno, isto é, "reside em admitir a possibilidade do sentido, mas não necessariamente o seu encerramento, fornecendo assim uma expressão menos comprometida a um estrangeiro agora irreduzível a códigos preestabelecidos" (SOUZA, 2012, p.138).

O terceiro exemplo encontrado na literatura a respeito das aproximações possíveis entre campos está no artigo "*Psicanálise e Antropologia: diálogos possíveis*", escrito por Barbieri e Sarti (2011), que apresenta e discute as possibilidades de diálogo entre métodos, isto é, as relações viáveis entre observador e observado no método etnográfico e psicanalítico.

De acordo com os autores, a Etnografia pode ser definida como o método de pesquisa da antropologia, que se constituiria a partir do pesquisador *in loco*, isto é, um pesquisador que está "em contato com o cotidiano e as intempéries da cultura estudada" (BARBIERI; SARTI, 2011, p. 60). O que Malinowski sugere é que cada cultura irá forjar diferentes concepções sobre o homem, com diferentes sentidos e significados. É precisamente desta diferença que viria a necessidade de uma Etnografia que desse conta de compreender a alteridade a partir de seu próprio ponto de vista, isto é, sem correr o risco de projetar formulações próprias em ontologias que podem se circunscrever por outras leis organizadoras, diferentes da cultura do antropólogo.

Pensando nisso, podemos compreender o duplo movimento da observação etnográfica a partir das noções de "estranho" e "familiar" (BARBIERI; SARTI, 2011, p. 60). É necessário tornar estranho aquilo que é familiar, podendo distanciar-se de concepções naturalizadas da cultura própria do etnólogo, encontrando viabilidade para compreender o Outro em seu cosmos, e, ao mesmo tempo, tornar familiar aquilo que é estranho, abrindo espaço para que este Outro possa ser integrado na inteligibilidade do etnólogo. Isto é, o antropólogo abre espaço para o estranhamento que este Outro possa causar, justamente pela tensão de diferenciação dos códigos culturais entre observador e observado.

Na psicanálise, podemos refletir um processo análogo ao que se encontra na etnografia, quer dizer, o método científico da psicanálise "é, antes de tudo, a observação, e não a elaboração de uma teoria especulativa, sendo os conceitos passíveis de mudanças desde que a prática dê nova luz à teoria" (BARBIERI;

SARTI, 2011, p. 62). O conceito de transferência é onde se fundamenta o método psicanalítico e também onde se relaciona com a etnografia. A transferência com o analista fornece meios para que a escuta do sujeito do inconsciente possa ocorrer. Com base nisso, é a partir da palavra do analisante que se terá sinais deste desconhecido a ele próprio. É por conta disso que a psicanálise não se interpela em uma escuta aplicada, que seria utilizar os recursos particulares e teóricos do analista para sobrepor ao analisante. A psicanálise, pelo contrário, se formula a partir da ontologia daquele que o escuta, isto é, daquilo que é projetado na figura do analista e que irá constituir a experiência psicanalítica.

Barbieri e Sarti (2011) sinalizam também a contratransferência como mais um dos pontos de diálogo. Isso porque se o analista não puder cobrir-se de sua vaidade pessoal e sua necessidade de curar o paciente, bem como de compreendê-lo a partir de seus próprios conflitos, há a possibilidade de que as reações do analista atrapalhem sua escuta do sujeito do inconsciente. Do mesmo jeito que, para o etnólogo, projetar suas concepções e códigos culturais no cosmos do observado produzirá um espelho de si próprio, deixando de realizar a observação intersubjetiva do campo que pretende etnografar.

O último trabalho apresentado encontrado na literatura traz relações entre o perspectivismo ameríndio e a psicanálise – tema que será discutido nesta pesquisa – realizado por Klein, Verztman e Pacheco-Ferreira (2018), denominado como "*A antropologia contribui para a pesquisa em psicanálise? Sobre o perspectivismo e a experiência psicanalítica*". Neste artigo pode-se também identificar a importância em proporcionar à psicanálise maiores compreensões no que se refere à pesquisa e clínica.

A pesquisa em psicanálise precisa "estar calcada, sobretudo, em questões relacionadas à clínica. Isto é, uma pesquisa que envolve uma exploração que tenha como base o encontro clínico" (KLEIN et al., 2018, p. 406). É a partir desta noção que os autores irão tratar da experiência psicanalítica como alternativa para que não se retorne à ideia de que os conceitos da psicanálise seriam "aplicados" no paciente, quer dizer, será o contrário: é a experiência psicanalítica que tornará possível a averiguação e a criação dos conceitos em psicanálise. Nesta mesma formulação, os autores buscam o

perspectivismo ameríndio para compreender a posição do etnólogo frente ao outro-nativo e da posição do analista frente ao analisante.

Uma clínica como experiência, seria, portanto, uma clínica capaz de criticar seus próprios saberes pré-determinados, que muitas vezes nomeiam pontos cegos da própria teoria, podendo deixar advir e reconhecer os saberes que ali aparecerão. O terceiro elemento analítico, conforme destacado por Klein et al. (2018), é este elemento que conta da intersubjetividade, isto é, além do analista e do analisante, temos a relação, o encontro, aquilo que está "entre" um e outro.

É neste ponto preciso que entraria o perspectivismo como contribuição à psicanálise: Viveiros de Castro (2018) destaca a importância de, no trabalho do antropólogo, renunciar a certas implicações anteriormente estabelecidas, a necessidade de interpretação da realidade, para focar no encontro entre duas ontologias, para que ambos os pontos de vista estejam em questão. Esta seria a entrada na experiência (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

Além disso, o exemplo clínico trazido pelos pesquisadores propiciou a reflexão das questões apresentadas: os psicanalistas se prepararam para atender uma série de pacientes em uma instituição que tinham ideias pré-concebidas fornecidas pela teoria psicanalítica. Sua surpresa foi que, ao entrarem em contato com estes pacientes, perceberam que o que aparecia não era o que utilizaram como critério para o atendimento dos pacientes.

Isso não apenas trouxe um olhar diferente às *formas de vida* dos pacientes, como também trouxe um novo olhar para *formas de vida* dos próprios psicanalistas. Klein et al. (2018) concluem:

[...] destaca-se a importância de encararmos o ato de pesquisar como a produção de um campo de indeterminação, no qual não conseguiremos mais nos reconhecer inteiramente depois de iniciado o percurso. O encontro com os sujeitos pesquisados, com outros mundos possíveis, transformou tanto os próprios pesquisadores quanto as hipóteses de pesquisa. Assim, somente quando for possível nos tornarmos um outro de nós mesmos, por meio desse encontro, é que poderemos nos perceber pesquisadores, especialmente no campo da pesquisa clínica (p.409).

Podemos, assim, testemunhar que, conforme foi mostrado nesta introdução, há uma riqueza de relações possíveis entre psicanálise e

antropologia. Essas relações podem vir-a-ser extremamente úteis para reler, recolocar e transformar os saberes da psicanálise nestes paradigmas que o pensamento ocidental nos coloca – e nos aprisiona. Nesse sentido, essa pesquisa justifica-se nessa necessidade de construir uma psicanálise que seja capaz de questionar os próprios saberes nos seus pressupostos fundamentais, podendo se estabelecer de forma porosa às atualizações nos diferentes campos do conhecimento. A construção de uma psicanálise que esteja a par de seu tempo e que possa se revisitar nas contribuições que atualizam as magnânimas do pensamento é, justamente, uma psicanálise comprometida com o campo do social e que não se faça cega e sozinha, se faça articulada a outros campos do saber. A antropologia, campo essencialmente destinado à descolonização permanente do pensamento como um ato ético-político, como diz Viveiros de Castro (2018), nos ajuda a problematizar e acompanhar os novos paradigmas promovidos nos debates ao etnocentrismo ocidental e seus devires.

Com relação ao interesse pelo campo da psicose, este surgiu a partir de uma palestra ministrada por João Leite Ribeiro em outubro de 2021, que foi essencial para a convocação do tema específico em questão e seu enlaçamento com a antropologia. Nesta palestra, João relata sua história de vida com o diagnóstico de esquizofrenia que foi realizado quando ele tinha 19 anos. Com relação aos delírios, João destaca a importância do estudo da filosofia para compreensão de seu mundo. Será apresentado, ao fim da pesquisa, qual foi a importância dessa palestra para direcionar este estudo.

Sendo assim, a relação que pretende se produzir nesta pesquisa entre o campo da psicanálise e o campo da antropologia tem em vista o caminho “contrário” ou “pelo outro lado” que propõe Viveiros de Castro (2018), apresentado no início, segundo o qual é o pensamento de Outrem que pode fornecer meios de atualizar o nosso próprio. Além deste caminho, a pesquisa se norteia a partir da seguinte questão: como o perspectivismo e o multinaturalismo ameríndio no campo da antropologia podem contribuir para a compreensão da psicose no campo da psicanálise? Para responder a essa pergunta, no campo da antropologia serão apresentadas as concepções do perspectivismo e do multinaturalismo ameríndio, enquanto no campo da psicanálise será analisada a compreensão da psicose, primeiramente em Freud e posteriormente em Lacan.

A escolha do tema de pesquisa e da pergunta norteadora referem-se à hipótese da pesquisadora de que o delírio psicótico e a própria psicose ainda estariam capturados por uma ideia neurótica de realidade. O delírio psicótico enquanto “fuga” ou “negação” da realidade estariam diretamente relacionados a uma ideia de realidade única da neurose, considerada “normal” para as sociedades ocidentais. Nesse sentido, a partir das formulações do perspectivismo e do multinaturalismo ameríndio, a psicose e o delírio podem passar a ser entendidos como a constatação de um mundo possível, como um mundo outro à neurose. A ideia de mundos que coexistem retira da psicose seu caráter deficitário que por vezes pode impedir uma escuta apropriada do analista, e por isso neste trabalho se formulam reflexões para que o discurso moralista e discriminatório em relação à loucura seja questionado criticamente diante da psicanálise e da experiência psicanalítica.

2. OBJETIVOS

2.1. Objetivo Geral:

O objetivo geral é investigar e identificar as possíveis contribuições do campo da antropologia ao campo da psicanálise no que se refere aos estudos da psicose em Sigmund Freud e Jacques Lacan e sua interlocução com a metafísica ameríndia em síntese de Eduardo Viveiros de Castro.

2.2. Objetivo Específico:

O objetivo específico é compreender a questão do neurótico-centrismo em relação à psicose e suas possibilidades de descentralização e descolonização no campo da psicanálise.

3. METODOLOGIA

Este trabalho se caracteriza como uma investigação teórica inserida no campo da psicanálise. Conforme a metodologia de pesquisa introduzida neste campo, temos a necessidade de explicitar quais suas particularidades e contradições em meio às questões que se referem à cientificidade em psicanálise e suas produções epistemológicas e metodológicas.

De acordo com Figueiredo e Minerbo (2006), a psicanálise em Freud é ao mesmo tempo “um procedimento para a investigação de processos mentais inconscientes (inacessíveis a outras formas de pesquisa)” (p.257) e também “um procedimento terapêutico” (p.257) e “um conjunto de conhecimentos em contínua expansão e reformulação sobre seu objeto” (p.257). Nesse sentido, entendemos que a psicanálise freudiana como metodologia de pesquisa é um fazer singular que se difere de outras metodologias tanto pela leitura do sujeito do inconsciente quanto pela relação entre sujeito e objeto.

Em Aguiar (2006) encontramos que a condição da psicanálise em termos de pesquisa se refere ao princípio da psicanálise ser uma construção que advém da experiência analítica. Isso quer dizer que, o pesquisador, ao mesmo tempo que está construindo sua investigação em relação a um objeto de estudo, coloca a si próprio como objeto investigado. Isso situa a psicanálise como “uma forma de investigação e, ao mesmo tempo, uma intervenção clínica” (p.109). À vista disso, a psicanálise não atua somente na discursividade, isto é, não apenas descreve idealmente sobre algo, ela tem a intenção de intervenção e transformação, tanto sobre este objeto como sobre o pesquisador.

Essa condição produz uma questão para a metodologia em psicanálise: a questão da cientificidade. De acordo com Sampaio (2006), identificamos três posições em relação à constituição da psicanálise como ciência. A primeira trata da ideia de que a psicanálise não é uma ciência. Isso decorre das noções positivistas de ciência que pensam o campo como empírico, isto é, para ser uma ciência esta precisa ser validada em conceitos e procedimentos verificáveis e ter sua eficácia comprovada empiricamente. No que se refere ao sujeito do inconsciente, que justamente subverte a lógica do empiricismo, essa abordagem não nos faria sentido.

Uma segunda posição em Sampaio (2006) é contrastante com a anterior, isto é, a psicanálise não é uma ciência, é uma outra coisa. Haveria nessa abordagem uma impossibilidade estrutural: o objeto de estudo da ciência não é compatível com o objeto de estudo da psicanálise: ela tem seu objeto de estudo formulado de maneira estritamente singular. Sendo assim:

A psicanálise é, então, uma atividade prático-poiética, portanto, criadora e singular, que trata do encontro de singularidades e do sentido aí encarnado; mas ao mesmo tempo ela é nascida sob a regra interna de dar conta e razão de seu objeto, ou seja, é um projeto de elucidação do singular que remete, em sua constituição teórica, ao universal — psicológico e metapsicológico (SAMPAIO, 2006, p.247).

Sendo assim, para esse ponto de vista, a psicanálise ocupa uma produção singular nos campos de conhecimento e se configura dentro e fora do pensamento científico. Configura-se dentro quando se propõe a dar conta e razão de seu objeto, como diz a autora, mas se configura fora por ter uma forma de relação entre sujeito e objeto que não cabe como objeto científico das ciências positivistas: a atividade prático-poiética. A partir dessa concepção, destacamos a terceira posição de Sampaio (2006) em relação à cientificidade da psicanálise: a ideia de que, ao se dizer como ciência, a psicanálise reivindica um alargamento do conceito de ciência que problematiza a inferência do campo das ciências humanas e sua entrada no debate científico.

Nesta pesquisa, estamos adotando a posição de que a psicanálise é um outro tipo de ciência, que subverte a posição do campo científico positivista e, ao mesmo tempo, não o deixa de ser, isto é, é ciência, mas de um outro tipo, que subverte a própria lógica científica e produz um alargamento do conceito, mas, ao mesmo tempo, não é ciência na medida em que a relação entre sujeito e objeto implica o pesquisador como parte do processo de pesquisa, sem neutralizá-lo. O pesquisador tem um compromisso ético com este objeto e, ao investigá-lo, leva em conta sua produção, seu método de estudo, isto é, se implica neste processo.

Outra questão metodológica importante é o tipo de pesquisa que estamos realizando em psicanálise. De acordo com Garcia-Roza (1994), a pesquisa em psicanálise é uma pesquisa teórica que advém da prática clínica, isto é, pesquisa-se em psicanálise com “a finalidade de verificar sua lógica interna, a

coesão estrutural de seus conceitos, e suas condições de sua possibilidade” (p.14). Para essa discussão, o autor estabelece uma distinção entre o epistemólogo e o pesquisador, isto é:

Queria enfatizar aqui o termo pesquisa. Faço questão de repetir: trata-se de discutir pesquisa em psicanálise. Não me parece adequado identificar o trabalho do pesquisador com o trabalho do epistemólogo, embora existam alguns pontos em comum. Não é da mesma maneira que o pesquisador e o epistemólogo se voltam para a teoria. Enquanto o epistemólogo executa um trabalho purificador e mantém para com a teoria uma atitude de reverência, o pesquisador se pretende criador. Ele deve se permitir uma certa irreverência que possibilite o surgimento do novo (GARCIA-ROZA, 1994, p.14).

Essa distinção coloca em questão a ótica sob a qual entendemos tanto o processo de pesquisa teórica em psicanálise como o lugar do pesquisador. A pesquisa não é realizada a partir do princípio ordenador inquestionável da teorização, mas sim é entendida como releitura de criação. A questão central que coloca o autor não é banalizar ou moralizar o trabalho do epistemólogo, mas sim localizar essa diferença de que o pesquisador não pesquisa somente para investigação do funcionamento da teoria como uma mera reprodução do que já foi realizado, mas sim pesquisa principalmente para a criação e para o surgimento de algo novo a partir do trabalho teórico de releitura. Além disso, ele acrescenta que este é o lugar da psicanálise, por exemplo, nas universidades, que convém de pesquisas em psicanálise teóricas encontrando sua especificidade. Nesse sentido, o autor nos elucida:

Não estou querendo dizer com isso que se deva desprezar o rigor formal da teoria. Mas sim que, se fizermos dele nosso único objetivo enquanto pesquisadores, correremos o risco da esterilidade, da transformação do trabalho teórico, do trabalho de pesquisa, em algo abstrato e vazio. Sabemos que a justificação lógica de uma teoria implica o retorno a seus conceitos e leis fundamentais; e esse retorno não pode ser concebido como mero suplemento histórico que, acrescentado ao discurso original, venha funcionar como ornamento, duplicando este discurso original. No caso particular da psicanálise, por exemplo, o retorno a Freud, através da releitura dos seus textos, modifica efetivamente essa teoria, ao invés de ser uma mera reduplicação, um mero suplemento histórico à teoria (GARCIA-ROZA, 1994, p.15).

Essa citação nos localiza a metodologia nesta pesquisa utilizada: o pesquisador como aquele que produz uma releitura dos pressupostos

fundamentais e daquilo que orienta a teoria, mas o que faz não é uma mera reprodução “abstrata e vazia” e sim a criação e a formulação de algo novo a partir do trabalho de construção e de reencontro com a teoria, o que, por sua vez, faz sem perder o rigor daquilo que foi construído anteriormente. Além disso, nominamos um pesquisador implicado tanto no que se refere à quebra da neutralidade quanto em um dever ético-político com o seu objeto de estudo. Essas duas formas de se colocar do pesquisador se direcionam também a partir de uma experiência analítica, isto é, têm relação com aquilo que foi vivido pelo pesquisador na prática clínica.

Uma vez contextualizada nossa metodologia inserida no campo da psicanálise, verificamos que esta pesquisa se caracteriza como uma investigação científica no âmbito da pesquisa teórica qualitativa e o método utilizado foi o método de pesquisa em psicanálise, descrito acima. Nesse sentido, a partir do objetivo geral — investigar e identificar as possíveis contribuições do campo da antropologia ao campo da psicanálise no que se refere aos estudos da psicose em Sigmund Freud e Jacques Lacan e sua interlocução com a metafísica ameríndia em síntese de Eduardo Viveiros de Castro —, e do objetivo específico — compreender a questão do neurótico-centrismo em relação à psicose e suas possibilidades de descentralização e descolonização no campo da psicanálise —, foi realizada uma divisão por capítulos que visasse responder os objetivos colocados a partir de um levantamento bibliográfico tanto nos recursos de pesquisa disponíveis na Biblioteca da PUC-SP (artigos, livros e remotamente no acervo da biblioteca), quanto nos periódicos online e plataformas digitais como “SciELO” e “Google Acadêmico”, que reúnem uma série de livros e revistas acadêmicas.

No campo da antropologia, para o capítulo denominado como “*A metafísica ameríndia*”, foi selecionado o livro de Eduardo Viveiros de Castro (2018), “*Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*”, onde podemos localizar a síntese teórica a respeito dos conceitos de perspectivismo ameríndio e multinaturalismo.

No campo da psicanálise, para o capítulo denominado como “*A psicanálise e as psicoses*”, foram selecionados dois livros de Sigmund Freud, o primeiro — “*O eu e o id (1923-1925)*” — englobado na pesquisa por conter os textos que tratam da conceitualização de Freud sobre a psicose: “*Neurose e*

psicose (1924)” e “*A perda da realidade na neurose e psicose (1924)*”; o segundo – “*O caso Schreber (1911)*” – foi englobado devido à sua importante articulação com o retorno a Freud feito por Jacques Lacan, considerado relevante para as conceitualizações contemporâneas da psicose. Foi selecionado também o livro de Antonio Quinet – “*Psicose: teoria e clínica (1997)*” –, comentador de Lacan, para a conceitualização a respeito da psicose na obra lacaniana. Esta escolha deve-se à necessidade tanto de síntese da obra de Lacan quanto de amplitude de sua teoria, abarcando-a em diversos seminários e não estabelecendo uma leitura em um momento específico de sua teorização. Além disso, Quinet demonstra ser um importante comentador da psicanálise lacaniana no Brasil, com trabalhos de referência no assunto.

No capítulo 6, denominado como “*Costuras entre: psicanálise e antropologia*”, foi selecionado para a primeira sessão denominada “*A questão do Real e da realidade*” o livro de Christian Dunker – “*Por que Lacan? (2016)*” –, um importante comentador da obra lacaniana em cuja obra há um capítulo denominado “*A Gênese e a Estrutura do conceito de Real*” que foi integrado para dar conta de uma discussão que foi surgindo no decorrer da produção teórica sobre a distinção entre o conceito de Real e o conceito de realidade. A escolha deve-se ao fato de o autor não somente realizar a conceitualização de Real, mas orientar o leitor em toda construção deste conceito na obra de Lacan, o que fornece meios de entendê-lo com maior profundidade, e por isso foi selecionado em detrimento de outros textos a este respeito. Foi escolhido o mesmo livro de Quinet (1997) que possibilitava a conceitualização da realidade, devido a uma questão de coerência e continuidade com as ideias anteriormente propostas. O doutorado de Ivan Ramos Estevão – “*A realidade entre Freud e Lacan (2009)*” – foi abarcado na pesquisa devido à necessidade de estabelecer uma discussão sobre as diferentes posições e articulações em relação aos conceitos propostos, mostrando-se uma discussão complexa e de divergência de posições nos meios de debate da psicanálise lacaniana.

Na sessão seguinte do capítulo 6, denominada como “*Os mundos possíveis: descolonizando a psicose*”, foram selecionados textos que visavam aproximar e discutir dois assuntos: a intersecção entre psicanálise e perspectivismo no sentido de produzir deslocamentos à questão do neurótico-centrismo e, o segundo, entender o lugar da psicose no social e produzir

deslocamentos à compreensão de exclusão. Para responder às questões do neurótico-centrismo e descolonização da psicose, foi escolhido o dossiê de Dunker – *“Psicanálise e perspectivismo”* (DUNKER, 2015) – que discute o primeiro assunto proposto e, para aprofundar os conceitos ali apresentados, foi escolhido o artigo mais alongado desta produção denominado de *“Mal-estar, sofrimento e sintoma - Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista”* (DUNKER, 2011). Para o segundo tema proposto, a respeito da compreensão do lugar da psicose no campo do social, foi escolhido o capítulo *“Foraclusão e Fora-do-discurso”* de Quinet em seu livro denominado de *“Psicose e laço social”* (QUINET, 2010), que justamente se propõe a pensar a inclusão do louco no laço social como proposta de descolonização.

4. A METAFÍSICA AMERÍNDIA

[...] a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas de identidade. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 27)

Visando introduzi-los à obra de Viveiros de Castro (2018) em seu livro denominado *“Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural”*, se faz necessário compreender as finalidades ético-políticas envolvidas em sua construção. O propósito deste trabalho é a formalização de uma antropologia contemporânea que esteja estruturalmente e firmemente estabelecida em sua verdadeira missão: *a descolonização permanente do pensamento*. Para isso, o autor destaca que o papel do antropólogo se servirá na busca de pensar ‘*outramente*’, isto é, pensar a partir do pensamento do Outro na radicalidade de sua alteridade.

Ao mesmo tempo, pretende se distanciar de uma antiga antropologia que construía suas epistemologias e práticas a partir de um antropólogo-espelho, isto é, um antropólogo que estudava o Outro a partir do seu referencial próprio de mundo. Aqueles povos que eram estudados tornavam-se um reflexo vazio das concepções do antropólogo – e, conseqüentemente, eram marcados como “objetos fetichizados” do pesquisador. O problema de ver o Mesmo de si no Outro para Viveiros de Castro (2018) é o “de dizer que sob a máscara do outro somos ‘nós’ que estamos olhando para nós mesmos, [o que] reduz os chamados ‘outros’ a ficções da imaginação ocidental sem qualquer voz no capítulo” (p.21) e assim repetiria o processo de colonização internamente ao trabalho do antropólogo.

O Anti-Narciso¹ partiria, portanto, da ideia de que a antropologia deve ir na contramão de qualquer caracterização que vise colocar o “outro” em uma fixidez ilustrativa de nossas próprias concepções (ocidentais). Assim, a antropologia contemporânea deve “comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e a reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.25).

¹ Nome dado em homenagem a Gilles Deleuze (2011), filósofo francês e Félix Guattari, filósofo, psicanalista, semiólogo, roteirista e ativista revolucionário francês, o Anti-Narciso (de Anti-Édipo) “O Anti-Narciso: Da antropologia como ciência menor”.

Conclui-se, portanto, que o duplo percurso no qual Viveiros de Castro (2018) nos coloca neste trabalho é da leitura cruzada entre a antropologia, a práxis do pensamento amazônico e o estruturalismo de Gilles Deleuze (2011), filósofo francês. Este percurso é atravessado pelo exercício da descolonização permanente do pensamento e por uma forma distinta de compreender aquilo que denominamos de “conceito” pela filosofia tradicional.

4.1. O perspectivismo ameríndio

“[...] ali onde toda coisa é humana, o humano é ‘toda uma outra coisa.’”
(VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 54)

Nesta sessão, iremos apresentar a afinidade virtual do mundo ameríndio que denomina o esquematismo da estrutura de Outrem: o perspectivismo. O perspectivismo é um conceito inspirado na filosofia de Deleuze e Guattari (2011), mas sobretudo é um conceito do que poderia se chamar uma “antropologia indígena”. Assim como pontua Viveiros de Castro (2018), identifica-se três vértices de uma alter-antropologia indígena que seriam o perspectivismo interespecífico, o multinaturalismo ontológico e a alteridade canibal. Inicialmente, nos atentaremos ao perspectivismo para, posteriormente, compreender o funcionamento do multinaturalismo como inversão ao multiculturalismo ocidental.

Para adentrarmos nesta concepção que é convocada nesta seção, iremos recorrer à noção de etnocentrismo, visando caracterizar os mundos em suas diferenças – os ocidentais e os ameríndios. O etnocentrismo pode ser definido como “o favorecimento da própria humanidade às custas da humanidade do outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 35). Nesse sentido, o encontro de mundos entre os europeus e os indígenas formulam diferentes etnocentrismos, cada qual tendo aquilo de seu mundo como referência. Para os ocidentais, as funções semióticas atribuídas ao corpo e a mente são diferentes das funções semióticas atribuídas aos indígenas. Os europeus entendem que todo ser no mundo tem um corpo (inclusive os animais), porém, aquilo que os diferenciam é a alma – humanos são dotados de alma enquanto os animais são desprovidos de alma, ficando restritos a processos instintivos (naturais). Já para os indígenas é o contrário: eles entendem que todo ser no mundo tem uma alma (animais,

espíritos e plantas também os têm), porém, aquilo que os diferencia é o corpo; a diferença está na distinção entre-espécies. Nesse sentido, o autor afirma:

O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.37).

Ainda sobre as funções semióticas, pode-se dizer que tais funções verificam e pontuam a passagem e o *continuum* entre Natureza e Cultura. No caso dos ocidentais, percebe-se que a dimensão do inato, de natureza, é o corpo. Por outro lado, a alma, enquanto dimensão simbólica, cultural e construída, é o que dá ao mundo seu caráter inventivo. Neste caso, o processo de diferenciação de culturas está na alma a partir de uma ideia de corpo-material-natural que nos é dado. Por outro lado, para os indígenas, a alma está localizada no processo de similaridade, todos possuem a mesma alma, já o corpo estaria em constante relação às construções dos agentes do mundo. No caso dos indígenas, o processo de fazer corpos é em diferenciar as espécies – e, portanto, as culturas – sendo que a alma estaria presente em todas essas espécies.

Sendo assim, a Teoria Cosmopolítica da América Indígena compreende que o universo é relacional e dotado de agência e agentes humanos e não-humanos (deuses, animais, espíritos, objetos, plantas, fenômenos meteorológicos). A questão é que, para os povos ameríndios, todos estes agentes são dotados de alma e, portanto, de humanidade. Esta “alma semelhante”, como diz Viveiros de Castro (2018), é dotada de apercepção afetiva, quer dizer “são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (visível e invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo” (p.44). Isso quer dizer que a alma semelhante nos convoca a perceber a humanidade que há em cada espécie a partir de seu próprio ponto de vista referencial: cada uma dessas espécies é humana na medida em que cada uma é humana para si mesma, o que enuncia um sujeito que foge às amarras do humano enquanto espécie humana – concepção ocidental de sujeito. A partir disso, entraria uma

questão: se todos têm uma alma semelhante, isso significaria que todos são homogêneos? O que é aquilo que os diferencia?

O perspectivismo pode ser explicitado a partir dessa pergunta que coloca em questão complexidades filosóficas interessantes e importantes ao pensamento indígena. O perspectivismo se trata da disposição e da configuração ontológica dos diferentes pontos de vista em relação aos agentes e agências disponíveis. Nesse sentido, podemos salientar que, em certas configurações, os humanos veem a si mesmos como humanos e veem os animais como animais. Por outro lado, os espíritos são vistos como invisíveis, afinal eles só aparecem quando os estados de consciência estão alterados – como, por exemplo, em situações de adoecimento ou problemas da ordem da transmissão e interpretação entre pontos de vista, trabalho feito pelo xamã que veremos mais à frente. E a partir disso outra questão: como os espíritos veem os humanos? E como os animais veem os humanos? Segundo o autor, enquanto os animais predadores e os espíritos veem os humanos como animais de presa, os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores. A expressividade que aqui se coloca diz respeito à mudança de perspectiva, que implica, necessariamente, na coexistência de mundos. Nas palavras do autor:

[...] vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos se veem como humanos (ou são vistos como humanos): eles se percebem ou se tornam entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos, etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (chefes, xamãs, ritos....) (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.45).

A partir desta citação é possível nos aproximarmos daquilo que chamamos por coexistência de mundos. As perspectivas implicam que uma humanidade está posta dentre os agentes, porém, enquanto tudo é humano, nada é humano. A questão é de uma dimensão e potencialidade ontológica: a capacidade de se transformar em ato relacional, a possibilidade do devir. A virtualidade do pensamento amazônico diz de um funcionamento contrário à

classificação, à ordem lógica de separação entre espécies – como é para nós ocidentais –, e sobre a diferença posta em agência, a diferença do mundo na transformação do agente. Isso nos posiciona que a humanidade para os povos indígenas “é o nome de uma relação e não de uma substância” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 47). Ocupar um ponto de vista é, justamente, a “perspectividade” de um contexto, de um coletivo, de uma relação que parte e que nasce da própria diferença entre os pontos de vista. Melhor dizendo, aquilo que se assemelha nas almas é o que cria a diferença ontológica necessária para que a “perspectividade” dos pontos de vista possa ser vista em coexistência e em transformação de um devir humano, presa, não humano, espírito.

Além disso, como é possível observar nesta citação, não haveria uma caracterização hierárquica, conglomerada e separatista entre humanos e não humanos. Da mesma maneira que nós contemos cultura, os animais e plantas também. Da mesma forma que experimentamos nossos hábitos, adornos e instrumentos, os outros seres agentes também os fazem. É nesse sentido que há uma coletividade posta na cosmologia ameríndia: a humanidade está para todo lado, e é por isso que encontramos o humano como uma relação e não como um conceito fixo e substancial, pronto e imutável. Tudo está para se transformar a partir da perspectividade dos pontos de vista e das relações ontológicas disponíveis.

Outro fator necessário para compreensão de como ocupar ou inverter os pontos de vista diz respeito ao atravessamento da predação no mundo ameríndio. Segundo Viveiros de Castro (2018), “uma das dimensões básicas das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa” (p.45). Nesse sentido, se considera que os atravessamentos em relação aos predadores e as presas típicas dos humanos é aquilo que engatilha um contexto de inversão de perspectivas, isto é, não é o homem que está caçando o porco selvagem, ou a anaconda, ou o jaguar, estes animais também estão caçando o humano. Nesse momento, cada um vê a si mesmo e ao outro de maneiras distintas e a condição de humanidade torna-se “a posição do congênere, o modo reflexivo do coletivo, e como tal é derivada em relação as oposições primárias de predador ou presa, que envolvem necessariamente outros coletivos [...] em situação de alteridade perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 47). Isto sugere que a condição de humanidade está

diretamente relacionada ao modo reflexivo do coletivo a que pertence, bem como à extensão ou recusa da condição de pessoa a outros coletivos da espécie, estando atravessada pelas características de predação e promovendo a inversão de perspectivas.

No fim do capítulo, o autor irá abordar o xamanismo ameríndio, sua relação com o perspectivismo e contraposições importantes à maneira do ocidente na compreensão do conhecimento. O xamanismo perspectivista pode ser definido a partir daquele que detém a capacidade de intercambiar os pontos de vista transespecíficos dos corpos entre os humanos e os não humanos (espíritos, deuses etc.), isto é, transita entre os diferentes mundos e estabelece a interlocução e o diálogo entre eles. Esta tarefa, assim como aponta Viveiros de Castro (2018), não é nem um pouco simples, há um caráter extremamente político e diplomático naquilo que o xamã realiza. E o que é este fazer de um xamã?

De acordo com o autor, o xamanismo “é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.50). Aquilo que o xamã realiza é o que podemos chamar de “personificação”, isto é, tomar o ponto de vista daquilo que é conhecido. Por outro lado, para nós ocidentais, o ideal de conhecimento estaria na separação entre sujeito e objeto, visando objetivar o mundo e separá-lo em categorias classificatórias para que se possa “ver de fora”, sem influência daquele que vê. O interessante é que, para as ontologias ameríndias, este cenário se localiza no contrário: o ideal de conhecimento para os xamãs é a ideia de incorporação do Outro, uma abdução do agenciamento deste Outro com intencionalidade e potencialidade. Nesse sentido, o autor nos explica:

Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contrainterpretação do objeto. Pois este último deve ser expandido até atingir sua forma intencional plena – de espírito, de animal em sua face humana –, ou, no mínimo, ter sua relação com um sujeito demonstrada, isto é, ser determinado como algo que existe “na vizinhança” de um agente (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 52).

Diante desta citação de Viveiros de Castro (2018), observamos que a questão do conhecimento para os ameríndios trata da noção que compreende a relação entre sujeito-objeto a partir da interpretação, e não da insuficiência de análise ou de um objeto incompleto de saber, como para nós ocidentais. O deslocamento nos permite identificar uma potencialidade de um saber relacional em que cabe ao xamã a tradução e o diálogo entre pontos de vista, bem como a ideia de um aprofundamento neste saber, na intencionalidade que ele já dispunha. Nesse sentido, “o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade, por via de um processo de ‘abdução de agência’ sistemático e deliberado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.51). Melhor dizendo, o xamã identifica que haja agência nos mundos, e auxilia na construção do processo de agenciamento pela tarefa da tradução e do diálogo, reconhecendo que o saber está na intencionalidade e no aprofundamento da subjetivação, que precisa ser personificada para ser traduzida.

4.2. O multinaturalismo:

O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. Uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas *o ponto de vista* está no corpo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 65).

Nesta sessão, iremos compreender de que se trata o segundo conceito apresentado: o multinaturalismo ontológico. Como foi dito anteriormente, uma das inversões que a metafísica ameríndia nos proporciona é pensar no seguinte: se nós humanos vemos os animais como animais e nos vemos como humanos, por que os não-humanos (animais, plantas e espíritos) não veriam a si mesmos como humanos e nós como não-humanos? Esta pergunta quer dizer que aquilo que o perspectivismo afirma é “uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não humano para o interior de cada existente” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.61). Isso quer dizer que, se todos os modos existentes são para si mesmos humanos, nenhum dos existentes será semelhante ao outro, ser humano ou não humano depende do ponto de vista que está em agência. Ainda como afirma Viveiros de Castro (2018), “a humanidade é ‘reciprocamente’ *reflexiva* (o jaguar é um homem para o jaguar, o queixada é um homem para o

queixada), mas não pode ser *mútua* (no momento em que o jaguar é um homem, o queixada não o é e vice-versa)” (p.62).

Com isso, entende-se que há uma ruptura no que se refere à nossa ideia de ‘forma’ e ‘substância’. Novamente se ressalta a importância de que se localize certas inversões ao nosso pensamento e aquilo que ele está acostumado a ver – a ver mesmo, com os olhos. Nós, ocidentais, estamos acostumados a entender humanidade como ‘forma’ e como ‘substância’, humano enquanto espécie humana, enquanto matéria humana. Os indígenas nos provocam uma matriz outra de concepção, outro conceito: a humanidade é o ‘fundo’ e não a forma. A humanidade de ‘fundo’ não se restringe à humanidade da forma, humanidade é uma característica de existência que tem perspectivas distintas, a depender de quem é o agente que exista – por isso é que a humanidade está para toda a parte.

Em segundo lugar, trabalharemos com a ideia de um relativismo cultural, concepção ocidental do que é o mundo. O relativismo cultural, de acordo com Viveiros de Castro (2018), é a ideia de que o mundo é apenas um, havendo uma variedade de posições e construções subjetivas e representacionais a respeito desse mundo. O pensamento científico, por exemplo, é aquele que deseja capturar, descobrir ou desvendar a verdade sobre o mundo, conhecê-lo de maneira crua e “dessubjetivada”. Outro exemplo é esta ideia que a distinção cultural estaria relacionada às divergências de representações sobre este mundo: eu vejo este algo desta forma e você vê este mesmo algo de outra forma porque nos diferenciamos culturalmente. Isto quer dizer que o relativismo cultural ou o multiculturalismo “supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 65). A palavra relativismo, qualidade daquilo que é relativo, nasce da essência de uma variabilidade representacional cultural de um mundo único.

O multinaturalismo perspectivista, no mundo ameríndio, se formularia no contrário ao multiculturalismo ocidental:

Os ameríndios propõem o oposto, de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (“isto existe, logo isto pensa”), isto é, como “ativado” ou “agenciado” por um ponto de vista –;

do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 65).

Digamos que, para entendermos do que se trata o primeiro ponto que destaca o autor nesta citação, é necessário que retornemos à condição de humanidade de ‘fundo’. Neste caso, a unidade representativa puramente pronominal diz respeito à existência de cada um em sua referência, humano e não-humano orientado por determinado ponto de vista que está em agência. O segundo ponto, onde se destaca uma radical diversidade do real, o pensamento ameríndio faz mais uma inflexão à nossa concepção relativista: não somos nós que vemos o mesmo mundo a partir de nosso ponto de referência cultural, o mundo é que muda a partir de que ponto de vista está agenciado: são os mundos que coexistem, são os mundos que são muitos e que se distinguem; a diferença está no mundo que é visto.

O perspectivismo é multinaturalista justamente por convocar a ideia de uma naturalidade – de um mundo – diversa e distinta; a diferença, como foi dito, está no corpo, e não na alma. Esta noção traz um certo desmantelamento para nossa concepção de “representação”, isso porque quando estamos falando em corpo não estamos falando em uma fisiologia ou em uma anatomia, estamos falando em “um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*, um *ethos*, um etograma [...] é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem de perspectivas [...] o perspectivismo é um *maneirismo corporal*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.66). Isso quer dizer que a diferença dos corpos é uma diferença de intencionalidade e de potencialidade de um corpo, é de dimensão ontológica e, por isso, não se traduz no exercício representacional, que se daria na ideia de relativizar o mesmo mundo através dos atributos da alma, como é para nós.

Sendo assim, podemos refletir a respeito do problema que o perspectivismo ameríndio e o multinaturalismo colocam para nossa ontologia: encontrar um equívoco naquilo que nos parece uma obviedade ilusória. Utilizando o elemento que traz Viveiros de Castro (2018) a respeito da cerveja de mandioca, por exemplo, para os humanos e não-humanos trata-se da mesma coisa, quando dizemos que eles “querem dizer” da mesma coisa e, ao mesmo tempo, se referem a coisas completamente distintas, quando entendemos que cerveja de mandioca é mais de uma coisa ao mesmo tempo na forma como é

agenciada e perspectivada. O sentido, neste caso, é o mesmo, mas as referências são múltiplas, assim como a representação seria a mesma, mas o objeto seria distinto.

A partir destas exposições, o autor conclui:

[...] o multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação como natureza. A inversão da fórmula ocidental do multiculturalismo incide não apenas sobre os *termos* (natureza e cultura) em sua determinação respectiva pelas *funções* de unidade e diversidade, mas igualmente sobre as posições de "termo" e de "função" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.69).

[...] o multinaturalismo perspectivista é uma transformação em dupla torção do multiculturalismo ocidental. Ele assinala o cruzamento de um umbral ou limite, um limiar semiótico-histórico que é um limiar de tradutibilidade e de equivocidade; um limiar, justamente, de transformação perspectiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p.69).

Assim como nos traduz o autor, a noção do multinaturalismo interessa a nós na medida de seu caráter paradoxal às concepções que adotamos: nossa forma de compreensão daquilo que consideramos como Natureza não assume possibilidades múltiplas e coexistentes, deixando-nos aprisionados e capturados em um conceito de Natureza fixa e imutável. Quando nos deparamos com essa formulação plural de naturezas variáveis, de um real composto, e, portanto, de mundos distintos, é possível que realizemos deslocamentos em nossas metafísicas próprias, e nos aproximemos da tão possível *descolonização permanente do pensamento*, produzindo novos paradigmas e novas contradições à forma que hegemonicamente, repetidamente e exaustivamente concebemos e legitimamos os mundos possíveis – que por nosso narcisismo ocidental permanece invisível a nós mesmos.

5. A PSICANÁLISE E AS PSICOSES

5.1. A psicose em Freud:

Nesta sessão, iremos apresentar a noção de psicose retratada na obra de Freud (2011) a partir de dois textos denominados como “*Neurose e psicose (1924)*” e “*A perda da realidade na neurose e na psicose (1924)*”, publicados no livro “*O eu e o id, ‘autobiografia’ e outros textos (1923-1925)*” pela Companhia das Letras em 2011.

Para começarmos é importante dizer que, na obra freudiana, a psicose aparece ainda de forma tímida quando comparada aos estudos feitos pelos autores psicanalíticos contemporâneos. Apesar disso, Freud (2011) publica dois textos importantes que denunciam a forma como a psicose foi entendida pela psicanálise na origem do debate.

No primeiro texto, “*Neurose e Psicose*”, o autor inaugura nos trazendo a diferença primordial entre neurose e psicose, sendo que “a neurose seria o resultado de um conflito entre o Eu e seu Id, enquanto a psicose seria o análogo desfecho de uma tal perturbação nos laços entre o Eu e o mundo exterior” (FREUD, 2011, p. 177). Nesta citação, podemos observar que aquilo que difere a neurose da psicose seria, justamente, onde está posicionado o conflito na constituição psíquica. Assim, enquanto a neurose resultaria de um conflito do inconsciente com as necessidades do Eu, a psicose se centraria no conflito do Eu com o mundo externo.

Assim, Freud (2011) irá caracterizar cada uma dessas modalidades a partir de seu surgimento, visando diferenciá-las e evidenciar seus pontos de especificidade. Tomando primeiramente a neurose de transferência, onde se localiza um conflito entre o Eu e o Id, o autor aponta que seu processo de surgimento e de construção se daria pela recusa do Eu em efetivar as pulsões inconscientes direcionadas a um objeto, isto é, a recusa do Eu em realizar os desejos inconscientes. Nesse sentido, o mecanismo de repressão atuaria para defesa do Eu, enquanto o conteúdo inconsciente que precisou ser reprimido faria o caminho contrário. Melhor dizendo, o Eu criaria substituições nos significados destes desejos inconscientes para que o conteúdo recalçado retornasse através do que Freud (2011) chama de formações de compromisso – acordo entre os

desejos inconscientes e as necessidades da repressão pelo Eu –, o que resulta no sintoma neurótico.

Com isso, podemos nos fazer uma pergunta que nos cabe aqui: qual seria, portanto, a função da realidade na formação das neuroses? Freud (2011) responde a esta pergunta nos mostrando que quando o Eu produz a repressão, estaria tentando compensar uma demanda do Super-eu, instância psíquica que se origina através das influências do mundo externo real, isto é, o Super-eu se torna a representação psíquica da realidade externa. Nas palavras do autor: “a serviço do Super-eu e da realidade, o Eu entrou em conflito com o Id, e assim ocorre em todas as neuroses de transferência” (FREUD, 2011, p.179). Nesse sentido, o papel da realidade – e do Super-eu – é de dar notícias das demandas externas ao Eu, que é obrigado, por sua vez, a dar conta também dos desejos inconscientes, e é assim que se edificam os processos sintomáticos e conflituosos na neurose.

No caso da psicose, que surge a partir de um conflito entre o Eu e o mundo exterior, Freud (2011) destaca que a relação com a realidade é percebida de maneira confusa pelas alucinações (estado de “amênia”) que são características deste quadro. Ressalta que, para o psicótico, o mundo externo ou não é percebido ou é percebido de forma que não produz efeitos. No estado alucinatório, é afastado o investimento do mundo interior, sendo que o resultado disso é a percepção do mundo exterior como representação do mundo interior, produzindo a impossibilidade de compreender a realidade enquanto exterioridade. Nas palavras do autor, na psicose “[...] autonomamente o Eu cria um novo mundo exterior e interior” (FREUD, 2011, p.180). E o que podemos ver deste novo mundo? Primeiro que ele responderia às pulsões, demandas e desejos do Id e, também, se formularia a partir de uma recusa da realidade pela frustração que esta causa no desejo do sujeito, isto é, cria-se um mundo novo para evitar o confronto com a realidade que cerca o sujeito e que lhe é frustrante.

Com relação à frustração, Freud (2011) relata que tanto a neurose quanto a psicose faz parte de uma não realização dos desejos infantis que se enraízam na constituição psíquica. Deste modo, ambas nascem do fracasso do Eu e, para isso, buscam diferentes formas de lidar com o que lhes é frustrante. Concluindo seu texto, busca mostrar-nos que a irrupção, a repartição, a divisão ou a deformação são processos que aparecem em qualquer sujeito que se constitui,

apenas havendo diferentes elementos que são reivindicados para tais peculiaridades do processo de formação psíquica. Sendo assim, termina sublinhando novamente que na neurose apareceria uma busca conflituosa do Eu por um acordo entre as demandas conscientes e inconscientes e, na psicose, o conflito entre o Eu e o mundo exterior.

Uma vez que entendemos que tanto na neurose como na psicose haveria possíveis analogias, podemos investigar o segundo texto de Freud, “*A perda da realidade na neurose e na psicose*”, que trata da perda da realidade como um acontecimento de ambas as constituições psíquicas. Já no início do texto, Freud (2011) resgata aquilo que distinguiria neurose e psicose, porém levando como ponto principal a função que teria a realidade na constituição dessas modalidades psíquicas.

Sendo assim, o autor elucidava que, por um lado, a neurose surgiria de um processo em que o Eu dependeria da realidade e, para isso, reprimiria uma parte do Id (vida instintual), sendo seu fator decisivo a influência preponderante da realidade. Por outro lado, na psicose, o contrário: o Eu, a serviço do Id, se retiraria de uma parte da realidade, sendo seu fator de influência preponderante o Id. Nas palavras do autor: “[...] a perda da realidade já estaria na psicose desde o início; na neurose, parece, ela seria evitada” (FREUD, 2011, p.215).

Com isso, Freud (2011) se aprofundará, em um primeiro momento, no surgimento da neurose em duas fases: ainda quando não se é neurose, a primeira fase, na qual o autor destaca que ocorrem “processos de compensação para a parte prejudicada do Id, ou seja, na reação a repressão e no malogro desta” (FREUD, 2011, p.215). E, na segunda fase, na neurose propriamente dita, o processo se estabeleceria de forma que “o Eu, a serviço da realidade, efetua a repressão de um impulso instintual” (FREUD, 2011, p.215). Melhor dizendo, em termos da perda da realidade, a repressão dos impulsos instintuais, a “cena traumática” que aparece na infância e que é submetida ao esquecimento, é justamente aquilo que o neurótico quer evitar. A realidade, assim, é afastada (reprimida) como uma espécie de resolução do conflito originário que se configura em um enigma a ser desvendado (a produção sintomática).

Com relação ao surgimento da psicose, Freud (2011) descreve que, na primeira fase, o Eu é retirado da realidade e, na segunda fase, como forma de correção da primeira, se reestabeleceria a relação com a realidade às custas do

Eu. Sendo assim, o segundo estágio, que seria a psicose em si, “visa também compensar a perda da realidade, mas não à custa de uma restrição do Id – como na neurose, à custa da relação com o real –, e sim por uma via mais autônoma, pela criação de uma nova realidade” (FREUD, 2011, p.217). Sendo assim, é possível notar que, na psicose, a segunda fase carrega consigo a necessidade de transformar a realidade naquilo que fugiria da objeção abandonada anteriormente pela primeira fase. O psicótico fugiria da realidade que lhe é entregue, transformando aquilo que concebe como realidade a partir de suas próprias demandas. Nesse sentido, Freud (2011) conclui a respeito destes processos de constituição:

[...] logo, tanto na neurose como na psicose o segundo estágio é conduzido pelas mesmas tendências, nos dois casos ele serve às aspirações de poder do Id, que não se deixa coagir pela realidade. Tanto a neurose como a psicose são expressão da rebeldia do Id contra o mundo externo, de seu desprazer ou, se quiserem, de sua incapacidade de adequar-se à necessidade real, à 'Aváykn [necessidade]. Neurose e psicose diferenciam-se muito mais na primeira reação, que as introduz, do que na tentativa de reparação que lhe segue. A diferença inicial se exprime então no resultado final: na neurose uma porção da realidade é evitada mediante a fuga, enquanto na psicose é remodelada (p.217).

Assim, identificamos que na neurose há uma *recusa/fuga da realidade* – o neurótico se afasta desta através do processo sintomático de repressão – pela conflituosa relação com os desejos inconscientes do Id. Enquanto, na psicose, identificamos uma *remodelação da realidade* – a criação de um novo mundo interno e externo – buscando substituí-la pelo conflito que esta gera com o Id. Nesse sentido, é possível compreender que a *diferença* que se estabelece é, justamente, na maneira como cada uma dessas constituições psíquicas lidam com as dissidências postas entre o eixo do real e do inconsciente. Logo, a *semelhança* entre elas estaria no primeiro estágio: a conflituosa relação que há entre as demandas da realidade e as demandas do Id.

A partir destas colocações, nos perguntamos: como o psicótico substitui a realidade? De acordo com Freud (2011), a criação deste novo mundo exige um processo em que apareçam os lapsos de memória, delírios e alucinações, uma vez que a remodelação da realidade na psicose acontece nos “traços mnemônicos, ideias e juízos que dela foram adquiridos até então e pelos quais

ela era representada na vida psíquica” (FREUD, 2011, p.218). Sendo assim, “a psicose depara com a tarefa de obter percepções tais que correspondam à nova realidade; o que é feito de modo radical pela alucinação” (FREUD, 2011, p.218). Neste sentido, compreendemos que é através da alucinação e do delírio que se encontra o novo mundo do psicótico, enlaçado à ideia de que suas percepções estejam em relação constante com as demandas da nova realidade criada.

Apoiado nisso, Freud (2011) se encarrega de localizar o lugar da angústia na neurose e na psicose. Na primeira, a angústia aparece quando os conteúdos recalçados fazem pressão no Eu para serem percebidas, ao mesmo tempo em que o Eu faz o caminho contrário visando mantê-los reprimidos – processo descrito anteriormente na formação de compromisso do sintoma neurótico. Na segunda, uma porção de realidade retorna para o psicótico, ao mesmo tempo, o resultado/ação para mantê-lo negando a realidade é a produção delirante, gerada a partir da angústia.

Do mesmo modo que nos perguntamos como é a substituição da realidade na psicose, podemos nos perguntar a respeito da neurose: como é que ela foge/recusa a realidade? Freud (2011) nos explicita que o mundo de fantasias da neurose tem uma função análoga dos delírios, deste modo, a fantasia é uma maneira de substituir a realidade – visando proteger-se de seu encontro – através de uma concordância com os desejos neuróticos. Neste sentido, “desse mundo da fantasia a neurose retira o material para suas novas construções de desejo, achando-o geralmente pelo caminho da regressão a um passado real mais satisfatório” (FREUD, 2011, p.220).

Para concluir este texto do autor, é necessário atingi-los na base daquilo que ele tinha como pretensão: a perda da realidade está no caminho de uma substituição da realidade a partir das demandas e sintomas que se criam na relação conflituosa com esta mesma. Nesse sentido, compreendemos as inevitabilidades de um processo de rachadura/deformação/divisão entre a constituição de quem somos, com o mundo que vemos e que nos vê. As dissidências que se criam em sentidos enigmáticos e singulares da existência nos permite formular diferentes mundos? Discutiremos isto mais tarde, apenas para que mantenhamos em mente as discussões aqui apresentadas.

Para finalizarmos esta sessão, iremos nos dedicar a um texto de Freud (2010) extremamente relevante para compreensão de nossa próxima sessão a

respeito da psicose em Lacan. Este texto foi publicado pela Companhia das Letras em 2010, e foi denominado como “*Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia (‘O Caso Schreber’, 1911)*”. Neste livro, Freud (2010) relata o caso de um paciente chamado Dr. Daniel Paul Schreber, jurista e ex-presidente da Corte de Apelação da Saxônia que escreve um livro denominado como “*Memórias de um doente dos nervos*”² publicado originalmente em 1905. Este paciente não foi atendido pelo próprio Freud (2010), e as interpretações e contribuições psicanalíticas do caso são formuladas através do relato escrito de Schreber em *Memórias*.

No início, Freud (2010) nos apresenta os fatores decisivos que foram retratados em *Memórias* a respeito da condição de adoecimento de Schreber ao longo de sua vida. No texto, Freud (2010) descreve que Schreber teve dois momentos de adoecimento – nas palavras do paciente, diria que ficou “doente dos nervos duas vezes”. O primeiro adoecimento teria ocorrido em detrimento de uma candidatura ao Parlamento, no período em que era diretor do Tribunal de Província em Chemnitz, cidade do estado da Saxônia, na Alemanha, por volta dos anos de 1884 e 1885. O segundo adoecimento teria ocorrido por volta dos anos de 1893, onde viveu uma sobrecarga de trabalho por assumir o cargo de presidente da Corte de Apelação de Chemnitz. Freud (2010) enfatiza que haveria, além disso, um ponto de intervalo entre o primeiro e o segundo adoecimento, antes de 1893, no qual Schreber teria sido comunicado de sua nomeação para ser presidente da Corte da Apelação – anterior a assumir o cargo.

Iremos, nesta ocasião, nos dirigir às informações trazidas por Freud (2010) a respeito desses três períodos da vida de Schreber para que, posteriormente, possamos compreender suas reflexões e interpretações sobre o paciente e sobre a condição da paranoia pelo olhar da psicanálise freudiana. Na primeira doença, Freud (2010) nos revela que Schreber passou seis meses na clínica de Paul Flechsig, médico, psiquiatra e neurocientista alemão. Durante esse período, foi relatado que Schreber tinha um parecer formal e sofria de um ataque de hipocondria. Após se curar, viveu oito anos, no geral, bem felizes,

² SCHREBER, D. P. **Memórias de um doente dos nervos**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

como ele mesmo o diz. Apesar disso, tentava junto de sua esposa ter filhos, o que não ocorria e o deixava frustrado com a esperança de um dia dar certo.

No intervalo até a segunda doença, quando foi comunicada sua nomeação para presidente, Freud (2010) apresenta aos leitores dois sonhos que Schreber teve nesta fase de passagem. No primeiro sonho, ele imaginava que sua antiga doença iria retornar, o que o deixava insatisfeito, porém, ao acordar, ficava feliz por compreender que seria apenas um sonho. No segundo, entre um estado de sono e vigília, como diz Freud (2010), ele relata uma ideia de que deveria ser bom poder ser uma mulher se submetendo ao coito, o que, enquanto consciente, rejeitava severamente.

No período da segunda doença, Schreber tinha insônias intensas, o que levou a procurar novamente a clínica de Flechsig. De acordo com Freud (2010), durante sua internação, o quadro se iniciou com ideias hipocondríacas e queixas de um amolecimento cerebral que o perturbava. Com a piora da doença, aparecem ideias de perseguição, alucinações e sensibilidade a luzes e barulhos (Hiperestesia). Conforme a evolução dos sintomas, Schreber manifesta alucinações auditivas, acústicas e sensoriais, em consonância com elas, ideias delirantes de caráter religioso no qual haveria uma comunicação direta com Deus, fenômenos milagrosos, invocação da morte e, por fim, a ideia de estar *vivendo em outro mundo*.

Nos disponibilizando a adentrar nos conteúdos do delírio de Schreber, Freud (2010) sublinha a seguinte frase que carrega o sentido trazido pelo paciente sobre seu sistema delirante: “Considera-se encarregado de salvar o mundo e devolver a ele a perda beatitude. Mas é algo que ele só pode realizar se (antes) se transformar de homem em mulher” (FREUD apud SCHREBER, 1984, p.475). Com relação ao sistema delirante de Schreber, Freud (2010) destaca que há uma verdadeira missão: devolver ao mundo sua humanidade e sua beatitude. Essa tarefa chega para o paciente através de um pedido divino, uma vez que seus nervos têm uma propriedade de atração de Deus que permitem a revelação de tal tarefa. Além disso, essa comunicação – entre Schreber e Deus – não é facilmente legível a qualquer experiência humana, sendo por isso revelada somente ao Dr. Schreber. Por outro lado, com relação à transformação em mulher, Freud (2010) ressalta que Schreber na verdade não gostaria de se tornar mulher, sendo esta uma tarefa dada pela Ordem do Mundo

e, portanto, não seria possível recusá-la pela necessidade de recuperar a beatitude para si mesmo e para todos os homens, isto é, um ato de sacrifício que seria realizado para a salvação da Ordem.

Em um primeiro momento, Freud (2010) identifica dois pontos principais a respeito do sistema delirante de Schreber: o papel do Redentor e a transformação em mulher (emasculação). No primeiro, sobre a identificação com o ser redentor, para o autor, é algo comum a cultura, uma imagem conhecida a todos – a ideia de que existiria alguém com uma função de salvação divina. Isso leva Freud (2010) a pensar que aquilo que marcaria uma singularidade na formulação delirante de Schreber é, mais precisamente, a função que exerce a redenção realizada por ele: *a transformação em mulher*. Isso significa que a emasculação seria um meio para alcançar esse papel de salvador, isto é, tornando a emasculação um processo que seria anterior à produção da redenção na medida em que sua finalidade é realizar o sacrifício. Sendo assim, a transformação em mulher, como Freud (2010) nos afirma, seria o delírio primário do paciente, sendo ele a causa da perseguição e que, somente de maneira secundária, se relaciona ao papel do Redentor. Portanto, o autor define que há, primeiramente, um delírio de perseguição sexual, para posteriormente este se relacionar a um delírio de grandeza – que se personifica inicialmente em Flechsig e é substituído posteriormente pelo próprio Deus.

Em um segundo momento, Freud (2010) observa quais os elementos que constituiriam o sistema teológico-psicológico de Dr. Schreber. Estes seriam: os nervos, a beatitude, a hierarquia divina e os atributos de Deus. Para fazermos uma exposição de cada um destes elementos, se faz necessário adentrar ao mundo de Dr. Schreber. Com relação a alma humana contida nos nervos do corpo, Freud (2010) ressalta que para o paciente existiriam dois tipos de nervos, aqueles que recebem percepções sensoriais e aqueles que foram denominados por Schreber como nervos do entendimento, isto é, nervos que operam as capacidades psíquicas – os nervos do entendimento representam a individualidade espiritual de uma pessoa, sendo que, quanto mais nervos do entendimento, maiores as capacidades de conservação das impressões sobre este campo.

Com relação aos nervos de Deus, Freud (2010) nos explica que, colocando-os em comparação, se nós que estamos na experiência humana

somos contidos de corpos e nervos, Deus seria, já de início, somente os nervos. Não haveria um número limitado de nervos, como no corpo humano, são infinitos e eternos e possuem capacidades em maior grau – capacidade de criar um mundo ou de se transfigurar, através dos raios divinos.

Além disso, a Ordem do Mundo, outro elemento importante do sistema delirante de Schreber, seria este relacionamento que se estabelece entre Deus e as almas humanas: enquanto as pessoas estão vivas, haveria um certo distanciamento entre essas entidades, por outro lado, quando alguém morre, as partes da alma (nervos do corpo) são submetidas à purificação divina para serem reintegradas ao próprio “corpo” de Deus – o que Schreber chama de “vestíbulos do céu”, se referindo aos nervos dos mortos que são juntados novamente a Deus. Nesse processo de integração, haveria o “gozo da beatitude”, conforme apresenta Freud (2010), que seria o momento em que as almas atingem uma autoconsciência, aprendem a língua de Deus, e apreendem um grau de elevação.

Os atributos de Deus estariam dispostos de maneira bipartida: haveria o deus inferior e o deus superior. Assim como explicita Freud (2010), para Schreber o deus inferior se inclinaria aos povos de raça morena (os semitas) e o deus superior se inclinaria para os povos louros (os arianos). Sendo assim, a partir da compreensão do mundo de Dr. Schreber, poderíamos nos fazer a seguinte questão: qual seria, portanto, a relação entre a queixa de Deus que tornasse, a partir daí, necessária a intervenção de Schreber? Neste capítulo, Freud (2010) responde esta pergunta dizendo-nos que a queixa de Deus seria, justamente, a incapacidade de compreensão dos homens vivos, afinal, seus feitos estariam disponíveis apenas após a morte do corpo e dos nervos, quando a experiência humana se torna a morte. Deus não sabia lidar com os homens vivos. Dr. Schreber, por ter sabedoria a respeito de todo este processo que foi descrito até aqui, não estando irrigado pela idiotia, tal qual os outros humanos, como ele mesmo o diz, seria perseguido por Deus – aqui se inicia a perseguição conspiratória de Deus em relação ao paciente. Assim, a sabedoria de Schreber em relação à cosmologia de seu mundo, ocasionaria em uma absorção completa da beatitude, que implica em uma interrupção no processo em que os mortos receberiam os raios de Deus (a beatitude) para alcançar um grau elevado de

compreensão. Deste modo, salvar o mundo de sua destruição e devolver sua humanidade tem uma relação direta entre Deus e a pessoa de Schreber.

Já no fim do capítulo, Freud (2010) apresenta mais um elemento do sistema delirante de Schreber que se relaciona intimamente com a transformação em mulher. A beatitude, entendida como a elevação após a morte e o processo de purificação – conforme explicado anteriormente – se concilia com outro mecanismo que foi denominado por Schreber de volúpia. A volúpia pode ser entendida como um aspecto da beatitude que tem implicações distintas para a feminilidade e para a masculinidade. Para os homens, a beatitude ficaria acima da feminina, o que levaria os homens a receberem a volúpia antecipadamente – como forma de prazer sensorial ainda terrestre.

Por outro lado, a transformação em mulher, que será explicitada logo adiante, aparece como uma demanda ao paciente através da experiência sensorial de seu corpo. Os nervos que são absorvidos por Schreber teriam uma característica de volúpia feminina, formatando um corpo que teria a pele feminina em si mesmo – justificando seus pensamentos, sensações e desejos femininos. Como consequência disso, de acordo com Freud (2010), Dr. Schreber solicitava que seus médicos o examinassem, em todas as partes de seu corpo, dizendo que a volúpia para os homens estaria estritamente nos órgãos sexuais, porém para ele, a volúpia estava sendo sentida em todo o corpo, em todos os seus nervos, característica que correspondia ao funcionamento da volúpia feminina. A conclusão de Dr. Schreber em relação a esta experiência é que, de fato, seria necessária a transformação em mulher, somente assim ele poderia realizar a vontade de Deus, afinal, era Ele quem lhe estaria pedindo pelo processo de emasculação por enviar – através dos raios sentidos pelos seus nervos – a volúpia feminina.

Diante deste cenário de apresentação das características do mundo de Schreber, seguiremos o caminho que Freud (2010) constrói no segundo capítulo, em que realiza uma cadeia de interpretações psicanalíticas do caso e, ao final, o debate a respeito da paranoia. A primeira interpretação que o autor nos oferece sobre o caso diz respeito à fantasia homossexual de Schreber. O autor nos explica:

Não continuaremos a nos opor, creio, à suposição de que a doença foi ocasionada pelo surgimento de uma fantasia de

desejo feminina (homossexual passiva) que tomava por objeto a pessoa do médico. Uma forte resistência a essa fantasia ergueu-se do lado da personalidade de Schreber, e a luta defensiva, que talvez pudesse igualmente realizar-se de outras formas, escolheu, por razões que desconhecemos, a forma do delírio de perseguição. O indivíduo ansiado tornou-se o perseguidor, o conteúdo da fantasia de desejo tornou-se o conteúdo da perseguição (FREUD, 2010, p.42).

Nesta citação, compreendemos que Freud (2010) estabelece uma hipótese para aquilo que marcaria o início da doença de Schreber: a fantasia de desejo feminina se traduziria em uma busca pela libido homossexual. Essa busca, como vocês podem observar, não pode ocorrer de maneira concreta sem que se afirme de maneira conflituosa entre o Eu e o Id. Deste modo, haveria uma revolta do Eu contra esse impulso libidinal inconsciente que termina por se verificar em um conflito psíquico, sendo possível encontrar a partir disso as alucinações, os delírios e as manifestações de perseguição que aparecem primeiramente na figura do médico Flechsig e, posteriormente, substituído pela figura de Deus. Melhor dizendo, o objeto de desejo – médico e a figura de Deus – se tornou o perseguidor de Schreber, enquanto o conteúdo da fantasia de desejo – transformação em mulher – tornou-se o conteúdo da perseguição. Poderíamos ainda nos perguntar: por que é que Schreber teria escolhido a forma de delírio de perseguição para lidar com o sintoma? Esta pergunta é respondida por Freud (2010) um pouco à frente explicitando que, ao utilizar a forma da megalomania como manifestação do processo sintomático, o sujeito conseguiria satisfazer ambas as partes do conflito. Enquanto o Eu se compensaria através do delírio de grandeza, a fantasia de desejo feminina inconsciente passa a se tornar aceitável e se impor como parte explicada e incluída por sua relação com Deus.

A segunda interpretação trazida por Freud (2010) sobre o caso diz respeito ao complexo paterno do paciente. De acordo com o autor, a composição delirante traria uma espécie de conflito com Deus e, dessa mesma maneira, adviria de um conflito infantil paterno. Para uma criança, o pai surgiria como aquele que colocaria limites às satisfações buscadas, o que se chama pela psicanálise de castração – ligada diretamente com o erotismo infantil, a ameaça à castração colocaria restrições no impulso sexual infantil. Sendo assim, Freud (2010) estabelece relações entre o pai de Schreber e Deus, atribuindo a ambos

a capacidade de fazer milagres e de curar, o que seria possível encontrar tanto em um médico renomado, como era o pai de Schreber, quanto na figura construída culturalmente como conhecemos a respeito de Deus nas religiões cristãs.

No terceiro e último capítulo que veremos nesta sessão, Freud (2010) faz considerações acerca do mecanismo da paranoia através de suas interpretações e descobertas do Caso Schreber. Em primeiro lugar, a especificidade da paranoia é trazida buscando diferenciá-la do complexo paterno. Isso se justifica pela ausência deste complexo em todos os casos de neurose³. Nos perguntaríamos: o que seria enfim o mecanismo singular ou verdadeiramente atuante na paranoia? De acordo com o autor, uma fantasia de desejo homossexual revelaria um delírio persecutório que remonta ao desejo erótico homossexual inconsciente, possibilitando sua passagem para o Eu. Melhor dizendo, durante a fase do narcisismo e da homossexualidade infantil, a busca por um objeto de amor nos obriga, anteriormente, a fazer de nosso próprio corpo um objeto de amor. Denominado como autoerotismo, denota um processo que visa desenvolver os instintos sexuais próprios para, posteriormente, atribuir este erotismo a um outro objeto externo a si mesmo. Sendo assim, no caso da paranoia, a homossexualidade aparece como uma espécie de fixação no estágio do autoerotismo que revela uma necessidade de encontrar em um objeto os mesmos genitais que os seus, isto é, ao invés de uma escolha heterossexual de objeto – estado considerado “normal” para Freud (2010) que aboliria as tendências homossexuais do autoerotismo dirigindo-se a novos objetos –, na paranoia se remonta uma escolha homossexual que refletiria em um conflito psíquico. Por esta concepção, Freud (2010) conclui que “somos obrigados a supor que o ponto fraco de seu desenvolvimento deve estar no trecho entre autoerotismo, narcisismo e homossexualidade, que ali se acha sua predisposição a doença” (p.53).

Em segundo lugar, Freud (2010) irá propor o que seria a relação entre o desejo-fantasia homossexual e a paranoia, dando-nos notícias da predisposição à doença e sua relação com a homossexualidade. Por um lado, é possível

³ Freud (2010) considerava a paranoia como um tipo clínico que pertencia às neuroses. Alguns autores psicanalíticos que seguem, como é o caso de Lacan, compreendem a paranoia como uma modalidade clínica referente às psicoses.

observar que o desejo de amar um homem se torna o centro do conflito na paranoia masculina. Sendo assim, Freud (2010) nos conduz a uma frase que alocaria o conflito: “Eu (um homem) amo ele (um homem)” (p.54), cuja afirmação pode ser contrariada como “eu não o amo – eu o odeio” (p.54). A questão que se coloca é que, no delírio de perseguição, uma percepção interna deve ser substituída por uma percepção externa, o que revelaria a formatação persecutória: “ele me odeia (me persegue), o que então justifica que eu o odeie” (p.54). O que seria finalizado pelo inconsciente através da dedução externa como “Eu não o amo – eu odeio – porque ele me persegue” (p.54).

Em terceiro lugar, Freud (2010) nos descreve dois fatores característicos da paranoia, sendo eles o mecanismo da formação de sintomas e o mecanismo da repressão. Na formação de sintomas, a projeção – percepção interna suprimida que é sentida como uma percepção externa ao sujeito – surge como um elemento importante neste processo. Isso porque o delírio persecutório trata-se, justamente, de uma espécie de deformação que transforma o afeto, isto é, “o que deveria ser sentido internamente como amor é percebido como ódio vindo do exterior” (FREUD, 2010, p.57). Já o mecanismo da repressão, no qual o conteúdo é reprimido pelo inconsciente para fins de realocação dos conflitos e contradições entre o Eu e o Id na formação de sintomas, quando se trata da paranoia, acontece-lhe de um modo outro a neurose. Na paranoia ele ocorre por via de projeção, isto é, aquilo que é interiormente recalcado retorna a partir do externo – o que abriria espaço para os delírios de perseguição.

Para encerrarmos esta sessão, pode nos ser interessante – mas também preciso – atentar a duas citações de Freud (2010) que nos levam diretamente ao ponto que gostaríamos de abordar nesta pesquisa. Uma delas, trata do lugar que ocupa a formação delirante para o paranoico, a outra, a respeito do desinteresse pelo mundo externo. Vejamos:

E o paranoico o reconstrói [o mundo], não mais esplêndido, é certo, mas ao menos de forma a nele poder viver. Ele o constrói [o mundo] mediante o trabalho de seu delírio. O que consideramos produto da doença, a formação delirante, é na realidade tentativa de cura, reconstrução (FREUD, 2010, p.61).

Não se pode afirmar que o paranoico retirou completamente o seu interesse do mundo externo, mesmo no auge da repressão, como há que se dizer de algumas outras formas de psicose

alucinatória (como a amentia, de Meynert). Ele percebe o mundo externo, cogita razões para as mudanças, é incitado a elaborar explicações (os “homens feitos à pressas”) pela impressão que dele recebe, e por isso acho bem mais provável que sua relação alterada com o mundo se explique apenas ou sobretudo pelo fim do interesse libidinal (FREUD, 2010, p.65).

Sem que estejamos adiantados ou apressados para possíveis interlocuções – que serão apresentadas no final do trabalho –, gostaria apenas que ficássemos com algumas perguntas que podem vir-a-ser importantes para mantermos vivas nossas questões aqui colocadas. Terminamos a sessão com perguntas que podem elucidar aquilo que temos como provocação: que mundo outro é este que o paranoico vê e que nós – neuróticos – não temos acesso? Que mundo outro é esse que o paranoico *constrói* mediante seu trabalho de delírio? Se é construído a partir de uma referência a que nós não temos acesso, como somos capazes de dizer que é um trabalho de delírio? Delírio em qual das referências de mundo? Para o paranoico nós estamos delirando em não observar os nervos do corpo? Os raios de Deus? A relação “alterada” com o mundo externo, que aparenta para alguns ser apenas uma unidade, é compartilhada somente por sujeitos que o veem como um? O fim do interesse libidinal por este um mundo que não é possível de ser visto por alguém – o paranoico – que vive em um mundo outro, seria uma espécie de sobreposição de mundos?

5.2. A psicose em Lacan:

Visando apresentar a conceitualização da psicose na obra lacaniana, nesta sessão utilizaremos o livro “*Psicose: teoria e clínica*”, escrito por Antonio Quinet, médico, psiquiatra, psicanalista, dramaturgo e um dos comentadores e estudiosos da psicanálise lacaniana que possui extrema relevância para as produções em psicanálise no Brasil. A escolha por um comentador de Lacan deve-se à necessidade de síntese e de organização na totalidade da obra lacaniana, visando capturar os elementos principais no que se refere à compreensão da psicose.

No início do capítulo “*Psicose: uma estrutura clínica*”, Quinet (1997) nos direciona a refletir a respeito da psicose enquanto uma forma específica e

determinada, que detém de uma lógica própria, diferente da lógica da neurose. Nesse sentido, a psicose é entendida para Lacan como uma estrutura clínica que faz referência ao Édipo e ao seu modo particular de articulação dos registros do real, simbólico e imaginário, assim como sua estrutura de linguagem e sua articulação com o significante.

Para entendermos o que queremos dizer quando tratamos da psicose enquanto uma estrutura clínica, precisaremos percorrer aos conceitos principais explicitados no parágrafo anterior e formularmos como se articulam, começando pelo significante. Em seu livro, Quinet (1997) apresenta o que seria essa ideia de inconsciente estruturado como uma linguagem, à qual se refere Lacan. Essa apresentação nos leva a caracterizar o modo de funcionamento deste inconsciente estruturado como uma linguagem, que revelaria a relação entre significante e significado. O significado seria, então, o conceito da palavra dita. Assim, quando dizemos “árvore”, o significado da palavra árvore no dicionário seria um vegetal lenhoso, com troncos e copas. Dito de outro modo, o significado é o signo linguístico da palavra.

Por outro lado, o significante, contrário ao significado, não se refere ao conceito, mas sim à imagem acústica da palavra, é o puro som do que é dito. Esse som que é extraído do significado vai além do conceito que a representa, podendo haver uma série de significados a serem atribuídos – o trabalho de uma análise seria, justamente, trazer novas significações, isto é, novos significados a estes significantes que marcam nossa existência. A primazia do significante para a psicanálise refere-se ao seu interesse naquilo que aparece como enigma do Outro, naquilo que é significante para o sujeito do inconsciente (*je*), e não naquilo que é significado para o eu, como na psicologia do eu (*moi*), que se difere da psicanálise e que é criticada por Lacan. Isso quer dizer que pouco interessa à psicanálise o que a palavra significa para a consciência, mas a quais significantes se articula e sua relação com o sujeito do inconsciente.

Por esse viés, Quinet (1997) descreve as leis do inconsciente estruturado como uma linguagem: são as leis da metáfora e da metonímia. Em Lacan, a metáfora é utilizada para fazer referência ao que Freud chamava de condensação quando localizava o funcionamento dos sonhos enquanto manifestação do inconsciente. Por isso, a definição de metáfora aparece como uma sobreposição de significantes, isto é, “é um significante sobre o outro (S/S’)

e que tem função de significado para aquele significante do sujeito” (QUINET, 1997, p.7-8). Isso quer dizer que quando falamos “aquele rapaz é um pavão”, por exemplo, a palavra pavão foi substituída por exibido ou metido, ou outras possíveis. Isso nos leva a pensar que fica em suspensão o que seria o significado, o sentido fica encoberto, velado.

A metonímia, todavia, é associada à ideia de deslocamento em Freud, que pode ser definida como um “deslizamento do significante na cadeia de significantes do sujeito (S-S’...)” (QUINET, 1997, p.8). Isso quer dizer que a lógica metonímica é da parte pelo todo, ou seja, aquilo que permite articular uma palavra a outra (a parte pelo todo) é a articulação significante. Quando dizemos “é preciso de muitos braços para o trabalho”, toma-se a palavra braços, parte do corpo de uma pessoa, para fazer referência às pessoas, ao todo. Outra característica da metonímia é seu caráter de sentido *a posteriori*, e isso ocorre devido à enunciação de uma frase só realizar seu sentido após o último elemento da sentença – a frase “é preciso de muitos braços” garante seu sentido quando entendemos que é para realizar o trabalho. Sendo assim, observamos que a metáfora constitui o sintoma, onde o que marca o sintoma é aquilo que não se tem, o enigma da substituição que suspende o significado e, por outro lado, a metonímia constitui o desejo, o deslizamento de um significante a outro, escapando de um significante a outro, marcado pelo falta-a-ser.

Neste caminho, Quinet (1997) conclui que o inconsciente estruturado como uma linguagem para Lacan é, portanto, constituído das formações do inconsciente, assim como nos apresenta Freud – os lapsos, sonhos, chistes e o sintoma – e dos processos de funcionamento da linguagem – condensação (metáfora) e deslocamento (metonímia). Daí surgiria uma pergunta: como atribuímos significações aos nossos significantes? Ou, o que nos permite entrar no funcionamento da linguagem? A função simbólica descreve esse processo, justamente. Ela ordenaria este funcionamento de entrada na linguagem e também na existência. O universo simbólico “caracteriza a ordem humana, intervém em todos os momentos e em todos os níveis da existência” (QUINET, 1997, p.8). Isso quer dizer que o simbólico é o que demarca a entrada na linguagem, e que guarda em si os significantes mestres que ordenam a existência do sujeito a partir do grande Outro que lhe entrega a significação. A entrada no simbólico é a entrada no Édipo.

O Édipo pode ser entendido como uma “forma épica de nos referirmos ao inconsciente, é a ficção do nosso comprometimento simbólico” (QUINET, 1997, p.9). No Édipo lacaniano, é possível verificar três tempos: o primeiro tempo lógico podemos caracterizar pela frase “a criança é o falo (da mãe)”⁴; o segundo tempo lógico como “o pai é o falo (da mãe)”; e o terceiro tempo como “o pai tem o falo (da mãe)”. Supondo que essas frases nos ajudem a elucidar o que cada um dos tempos designa, começaremos pelo primeiro tempo lógico do Édipo: o momento em que a criança é identificada como o objeto de desejo da mãe. Em um primeiro momento, a criança se depara pela primeira vez com a Lei simbólica, isso deve-se pelo fato de que a mãe, como um ser falante, encontra-se submetida a esta Lei. Sendo assim, entende-se que é a mãe quem realiza todas as necessidades da criança, o que nos leva a afirmar que a criança se encontra assujeitada e submetida ao lugar de objeto de Desejo da Mãe. Por isso, a mãe para a criança é um Outro absoluto, como diz Quinet (1997), um Outro sem Lei – isso porque quem está submetida à Lei é a mãe, atravessada pela ordem simbólica, o que no primeiro tempo não foi transmitido para a criança, ela apenas se depara com sua existência.

Em um segundo momento deste primeiro tempo, ocorre o que Lacan denominou como Estádio do Espelho, isto é, a “construção lógica à qual corresponde a formação do eu por intermédio da imagem do outro, prefigurando uma imagem de unidade não condizente com a maturidade neurofisiológica do indivíduo” (QUINET, 1997, p. 10). A imagem do eu, construída como unidade imaginária no Estádio do Espelho, é ilusória, isso no sentido de que é formada a partir da imagem de um outro, de um semelhante. O processo de identificação com o outro pela imagem refletida, empresta essa ideia de unidade de um corpo, que na experiência do bebê é de desintegração e fragmentação, traduzindo esse caráter ilusório de unidade. A alienação no Outro, particular do registro do

⁴ Acrescento que quando forem feitas referências aos estatutos de “mãe” ou “pai” para descrever o processo edípico, estão sendo referidas as denominadas *funções maternas e paternas*. Isto quer dizer que, assim como Lacan coloca, essas funções são posições estruturais e não correspondem à mãe e ao pai da realidade, no sentido de estarem articuladas aos papéis de gênero do homem ou da mulher, mas sim àquele ou àqueles que exercem tais funções na vida do bebê, os cuidadores, sejam eles quem forem. A função materna em Lacan refere-se, portanto, ao desejo não anônimo da mãe por uma criança, um desejo singular, um lugar simbólico para a função materna. A função paterna seria aquilo que introduz uma lei para o desejo materno, é uma metáfora que substitui o desejo da mãe e que transmite uma significação para o enigma do desejo da mãe – como veremos adiante.

imaginário, corresponde à ideia de que é em um outro onde eu vejo a mim mesmo (a-a'), que se configura em um par que servirá de modelo no registro imaginário do sujeito e que garante também a construção de um eu-Ideal.

No segundo tempo lógico do Édipo, “o pai é o falo (da mãe)”, há uma mudança de posição da criança que se instaura a partir de uma questão: eu sou ou não sou o falo da mãe? A dialética neste tempo é produzida na questão do falo e do desejo (a dúvida). O que ocorre nesse tempo é que a mãe não estaria mais ali presente a todo momento, e isso introduz a possibilidade dessa criança representar a ausência da mãe. Essa representação começa a introduzir certos vocábulos, isso porque, em certo sentido, introduz uma primeira simbolização em que a dimensão do desejo ganha outra amplitude, isso porque a mãe pode desejar outra coisa além da criança. A mãe absoluta passa a ser simbolizada por uma palavra pela criança, ou seja, a mãe sai da posição de objeto primordial e sem Lei para a posição de signo e começa a ser mediada pela linguagem.

Surgiria dessa convocação a instância paterna como a metáfora do Pai. O que isso quer dizer? Isso quer dizer que o pai, mais um elemento, entra nessa relação que até então era um par (a-a'). A instância paterna, portanto, introduz a lei da interdição, da proibição. Mas proibição do que? Da condição da criança que acreditar e se firmar em uma construção imaginária de que ela seria o objeto de Desejo da Mãe – o falo da mãe. O Nome-do-Pai, convoca o Desejo da Mãe para outro lugar, o que demonstra que há uma lei na qual a mãe está submetida. Nas palavras de Quinet (1997):

O Nome-do-Pai é o pai enquanto função simbólica, é o pai simbólico, que vem metaforizar o lugar de ausência da mãe; é o significante que faz a mãe ser simbolizada. A função significante do Nome-do-Pai inscreve-se no Outro, que até então era para a criança ocupada inteiramente pela mãe. Se, no primeiro tempo lógico do Édipo o Outro é a mãe, o Nome-do-Pai é o que vem barrar o Outro onipotente e absoluto, inaugurando a entrada da criança na ordem simbólica. A criança não é mais submetida a um Outro onipotente que apresenta uma lei que não legaliza, uma lei de caprichos. É devido à intervenção do Nome-do-Pai no Outro que a lei é instalada para o sujeito no lugar do Outro. O Outro se constitui para o sujeito como lugar da Lei, o Outro do pacto da fala (p.11-12).

Essa citação de Quinet (1997) nos localiza a função do Nome-do-Pai no segundo e no terceiro tempo do Édipo, que se caracteriza como um pai imaginário e, posteriormente, como um pai simbólico. Esse pai do segundo

tempo é o pai imaginário porque ele entra lugar de rival da criança, ocupa o lugar no desejo materno. Isso fica projetado no terceiro tempo simbólico – que ainda virá. O pai se faz sentir como proibidor, mas ainda não revelado, tem algo da função paterna como função simbólica que só ganha seu estatuto no terceiro tempo.

No terceiro tempo do Édipo, há uma mudança no estatuto do pai que tem como consequência a mudança de estatuto do objeto. É na medida em que a criança foi desalojada do lugar de falo materno, e que a mãe é tomada como faltante, como castrada, é aí que situamos o terceiro tempo do Édipo. Esse é um tempo em que o Nome-do-Pai passa a ser a mediação da Lei, o pai permite ou autoriza a Lei, ele se torna aquele que dá suporte a uma lei a qual todos estão submetidos, ele impõe limite ao par (a-a'). Isso quer dizer que, no terceiro tempo, na medida em que o Nome-do-Pai vem substituir o desejo da mãe como aquilo que dá significado para o enigma da existência da criança, isso vai implicar a inscrição do significante fálico no inconsciente. Essa inscrição é um significante fálico separado da criança como falo materno, aquele significante que servirá de parâmetro dos demais significantes, organizador do grande outro e do discurso do inconsciente. O Nome-do-Pai é, portanto, uma metáfora paterna porque implica na substituição de um significante por outro, o significante do Desejo da Mãe (enigma) pelo significante fálico (Lei). Sendo assim, a Lei deste pai é isso que denominamos como a ordem da interdição, a Lei é o elemento que limita, que coloca um ponto de parada. Quando falamos do pai como suporte da lei é porque não é ele em si quem limita, mas sim é ele quem transmite para a criança o limite, ou seja, o pai é aquele que transmite uma falta. Nesse sentido, Quinet (1997) conclui que “a inclusão do significante do Nome-do-Pai no Outro marca, portanto, a entrada do sujeito na ordem simbólica e permite a inauguração da cadeia do significante no inconsciente” (p.13). Lembrando que essa passagem fica restrita às formações da ordem da neurose e da perversão, o que se difere da formação da psicose.

Mas o que ocorre na psicose? De acordo com Quinet (1997), Lacan se utiliza de um termo denominado como **foraclusão** para orientar aquilo que aparece na psicose. A foraclusão do Nome-do-Pai é o fracasso da metáfora paterna, isto é, “implica a não travessia da epopeia edipiana, uma vez que o sujeito não é submetido à castração simbólica, não havendo, portanto,

possibilidade de a significação fálica advir” (QUINET, 1997, p.15). Sendo assim, o psicótico estaria em uma relação outra – diferente da neurose – com a linguagem, apesar de ter acesso ao simbólico, esse acesso se faz de maneira diferente por não se inscrever no inconsciente o Nome-do-Pai. “O inconsciente a céu aberto”, termo utilizado por Lacan, nos serve para denominar a que tipo de funcionamento tem a psicose. A relação de par (a-a’) no registro do imaginário é onde se pendura o psicótico, não atravessando a inscrição do simbólico e da Lei, ou seja, não está submetido ao significante fálico e a própria castração. A decorrência deste processo é o levantamento da metáfora delirante, que viria como uma construção singular, onde se cria e se sustenta um saber. Isso nos posiciona que a questão do psicótico não é estar “fora da linguagem” em detrimento da forclusão da metáfora paterna, o estar “de fora” é pela metáfora delirante que o deixa em um saber particular, ou seja, fora do discurso e do laço social.

Os distúrbios da linguagem, descritos por Quinet (1997), pontuam a alucinação psicótica como uma alucinação verbal, isto é, “a cadeia significante se impõe ao sujeito em sua dimensão de voz, manifestando-se a partir de uma atribuição subjetiva, ou seja, num certo ‘eles me dizem que...’” (p.16). Isso quer dizer que os distúrbios da linguagem se inscrevem neste lugar singular da metáfora delirante na psicose e que haveria, portanto, as vozes como verbos daquilo que retorna no registro do Real, nas palavras do Lacan, o que é foracluído do simbólico retorna no Real. Assim, Quinet (1997) refere que a alucinação psicótica se divide em dois tipos de fenômenos: os fenômenos de código e os fenômenos da mensagem. No primeiro, “testemunham a separação radical entre o significante e o significado por falta do ponto-de-basta, o Nome-do-Pai” (p.17) e, no segundo, “as mensagens interrompidas que revelam a quebra de cadeias significantes” (p.17). Nos fenômenos de código, entende-se que essa separação leva a uma maneira peculiar de tratar as palavras, há tanto emprego de palavras com significados particulares, como sem um sentido aparente, além de que a certeza ocupa lugar onde haveria uma indagação. Nos fenômenos de mensagem entende-se que o sentido fica interrompido pela posição do sujeito que se narra a partir da quebra da cadeia de significantes.

E quem é o Outro do psicótico? Se na neurose o Outro é inconsciente, e nesse sentido, castrado e “mudo”, como diz Quinet (1997), este Outro só pode

se revelar a partir das manifestações do inconsciente – chistes, lapsos, sonhos e sintoma –, para o psicótico o Outro não é barrado, é um Outro absoluto ao qual o sujeito psicótico está submetido. Sendo assim, a posição estrutural do sujeito na psicose é a de “ser o objeto do gozo do Outro, objeto de uso do Outro, este Outro absoluto que reproduz o primeiro tempo lógico do Édipo, quando a criança se encontra identificada ao falo imaginário da mãe como objeto de seu uso pessoal” (QUINET, 1997, p.17). O resultado disso é a aparição deste Outro, na metáfora delirante, como um ser que goza deste sujeito psicótico que gera a persecutoriedade no delírio. Nas palavras de Quinet (1997): “o Outro do psicótico, por não conter essa lei [da metáfora paterna], apresenta-se justamente como essa figura que dele goza como de um objeto que lhe pertence” (p.18).

No capítulo sobre as bengalas imaginárias, termo empregado por Lacan, Quinet (1997) coloca-nos a questão a respeito do que sustentaria o psicótico na realidade humana na medida em que não teria esse acesso ao simbólico pelo Nome-do-Pai. A resposta para essa pergunta localiza o modo de funcionamento da psicose pelo imaginário, isto é, esse registro onde o Outro é entendido como espelho e como identificação. Nesse sentido, o duplo imaginário da função materna e paterna faz referência ao primeiro tempo do Édipo, onde a mãe é entendida como absoluta em uma relação de par ($a-a'$) e o pai é apreendido como imagem ou inexistente. Mas o que seria então, a bengala imaginária? O autor nos explica que se trata da situação instável do psicótico em relação ao simbólico, que não está inscrito – como já vimos. Isso leva à uma aproximação ao simbólico que é sustentado pelo imaginário em uma relação de abismo: quando o sujeito psicótico se depara com o abismo, encontramos a chamada “situação de crise” – bengalas no sentido de que faltaria essa sustentação no simbólico, levando o psicótico a se deparar com esta foraclusão e desencadear a crise. Nas palavras de Quinet (1997) a situação de crise “pode dar-se quando uma pessoa vem ocupar esse lugar terceiro em relação à dupla especular em que o sujeito se mantém em sua semiestabilidade” (p.20).

Tomando como exemplo o caso Schreber, descrito na sessão a respeito da psicose em Freud, Quinet (1997) nos pontua que em Freud sua interpretação do caso Schreber leva-o a formular a hipótese de que aquilo que se mostra abolido dentro do sujeito – entendida como realidade interna, psíquica – volta do lado de fora – aqui como realidade externa, da ordem da realidade concreta –

como manifestação paranoica delirante. Em Lacan, conforme foi dito, há uma hipótese de que aquilo que foi abolido no simbólico retorna no real pela metáfora delirante como resposta à invocação da função simbólica do pai, “a situação”.

Sendo assim, podemos dividir o delírio de Schreber em três fases: “o tempo sagrado”, “a mulher divina” e o “empuxo-à-mulher”, conforme o diz Quinet (1997). Na primeira fase, Schreber está vivendo a morte, a morte de seu próprio corpo, a morte dos homens ao seu redor, o fim do mundo. Além disso, identificam-se as sensações de um corpo despedaçado, isto é, um corpo que vive uma desintegração. Na interpretação de Lacan, apontada por Quinet (1997), o que está sendo vivido por Schreber faz parte do conflito invocado pelo Estádio do Espelho, isto é, essa imagem de um corpo que se despedaça, que não tem uma unidade, e que, quando afastado dessa imagem unitária pela identificação, o que se vive é a sensação de uma morte. Esse conflito é marcado pela confrontação do Estádio do Espelho que, por sua vez, responde a falta da indução significativa da regulação simbólica. Em sua relação com Dr. Flechsig, o surgimento da metáfora delirante de Schreber aparece como um elemento central na questão da homossexualidade, da identificação, e do corpo desintegrado:

No início do delírio, Flechsig tomava conta do céu e subjugava Deus, exigindo de Schreber a transformação em mulher. Flechsig era o único sobrevivente da terra que tinha consistência e, na qualidade de Outro absoluto, vinha efetuar milagres com o corpo de Schreber por meio de um emparelhamento de nervos. Mas essa situação que colocou Schreber numa posição homossexualizante não se constitui como solução, na medida em que não apresentava elementos significantes suficientes para suprir a carência do Nome-do-Pai, ou seja, para formar a metáfora delirante em torno da qual ele pudesse construir um delírio e as coisas readquirirem uma certa consistência (QUINET, 1997, p.23).

A partir dessa citação, podemos pensar que a condição de Outro absoluto era posta em seu médico, Flechsig. A questão de afastamento que se coloca ao par (a-a') no registro do imaginário é de, justamente, aquilo que colocava em jogo a posição homossexual de Schreber em relação a Flechsig. Nesse sentido, não há como efetuar esse par que supra a metáfora paterna configurando a metáfora delirante, levando o delírio para outra forma de sua construção. A segunda fase do delírio, “a mulher divina”, aquilo que estava sendo montado na

figura de Flechsig – e que fracassa, como vimos – passa a ser aludida na imagem do próprio Deus. Nesse momento, Deus exige a transformação em mulher para gozar do corpo de Schreber e dar lugar para uma nova raça de homens, que não sejam aqueles feitos às pressas. Nos perguntamos: mas a que se dá a metáfora delirante? Pode-se constatar que ela “vem, então, suprir o furo no simbólico correspondente à forclusão do Nome-do-Pai, [...] permite apreender que o significante foracluído no simbólico – o significante da procriação – retorna no real” (QUINET, 1997, p. 23-24).

E o que acontece quando a metáfora delirante se estabelece? O delírio se estabiliza. De acordo com Quinet (1997), isso quer dizer que a sua relação com a realidade pode vir-a-ser possível na medida em que consegue se deparar e configurar formas de lidar com o furo do simbólico, próprio da psicose – a questão do abismo. Sendo assim, entendemos a metáfora delirante a partir destas duas citações do autor:

A metáfora delirante é o significante que, tal como o Nome-do-Pai, tem função de ponto-de-basta, induzindo efeitos de significação. Ela introduz uma ordem no significante, permitindo ao sujeito psicótico ter acesso à significação, não fálica (QUINET, 1997, p.25).

A operação efetuada pela metáfora delirante não é equivalente à da metáfora paterna que desaloja o sujeito da posição de ser o objeto do Outro, e efetua, assim, a castração simbólica. Mas ela provoca um efeito de amenizar, de temperar o gozo que, de uma certa forma, fica mais localizado, apesar de não barrar completamente o Outro. Este é absoluto e consistente para o sujeito por não conter o significante da lei e a inscrição da falta (QUINET, 1997, p.25).

A partir destas colocações do autor, entendemos não somente que a questão da realidade do psicótico é construída em meio a metáfora delirante, que funciona como significante não fálico, não castrado, isto é, propriamente delirante, mas também que o delírio produz um Outro absoluto e consistente para o psicótico – justamente por não estar barrado – e que assim funciona como amenizador da realidade do psicótico, mas não como entrada no simbólico. Com isso, verificamos a importância do delírio para o mundo construído do psicótico, o delírio é sua forma de vida, sua forma de expressão de seu inconsciente e, portanto, deve ser entendido como parte importante do sujeito e de sua constituição.

Por fim, o “empuxo-à-mulher”, Quinet (1997) irá nos conduzir a pensar sobre a questão da transformação em mulher, uma fantasia que aparece desde o início de sua produção delirante. A decorrência desse pensar “uma mulher se submetendo ao coito” à “construção de uma mulher para todos os homens” é que o delírio se articula por um viés específico. Qual seria sua especificidade? De acordo com o autor podemos entender que o trabalho de delírio dará conta de assentar o sujeito no lugar de falo para o Outro absoluto, como já apontado. A transformação em mulher é o que leva Schreber a ocupar esta posição para Deus e para todos os homens.

E daí uma pergunta importante: mas por que uma mulher? Aqui situamos a questão do empuxo-à-mulher de Lacan. Quinet (1997) nos mostra que “por não ter acesso ao significante que lhe permitiria situar-se como homem na repartição dos sexos e por dever ser falo, o psicótico é levado a situar-se do lado da mulher” (p.25-26). Isso diz de uma consequência da forclusão do Nome-do-Pai e da localização imaginária onde o psicótico se encontra – aquele primeiro tempo do Édipo onde a criança é o falo da mãe, seu Objeto de Desejo. Nesse sentido, situa-se ao lado da mulher por não ter a intrusão da metáfora paterna, leva o sujeito psicótico a construção de seu delírio como significante que o situa em suas significações e seu mundo.

Uma vez que somos capazes de reconhecer o campo conceitual estrutural da psicose em Lacan, partiremos para a ideia de realidade da psicose. Na psicose em Freud, vimos que a noção de realidade externa e interna ou de realidade psíquica e realidade objetiva foi discutida quando se tratava da questão da psicose. E por quê? Digamos que é a partir da alteridade e de seu reconhecimento que somos capazes de perceber uma outra perspectiva daquilo que nos condicionamos a ver? Se não discutirmos o que é a realidade na psicose, somente o neurótico teria o privilégio ou o acesso de uma realidade? Essa realidade, é apenas uma? Como essas questões se colocam para a psicanálise lacaniana na medida em que esbarram em questões éticas? Lembrando que, mais à frente, faremos uma discussão a respeito do conceito de Real lacaniano e da noção de realidade articulando os campos da psicanálise e da antropologia. Por ora, veremos apenas o que é isto que chamamos de realidade no funcionamento psicótico.

Digamos que, para a psicanálise, a realidade traduziria uma articulação entre o simbólico e o imaginário. Quinet (1997) nos localiza que a realidade é “condicionada pelo Simbólico, formatada pelo Imaginário, sustentando-se pela extração do objeto (a), o qual não se encontra nem no tempo nem no espaço de nossa realidade” (p.52). O que isso quer dizer? Como o objeto a não se encontra nem no tempo e nem no espaço? Em primeiro lugar quer dizer que o imaginário trás a forma, o molde à realidade. Em segundo lugar, o simbólico traria o condicionamento, a marca de uma realidade que é banhada pela linguagem. Em terceiro lugar, o objeto a, que seria o objeto causa do desejo na definição lacaniana é, portanto, aquilo da causa o desejo, que faz irmos em busca de algum objeto. O que é interessante é que com o advento do objeto a, poderíamos pensar, que causa é essa do objeto de desejo? É justamente aquilo que nos leva a buscar o objeto pulsional (seio, fezes, olhar e voz), mas, ao mesmo tempo, não é em si nenhum desses objetos – o desejo é sempre falta-a-ser. Por essa razão, o objeto a não se configura no simbólico e nem no imaginário, ele é da ordem do Real. O objeto a é justamente aquilo que escorre da linguagem, aquilo que não se inscreve, por isso é da ordem do Real.

E como isso ocorreria na psicose do ponto de vista da realidade? Na psicose podemos identificar aquilo que se chama por suplência. O psicótico por não ter a inscrição do Nome-do-Pai no lugar do Outro que regularia a realidade, a consequência é a realização do trabalho de delírio que faz uma suplência simbólica e imaginária para sustentação da realidade. De acordo com Quinet (1997), podemos observar a suplência simbólica no caso Schreber quando ele destina seu delírio sobre a transformação em mulher no enredo da mulher de Deus, conforme comentado, e não mais a mulher que falta aos homens. Na suplência imaginária verifica-se a questão de dever ser o falo, que pode ser identificado também em sua fantasia de transformação em mulher em relação ao pedido de Deus.

Nesse sentido, a realidade do sujeito na psicose é feita pelo imaginário – forclusão do Nome-do-Pai – através de três tempos: o primeiro refere-se às bengalas imaginárias, isto é, a identificação do sujeito com dever ser o falo, denominado como pré-psicose; o segundo, a dissolução imaginária como a queda dessa identificação, denominada como o desencadeamento; e o terceiro a estabilização no delírio, denominada como a restauração no imaginário, isto é,

a reconstituição delirante de ser o objeto para o Outro. Por fim desse tempo, há o empuxo-à-mulher, isto é, uma solução feminina do sujeito na psicose (QUINET, 1997).

Por meio destas elucidações, o autor conclui:

Devido à forclusão do Nome-do-Pai, o sujeito na psicose é obrigado a fazer uma suplência para se manter na realidade. Em sua tentativa de suprir o Nome-do-Pai, o psicótico é criador de teoria e arte, como Bispo, entre tantos outros, inventando uma maneira de existir fora da norma fálica. A própria ideia de suplência ou substituição pode ser encontrada em Freud em 1924 no texto “A perda da realidade na neurose e na psicose” [...] é esse parentesco entre neurose e psicose com respeito à realidade que permitiu a Lacan a afirmação: todo mundo delira, já que todo mundo tem uma suplência para sustentar uma realidade [...] o delírio é a formação imaginária que dá forma à realidade de cada sujeito a partir da costura simbólica do real, constituindo assim um modo de defesa do sujeito contra o impossível a suportar – o que do real está foracluído do simbólico. O delírio é, portanto, não algo a ser combatido para ser destruído, mas é o próprio trabalho de elaboração do sujeito para viver num mundo suportável (QUINET, 1997, p.56-57).

Podemos encerrar essa sessão da mesma maneira que encerramos a outra, isto é, nos preparando para a discussão que seguirá através de perguntas que mantenham em mente nossa reflexão proposta. Quando o autor se refere à criação da realidade do psicótico e diz o mesmo em relação ao neurótico, mas de modos que se distinguem na sua edificação – pelo delírio no psicótico, pela fantasia no neurótico – o que ele está querendo nos dizer? Diz que a realidade é, portanto, uma construção? Diz que a realidade é, por conseguinte, não apenas uma – na medida em que a da neurose é uma e da psicose é outra? A realidade é uma e fixa para quem? Ou a realidade é que é outra a depender de quem é o agente? Claro, vejamos que há sim diferenças evidentes entre a constituição da realidade pela neurose, dado que há a metáfora paterna que permite sua relação com o simbólico e com o laço social, mas isso, na psicose, é um déficit? Ou a realidade é agenciada por outras circunstâncias que não a norma fálica? Por que essa maneira outra de realidade é marginalizada? Ela não serviria para o mundo da neurose? E, por fim, a psicose não faria o laço social? Ou o social que faz laço recusa o laço com a alteridade radical da psicose?

Como vocês podem perceber, a questão da realidade se faz, portanto, fundamental para nossa discussão aqui proposta. Por essa razão, veremos o

que na realidade da psicanálise e no Real lacaniano – que está foracluído do simbólico, ou seja, se diferem – podem nos conduzir às distinções da realidade para a metafísica ameríndia. A partir disso, buscamos encontrar quais as especificidades de uma e de outra, podendo articular seus equívocos e suas contradições.

6. COSTURAS *ENTRE*: PSICANÁLISE E ANTROPOLOGIA

6.1. A questão do Real e da realidade:

A proposta deste capítulo é a elaboração e discussão de uma questão central nesta pesquisa: a questão da realidade. Para que possamos realizar possíveis costuras entre mundos – o da psicanálise e o do perspectivismo – se fazem necessários alguns esclarecimentos. Primeiro, podemos dizer que a aproximação com o perspectivismo ameríndio nesse trabalho não responde a uma comparação direta e sim a uma releitura ou deslocamento epistemológico do nosso próprio pensamento – seguindo o caminho contrário posicionado na introdução do trabalho. Podemos caracterizar a discussão que será apresentada a seguir como uma espécie de denúncia, isto é, uma denúncia que se fundamenta em uma proposta antropológica ético-política de nosso pensamento.

Em segundo lugar, lembremos que nós ocidentais encontramos certa dificuldade em compreender que nossas epistemologias são **localizadas**, e, portanto, essa dificuldade se intensifica quando nos deparamos com a alteridade – temos o costume de nos pensarmos no centro, aqueles “mais desenvolvidos” em relação àqueles periféricos ou excluídos, chamados por nós de “primitivos” (ou loucos). Por isso, reforço que essa produção se presentifica na síntese epistemológica feita por Viveiros de Castro (2018) como uma proposta de descolonização permanente do pensamento. Assim, como ele mesmo o diz, sua demanda de síntese diz respeito à missão que se deve à antropologia contemporânea e que, a meu ver, também se deve à psicanálise. Isso quer dizer que iremos partilhar de um caminho onde tentamos potencializar a experiência do louco, este excluído ou periférico, que promove deslocamentos no pensamento neurótico, não posto mais como centralidade. Em resumo, o que queremos aqui é efetivar uma denúncia à nossa compreensão “neurocidental” de realidade, e entendermos quais as implicações desta mesma para a exclusão da alteridade, como é o caso da psicose. A aproximação com o perspectivismo está justamente naquilo que quebra, fura ou coloca uma questão nisso que nos parece uma certeza em nosso multiculturalismo de realidade única – ou seja, se presta à descolonização de uma ideia onde temos garantia de uma realidade.

Dito isso, nosso itinerário nesta sessão será, primeiro, compreendermos a estrutura do conceito de Real, trazida por Christian Dunker, psicanalista brasileiro de extrema relevância e que produziu uma diversidade de trabalhos a respeito das articulações possíveis entre a psicanálise lacaniana e as teorias sociais. O capítulo selecionado deste autor encontra-se no livro *“Por que Lacan?”*, e foi denominado como *“A gênese e a estrutura do conceito de Real”*, publicado em 2016. Em seguida, apresentaremos a concepção de realidade descrita no livro de Quinet (1997), visando aprofundar suas particularidades – seu esquema e seu modo de funcionamento. Além disso, a discussão proposta em relação à distinção destes dois conceitos será formulada pela tese de doutorado de Ivan Ramos Estevão, psicólogo e psicanalista que localiza o debate da realidade entre Freud e Lacan, apresentada no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo em 2009. Uma vez compreendido este debate pela psicanálise, nomearemos as distinções, contradições, aproximações e paradigmas em relação à antropologia e ao perspectivismo ameríndio.

Na sessão anterior, vimos que haveria a necessidade, na psicanálise, de distinguir a noção de Real – foracluída do simbólico – e o conceito de realidade – relação simbólico-imaginária. No livro escrito por Dunker (2016), identificamos a discussão que circunda a noção de Real, desde sua gênese até sua estrutura, e que nos ajuda a compreendê-la de forma precisa. De acordo com o autor, Lacan pensa sua obra permeando os três registros: o Imaginário, o Simbólico e o Real. Como vimos, o registro do Imaginário está relacionado ao processo de construção do eu pela imagem do Outro, isto é, o processo de alienação na imagem do Outro para a construção da unidade de um corpo que se encontra fragmentado. A partir da alienação, entra em jogo também o processo de separação: há uma separação da imagem do Outro e um reconhecimento da imagem de um eu unificado – constituindo-o. A gênese desse registro em Lacan, encontra-se justamente na impossibilidade de Freud de explicitar como se constitui o Eu. Dunker (2016) localiza que Freud demonstra as condições nas quais este processo ocorre, mas não formaliza como se constitui. A partir disso, Lacan, com o Estádio do Espelho, permite “introduzir na psicanálise uma verdadeira teoria do sujeito, resolvendo os problemas relativos ao narcisismo e à concepção do eu em psicanálise” (p.253).

O registro do Simbólico, por outro lado, está relacionado à intrusão do campo da linguagem e da metáfora paterna, isto é, à questão do Édipo que localiza o modo de funcionamento da linguagem e que orienta as formas de constituição nas modalidades clínicas (neurose, psicose e perversão), seja na inserção da norma fálica no sujeito, como ocorre na neurose e na perversão, seja na forclusão desta mesma, como é o caso da psicose. Sua gênese pode ser encontrada nos trabalhos de Lévi-Strauss – antropologia estrutural – e no campo da linguística de Ferdinand de Saussure, linguista e filósofo suíço. Ambos delineiam “o método estrutural pra abordagem da cultura e da sociedade em termos de linguagem” (p.253).

Dessa maneira, podemos nos indagar: o que seria, então, a noção de Real? O registro do imaginário e do simbólico não dariam conta de todas as demandas necessárias? – o eu e o Outro, o indivíduo e a sociedade, o particular e o universal? Podemos começar a nos aproximar da noção de Real entendendo-a justamente como aquilo que escapa dos outros registros: é possível dar conta de tudo? Ou algo sempre falta? De acordo com Dunker (2016):

Ao contrário do imaginário que acaba se reconciliando com o problema do narcisismo, dando origem a uma nova concepção de sujeito, ou do registro do simbólico que reabilita o conceito de inconsciente, o registro do Real jamais se confundirá com a problemática freudiana da realidade e da perda da realidade (p.253).

Identificamos aqui que, para o autor, o conceito de Real deve ser entendido de forma distinta de duas formulações freudianas: o Real não é nem a realidade psíquica – construção da realidade interna freudiana – e o Real também não é a realidade externa – aquela que se codifica como sendo a realidade objetiva que perdemos e reconstruímos de acordo com Freud. Sendo assim, nos perguntamos: se o Real é aquilo que não se inscreve nem no simbólico e nem no imaginário e, ao mesmo tempo, não é aquilo que Freud chamava de realidade externa – em oposição a realidade psíquica (realidade interna e singular do sujeito) –, o que é o Real laciano? Onde localizamos o Real? Dunker (2016) irá nos conduzir a pensar o conceito real a partir das noções de registro, ordem e dimensão, isto é, noções que ajudam a qualificar sua possível definição.

Com relação à noção de registro, podemos entendê-la como “sucédâneo de memória, aquilo que usamos para reter algo no tempo” (DUNKER, 2016, p.255-256). Sendo assim, é possível observar que, para algo ter um estatuto de registro, é necessário que haja uma modalidade na experiência do tempo, isto é, uma sincronia, uma duração, uma relação com o tempo. O registro do imaginário e do simbólico poderiam ser entendidos como registros – têm uma relação direta com o tempo –, porém, como afirma Dunker (2016) “o real, caso se recuse a se inscrever, como ele faria registro? Seria ele o registro do fracasso do registro?” (p.256). Nesse sentido, entendemos o Real enquanto foracluído do simbólico, isto é, como aquilo que não se inscreve e, assim como diz o famoso axioma lacaniano escrito em 1973, é aquilo que “não cessa de não se inscrever”. Uma vez que é aquilo que não se inscreve, podemos entendê-lo como sendo a própria estrutura, a própria Coisa, o próprio tempo. Se ele é o registro do fracasso do registro, isso só é possível se considerarmos ele como o próprio tempo retido.

A noção de ordem, de acordo com o autor, “remete naturalmente à teoria dos números e uma característica deles é sua regra de composição” (DUNKER, 2016, p.256). Desse modo, o real estaria alocado na composição dos números de fração decimal – por exemplo, 3,141592... –, que são, dizendo especificamente, compostos de sua infinitude. Ou seja, sua composição é, justamente, a impossibilidade de saber a sua composição, e aqui encontramos a noção de ordem do conceito lacaniano de real. E por que encontramos? Justamente porque é uma ordem onde aquilo que orienta seu princípio é infinito, ou seja, indeterminado: “[...] se o Real é uma ordem, esta seria uma ordem que subverte o conceito de ordem. Lembremos que o Real é sem lei” (DUNKER, 2016, p.256).

A terceira e última noção é a de dimensão. Essa noção é proveniente da geometria. Como nos mostra Dunker (2016), haveria as dimensões topológicas do simbólico e as dimensões euclidianas do imaginário, contudo “o Real não pode ser pensado exatamente como uma dimensão geométrica como os outros porque ele inclui o tempo” (p.256). Isso quer dizer que não há possibilidade de conceber uma dimensionalidade para o Real, ele é, em si mesmo, não “dimensionalizável”, mas sim “temporalizável”.

A partir das formulações que nos ajudam a qualificar e caracterizar a noção de Real, vejamos a definição trazida pelo autor:

Ou seja, o Real é uma noção forjada para designar o conceito de contradição e a contradição do conceito, seja ela pensada no âmbito da linguagem, da lógica ou da ontologia. Ele não é uma categoria, conceito ou representação. Segundo este princípio, o real não é só uma suposição de método, um predicado apenso de outros conceitos, mas uma proposição ontológica. Por exemplo, já se observou que o Real, para Lacan, não é nem o objeto perdido, nem o objeto reencontrado, mas o *tempo*, o intervalo, a hiância entre eles [...] a perda da sua experiência e a experiência da perda (DUNKER, 2016, p.257).

Assim, podemos pensar o Real como aquilo que é impossível, impossível no sentido de que é o resto, aquilo que contradiz o próprio sentido, é o não-sentido, é aquilo que não se representa, que não se inscreve, por isso é entendido enquanto temporalidade, ontologia e negativo. O tempo é a própria estrutura da coisa, não é nem a coisa e nem seu efeito e, por isso, é o intervalo. O real também é impossível a nível do pensamento, a nível de uma impossibilidade marcada pelo plano da linguagem. Dunker (2016) irá propor que, no que se refere à questão do Real e da realidade, aquilo que se distingue em ambos é justamente intentar que o externo em Freud, a realidade externa, não se dá em Lacan, não há nada externo ao S.R.I. Nesse sentido, esse sistema de registros se coloca como aquilo que busca contemplar as diferentes instâncias: internas, externas e as ex-sistências. Além disso, a necessidade de separação e oposição destas noções deve-se ao real ser estranho a qualquer formulação do conhecimento, tanto pelas perspectivas positivas (é incognoscível) como pelas perspectivas negativas (não se conhece) – sendo que a primeira pode ser entendida como identificando o Real enquanto substantivo e a segunda como predicado. Já a realidade, por outro lado, por ser simbólico-imaginária, é a encarnação das estruturas, o universo dos fenômenos, enquanto o Real seria a própria estrutura (DUNKER, 2007).

A partir desse reconhecimento da noção de Real, o autor conclui delineando as especificidades na relação com um sujeito. Essa citação será relevante para nossas interlocuções com o perspectivismo ameríndio, que veremos mais à frente:

[...] Ou seja, o real é *para um sujeito*, seja ele um sujeito singular, referido à diferença absoluta de cada um, seja ele um sujeito particular, como nas estruturas clínicas ou ainda o sujeito

universal, como o sujeito da ciência. Para cada sujeito, o Real é um efeito de negação da realidade e há várias modalidades particulares de exclusão na relação entre o Real e a realidade: a separação, a expulsão (*Austossung*), a forclusão (*Verwerfung*), a divisão (*Spaltung*), a duplicação (*Entzweiung*). Temos então uma primeira relação do sujeito ao real e depois uma segunda relação entre o real e a realidade. Após isso, há uma terceira relação: a "intervenção do simbólico". Quem fala em intervenção fala em ação e quem fala em ação pressupõe um agente. Temos aqui, então, uma ação de negação, que caracteriza a estrutura do desejo, mas também a estrutura do significante, ou a palavra como morte da Coisa. Essa intervenção, sobre um grupo de relações, deixa um resto e este resto retorna. Chegamos assim ao quarto tipo de relação. É o tempo de retorno, que derroga a identidade entre o Real, indiscernível da realidade no primeiro tempo, e aquilo que é retornado em uma nova posição, um novo encontro, do sujeito (DUNKER, 2016, p. 258).

Neste fragmento das formulações de Dunker (2016), podemos nos atentar para algumas questões: a primeira é que o Real é para um sujeito. Nesse sentido, o Real se colocará na dimensão de negação da realidade, que está referida às modalidades clínicas de negação da neurose (recalque), da psicose (forclusão) e perversão (desmentido). Isso quer dizer que o Real é introduzido na possibilidade de advirem diferentes respostas a ele, a depender da relação com a falta e da negação da realidade – respostas possíveis ao Real inominável. Em segundo lugar, isso que Dunker (2016) afirma a respeito de uma primeira relação do sujeito com o Real é aquilo que vivemos antes da passagem pelo Édipo, o momento de nossa pré-história, quando a intervenção da linguagem ainda não se colocou. A segunda relação entre o real e a realidade se dá no momento do registro do imaginário, no momento em que estamos construindo a imagem do eu. A terceira relação é a intervenção simbólica, como vimos, o momento em que há a intrusão da metáfora paterna no lugar do desejo da mãe que se coloca como enigma do sujeito. A quarta relação se dá quando o resto retorna, esse resto é o Real, que, portanto, para o autor, não se distingue em um primeiro momento e, em um segundo momento retorna de uma outra forma, em um novo encontro.

Uma vez que identificamos a noção de Real, estamos prontos para formularmos o que é isso que denominamos de realidade no campo da psicanálise. No livro de Quinet (1997) haverá uma apresentação da ideia de *perceptum*, isto é, um conceito que é trazido da fenomenologia de Edmund

Husserl, filósofo e matemático alemão, para construirmos a ideia da realidade em Lacan. De acordo com o autor, Lacan irá se utilizar de três termos da fenomenologia: o *percipiens* (sujeito da percepção), o *perceptum* (objeto percebido) e o *sensorium* (órgão sensorial do corpo do *percipiens*, que é afastado pelo objeto percebido – *perceptum*), isso em função de dar conta de sua crítica da percepção do objeto e suas implicações ao sujeito.

Essa crítica se refere à ideia de que, para a Fenomenologia husserliana, a percepção está relacionada a uma formalização da consciência. Isso quer dizer que os atos do pensamento, na medida em que percebem um objeto, levam a conclusão de uma certeza: a de que haveria um eu que o percebe e de um eu que o pensa – o “Penso, logo sou” de René Descartes, filósofo, físico e matemático francês. Para a psicanálise, isso se configura por um equívoco, um “penso onde não sou”. Sendo assim, a Fenomenologia não questionaria o lugar do objeto, tomando como “unívoco” o lugar do objeto e “uno” o lugar do sujeito, e isso estaria relacionado à noção de consciência para a psicanálise, e não articulando o sujeito do inconsciente como aquele que detém a verdade:

Se, para a Fenomenologia, o *percipiens* é uno e o *perceptum* é unívoco, Lacan vai mostrar que, devido à estrutura de linguagem que condiciona tanto o sujeito da percepção quanto percebido, o *percipiens* é dividido e o *perceptum* é equívoco (QUINET, 1997, p.46).

Nesse sentido, para a psicanálise lacaniana o *percipiens* é dividido no sentido do sujeito barrado (\$): do sujeito do inconsciente que traz a verdade do saber, e do eu da consciência que vive o “não quero saber sobre nada disso” – recalque neurótico que aliena ao sujeito. O *perceptum* torna-se, assim mesmo, equívoco, no sentido de carregar a equivocidade do significante por ser marcado pela linguagem e, portanto, por sua estruturação no simbólico. Isso traz algo de interessante para nosso tema em questão: essa concepção coloca a realidade na equivocidade do ponto de vista, depende de quem é o agente e quem é agenciado, depende de quem vê e quem fala, depende de quem cria, quem inclui ou quem exclui, isto é, a realidade “inclui o sujeito e o ponto que situa sua vista” (QUINET, 1997, p.47).

Além disso, o autor irá dizer que a psicanálise vai, nessa direção, compreender de que forma o Eu toma o lugar do sujeito do inconsciente,

proibindo com que este aluda e seja acessível a verdade sobre o sujeito. É justamente esse não acesso que o leva a acreditar-se (imaginariamente e alienadamente) nesta ideia de ser “inteiro e uno”. Aqui cabe-nos algumas perguntas: será que fazemos o mesmo quando formulamos a ideia de realidade? Será que pensamos, desse mesmo jeito, na realidade como “inteira e una” excluindo qualquer forma de vida que contradiga essa experiência? Assim como fazemos com a verdade do inconsciente? – lembrando que essa configuração do recalque se dá na constituição das existências neuróticas, a experiência de realidade para o psicótico é de inconsciente a céu aberto, sem barra.

Se entendemos que a realidade é relacionada ao *perceptum*, entendemos também que a realidade é parte de um funcionamento perceptivo, isto é, a realidade existe para aquele que a vê. Quinet (1997) continua na discussão sobre o esquema da realidade perceptiva trazendo dois esquemas lacanianos: o esquema L (figura 1) e o esquema R (figura 2). No primeiro esquema, destaca-se a constituição do sujeito – o campo do *percipiens*. No segundo, a composição da realidade, onde vão se situar os objetos – o campo do *perceptum*.

Em Lacan, de acordo com Quinet (1997), o esquema L pode ser observado a partir da relação imaginária (eixo a-a' ou eu e pequeno outro): o Estádio do Espelho. É nesse estádio que formamos nosso eu pela imagem do outro, o “eu sou como o outro”. Como vimos, a criança vê seu corpo organizado assim como enxerga o corpo do adulto, isso quer dizer que essa assunção da coordenação é pelo outro, pelo corpo do outro. Pode-se perceber, então, que o Eu é uma instância imaginária, é onde nos alienamos na imagem do outro e tentamos nos reconhecer como sendo como o outro. Daí identificamos um paradoxo: por um lado é assim que nos constituímos, por outro lado é aí que nos alienamos. Porém, como demonstra Quinet (1997), esse par não é sustentado por dois, e sim por três: daí entraria a relação simbólica do esquema L. O simbólico é sustentado pelo sujeito do inconsciente (S) e pelo lugar do Outro (A). O sujeito do inconsciente é marcado pelos significantes do grande Outro. A análise, por exemplo, se faz por esse eixo: o analista está no lugar do Outro fazendo com que o sujeito se relacione com esse lugar e com sua cadeia significante.

Podemos concluir que o esquema L, assim como Estevão (2009) nos aponta, “estabelece algo da ordem de um sistema de comunicação que serve de

base para a construção do registro imaginário sustentado pelo Outro” (p.149). Nesse sentido, traz a nossa forma de nos comunicarmos imaginariamente com o outro, ao mesmo tempo tendo como sustentação o grande Outro como lugar.

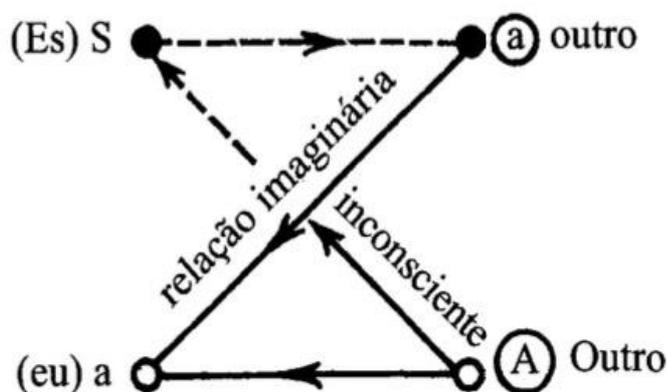


Figura 01: Esquema L (LACAN, 1998, p.58).

Com relação à realidade, a questão que coloca Quinet (1997) é que Lacan, na tentativa de definir o campo da realidade a partir do Édipo no esquema L, tem como resultante o esquema R – a sobreposição do Édipo que constrói um trio para um par: a mãe (m), a criança (i) e o falo (ϕ). “Ou seja, sobrepõe o Édipo ao esquema L de forma a construir o triângulo imaginário que comporá o esquema R” (ESTEVIÃO, 2009, p.151). Isso pode ser entendido a partir da estruturação do pensamento lacaniano que adiciona à tese freudiana o pensamento estrutural de Lévi-Strauss, isto é, o que fica evidente não é a questão da mãe e do pai propriamente ou da dinâmica familiar em ordem dos seus componentes, mas sublinhar o falo como ordenador da castração, que remete à questão da proibição do incesto. Isso é tirar o substrato estrutural do Édipo e, por isso, a ideia aqui é poder atravessar díade imaginária e irmos em direção ao simbólico.

Sendo assim, o esquema R é a possibilidade de inserir com maior especificidade a questão do simbólico e do Édipo, delimitada pelo M (objeto primordial, o Outro materno), pelo P (metáfora paterna, o Nome-do-Pai) e I (ideal do eu, a identificação ideal). De acordo com Quinet (1997), a “realidade é contida nesse quadrilátero delimitado por iMI” (p.52). Conforme afirmado na sessão a respeito da psicose em Lacan, o campo da realidade é, deste modo, sustentado pelo simbólico (MI), formatado pelo imaginário (mi).

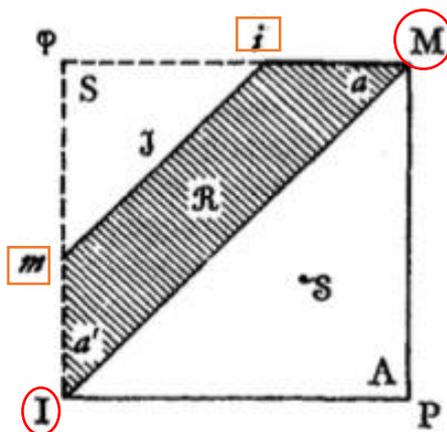


Figura 02: Esquema R (LACAN, 1998, p.559).

Estaríamos prontos para nos orientarmos em direção ao último elemento do campo da realidade, que seria o objeto *a*. Quinet (1997) nos afirma que Lacan irá tratar do objeto *a* como aquilo que é barrado da realidade para que ela possa ser comandada pela fantasia. Nesse sentido, o psicótico, que carrega o objeto *a* no bolso, oscila na realidade através do delírio e da alucinação. O neurótico, por barrar o objeto *a* em nome da fantasia, realiza sua extração do campo da realidade. Nas palavras do autor:

Os objetos lacanianos olhar e voz são demonstráveis na psicose na medida em que aí não há extração do objeto *a* do campo da realidade devido à forclusão do Nome-do-Pai. É a inclusão do significante do Nome-do-Pai no Outro estruturante da realidade que produz a expulsão do objeto *a* do campo da realidade para o sujeito (QUINET, 1997, p.53).

Essa citação nos localiza justamente a diferença entre neurose e psicose que promove a extração ou não do objeto *a*. Se ele é extraído, a realidade é vivida pela fantasia no enlaçamento simbólico e imaginário no campo da realidade – pela via do Nome-do-Pai no lugar do Outro materno. Se ele é guardado no bolso, como no caso da psicose, pela via da não intrusão da metáfora paterna, o olhar e voz, a alucinação e o delírio são vividos como retorno no Real, e por isso demonstráveis no campo da realidade – a operação da extração na realidade não ocorre. Estevão (2009) nos lembra que “o campo da realidade é marcado pela fantasia de castração, que barra o sujeito, mas ao mesmo tempo lhe possibilita suportar o campo na medida em que a fantasia extrai o objeto *a*” (p.154). Nesse sentido, a fantasia é um elemento chave na

intermediação entre o objeto *a* e a realidade, sendo o que marca a realidade dos sujeitos neuróticos. A não existência do objeto – por isso o objeto *a* é o objeto *causa* do desejo, não é inscrito no simbólico e, assim, é da ordem do Real – seria aquilo que constitui a realidade como fantasia na neurose. No caso da psicose, isso ocorre de outra maneira, o objeto *a* retorna no real, o que possibilita que a alucinação e o delírio estejam viabilizados pelo inconsciente sem intrusão da metáfora paterna, o inconsciente a céu aberto.

Como conclusão essencial desta sessão, a tese de Estevão (2009) nos permite afirmar com mais discernimento de quais formas a realidade se distingue do real, mas, ao mesmo tempo, se mantém em relação, na medida em que verificamos o sistema dos registros entrelaçados. Por um lado, podemos dizer que a realidade sempre está marcada pela intrusão do simbólico e do imaginário, enquanto o Real estaria para fora destes registros, como dissemos. Por outro lado, dizer que há uma distinção não quer dizer que eles não se relacionem: sobre o Real incidirá o simbólico e sobre o simbólico incidirá o retorno do Real. Nesse sentido “[...] o simbólico incide sobre o real, anulando-o, mas nunca por completo. O resto de real aparece para o sujeito de algumas formas específicas: o trauma, a angústia, a falta, o gozo” (ESTEVÃO, 2009, p. 169). Por fim, podemos salientar que o que se incide sobre a realidade é o campo da linguagem, que é, ela mesma, o que falha ao significar totalmente o Real, permanecendo no status de impossível e não cognoscível. Assim, concluímos que a realidade “é, antes de qualquer coisa, psíquica, constituída na relação entre imaginário e simbólico e no velamento do real, que por sua vez interfere no outros dois registros, deixando marcas na realidade do sujeito” (ESTEVÃO, 2009, p.170).

De forma a encerrarmos a discussão desta sessão, iremos agora discutir quais as implicações, contradições, paradigmas e aproximações entre a noção de realidade para o perspectivismo ameríndio buscando ir ao encontro de nossas problemáticas nesta pesquisa. De acordo com Lucas da Costa Maciel, antropóloga americanista e historiadora da arte, o perspectivismo deve ser entendido como “um mecanismo de descolonização do pensamento” (MACIEL, 2019, p.3). Isso quer dizer que o perspectivismo não nos serve para descrever os mundos ameríndios, mas para possibilitar a assunção de uma problemática ético-política, como já afirmado anteriormente.

Retomando brevemente nosso primeiro capítulo, o perspectivismo ameríndio é uma matriz filosófica amazônica que coloca duas concepções em relevo: a primeira trata do perspectivismo, isto é, da ideia de que o ponto de vista é que cria o mundo, só existe um mundo para alguém – a constituição do mundo é sempre relacional pela ótica do perspectivismo. Em segundo lugar, e que se imbrica na primeira, o multinaturalismo, isto é, a noção de que a naturalidade é múltipla, e não a cultura como no multiculturalismo – onde haveria um mundo e um corpo que é o mesmo para todos, mas em diferentes culturas (diferentes almas) e projeções sobre esse mundo. Pelo contrário, a humanidade está presente em todos os seres porque a diferença está marcada pelo corpo, os corpos são diferentes, mas cada espécie se vê a si mesma como humana e vê outra espécie como animal (como Outrem) – lembrando que espécie não se deriva de uma categorização científica, mas sim de uma diferença no corpo, por isso é multinaturalista e não multiculturalista. Sendo assim, “a humanidade só se torna visível para quem compartilha um mesmo tipo de corpo ou para os xamãs, que são capazes de assumir a perspectiva de outros e vê-los como humanos” (MACIEL, 2019, p.1).

Com relação à realidade no perspectivismo, como estamos percebendo, ela se deriva do sujeito, não existe realidade sem a presença dos agenciamentos do sujeito. Isso quer dizer que a nossa noção de separação entre natureza e cultura não cabe à perspectiva ameríndia, justamente por se colocar em uma radicalidade de naturalidades que são inventivas. O mundo “objetivo”, “natural”, para nós é fixo, não possibilitando diferentes agenciamentos e nem diferentes mundos, mas diferentes projeções, representações sobre este mundo (que é um). Para os ameríndios, ao contrário, o que é humano e o que não é depende do ponto de vista e, em relação ao estatuto da realidade, se relaciona diretamente à coexistência de mundos: o mundo é para um sujeito e sua perspectiva. A realidade é, assim, efeito de um ponto de vista:

A humanidade à qual o perspectivismo ameríndio se refere não é a da noção de espécie humana [humankind], mas a da condição reflexiva de sujeito [humanity]. De fato, os termos ameríndios que costumam ser traduzidos como “humanos” são formas de autodesignação que denotam o lugar da pessoa, colocando em cena o ponto de vista de quem se nomeia. São expressões pronominais que marcam o ponto de vista a partir do qual se forma o sujeito, ou para quem ele é humano. Isto é

importante porque revela qual é o sujeito que está ativado pela perspectiva enunciada (MACIEL, 2019, p.3).

A realidade é produzida por uma continuidade metafísica (dada pela potencialidade da alma) e por uma descontinuidade física (dada pelos diferentes pontos de vistas que se desdobram dos corpos). Daí decorre a elaboração central de que a diferença é da ordem do mundo que se forma a partir de um sujeito específico (multinaturalismo perspectivista), e não da sua elaboração cultural (relativismo cultural ou multiculturalismo) (MACIEL, 2019, p.3).

Nesse sentido, a concepção de sujeito no mundo ameríndio é a concepção de um ponto de vista. Isso quer dizer que o sujeito que se forma a partir de uma perspectiva é enunciado e nomeado a partir do cenário relacional: “se é humano, é humano para quem?”. A potencialidade da alma, que marca a humanidade por todo lado, e a descontinuidade física, que marca a diferença multinatural que é criada a partir desta, é como se constrói a noção de realidade no mundo ameríndio. Essa perspectivação na humanidade dos seres permite que a humanidade esteja para todo o lado, assim como a marcação da multinaturalidade dos corpos que produz diferentes mundos permite concluirmos que ambos são constituídos de seres que produzem distintos e múltiplos agenciamentos e que podem, ainda sim, coexistir em sua diferença radical. Dois acontecimentos produzidos por dois pontos de vista – e duas naturalidades, dois mundos – podem coexistir sem que um anule a existência do outro. Isso é o multinaturalismo e é isso que não ocorre para nós ocidentais. A representação sobre o mundo é individual – e não relacional –, isto é, o mundo é o mesmo, nós representamos esse mundo a partir da alma (cultura), o que tem como efeito a questão de: se eu represento x e você representa y, ambas não podem coexistir, e por isso o efeito da exclusão de um pelo outro – seria contraditório para nós pensar que se nesse mundo que é um, nesse mundo constituído pela lógica científica, não há possibilidade de a contradição dos pontos de vista que produzem diferentes naturalidades virem à tona. Isso denota a seguinte enunciação: se o mundo é um e se o mundo é representado, há uma disputa de representações na verdade sobre esse mundo, e que implica diretamente na concepção da realidade. Se o mundo é um, quem diz o que o mundo é? Qual é a verdade sobre a realidade?

Chegamos aqui à nossa máxima nesta pesquisa: se para a psicanálise a realidade é entendida como pertencente ao simbólico-imaginário tendo seu velamento no real, essa realidade deve ser entendida na radicalidade de sua diferença. Diferentes respostas ao Real inominável, seja pela inclusão da norma fálica na neurose, seja pela forclusão da metáfora paterna, isso tem como efeito diferentes realidades. Essas realidades, se forem entendidas no âmbito da representação, terão que se haver em uma disputa de saberes, uma disputa sobre a verdade do mundo – e sabemos bem qual representação sobre esse mundo ganhou a disputa. Este me parece um problema central para compreensão da exclusão da loucura. A loucura não cabe na escolha da verdade sobre o mundo, e para isso, ela permanece como um “de fora” do mundo, sendo que, por outro lado, podemos vê-la como um mundo outro. Além do que, aquilo que faz a manutenção da ideia neurótica de que o mundo é um é justamente a exclusão da psicose. Se excluirmos um, podemos ter a crença de uma garantia de um. Para discutirmos mais profundamente essas questões iremos, na última sessão, nos aprofundar nestas hipóteses e formulações, tendo em vista uma proposta de descolonização da psicose pelo neurótico-centrismo hegemônico.

6.2. Os mundos possíveis: descolonizando a psicose:

Para essa sessão sobre os mundos possíveis e a descolonização da psicose, proponho que comecemos de maneira menos conceitual. Chegaremos lá novamente, mas, por ora, faço uma convocação para nos aproximarmos de um lugar um tanto mais afetivo da pesquisadora – esta que lhes escreve. Prometi-lhes na introdução do trabalho que faria uma breve contextualização daquilo que pude ouvir com os ouvidos e ver com os olhos, que me fez refletir e me introduzir nos caminhos que decidi percorrer aqui. Seria injusto da minha parte não valer os agradecimentos à palestra ministrada por João Leite Ribeiro e ao seu livro “*Memórias de um estóico*” que me questionaram lugares essenciais para escrever alguma coisa desse outro mundo possível. Lendo esse livro, que lhes recomendo fortemente, vi que as possibilidades são infinitas, acreditem.

Bom, mas vamos ao que interessa. Quando comecei a ver e ouvir João falar, me surpreendi já de cara com a definição que ele trouxe da esquizofrenia, quando lhe foi perguntado, logo no início de sua palestra. Ele disse: “a

esquizofrenia é aquilo que o psiquiatra não entende”. Surpreendeu-me porque ele teria experiência para dizer todas as sintomatologias da “doença” – estava diante de psicólogos, terapeutas ocupacionais e educadores –, toda uma experiência científica imposta e sobreposta de categorização de seu mundo, mas sua resposta foi em uma negativa: é aquilo (que ele não diz), mas que o psiquiatra não entende (aquele que no laço social é reconhecido como especialista: médico especialista em esquizofrênicos) – então, o que será que é na verdade? Pensei: será que alguém sabe?

A partir disso, ele trouxe uma segunda definição sobre a filosofia, parte importante de sua relação com sua psicose – como ele mesmo o diz. Ele traz: “a filosofia moderna é um esforço de provar sua erudição como superior à experiência de um lixeiro”. Essa achei, portanto, precisa. Para mim, dizia sobre alguém que estava vendo a dificuldade do neurótico de entender que a erudição está à serviço da sobreposição. Para mim, ele fazia uma crítica à ideia de erudição do filósofo, isto é, a experiência do lixeiro também é erudita, só não é vista e escutada. Afinal, o esforço seria da própria filosofia em provar sua erudição, mas que estaria fazendo a filosofia do lixeiro? O que estamos perdendo por deixarmos de ouvi-la?

Mais para frente, ele traz uma imagem. Quando é perguntado sobre a diferença entre o louco e o normal, ele diz que não seria possível dizer exatamente, mas que poderia trazer uma imagem. Perguntou se poderia ser assim. A imagem trazida também vem da filosofia, afirma ele: “imaginem um elefante. Se tivéssemos normais e loucos, ambos de olhos fechados, vendados, se cada um colocar a mão em uma parte do elefante, cada um vai descrever um elefante diferente”. Isso me fez lembrar de uma série de proposições no que se refere às distinções entre mundos, mas uma delas foi pensar: será que a descrição diferente do elefante codificaria elefantes diferentes? Já não poderia mais ser o mesmo elefante. A diferença entre o louco e o normal, no toque ao elefante, e em sua descrição, codificaria diferentes elefantes – este foi o pensamento após o levantamento da imagem. Isso porque se estamos tratando de uma *descrição*, cada um irá descrever aquele que vê, ouve e sensorializa. Cada um vai ver aquele de sua realidade.

Em seu livro, que fui buscar após a palestra, ele afirma que “dizem” que a pessoa com esquizofrenia tem dois tipos de sintoma: os negativos (apatia e

falta de comunicação) e os positivos (alucinações e delírios). Em seguida, ele comenta que “dizem” que os remédios só são efetivos aos efeitos positivos, àqueles que eliminam a existência. Porém, a contrapartida de João: conhece muitos como ele que são medicados e que persistem delirando. Perguntei-me: que cura é essa que a medicina fornece como cura? E o que resiste na verdade do saber sobre o psicótico que mesmo em força de contenção continua a aparecer? Assim, ele traz o paradoxo do ponto de vista psiquiátrico: “como uma pessoa delirante não se paralisa e consegue não só viver, mas escrever um livro?” (RIBEIRO, 2019, p.10).

Daí em diante, ele nos conta que, desde que nasceu, sente que não pertence, e o mesmo ocorria com seu pai – o seu pai também não pertencia. Afirma que isso ocorre devido a uma questão com o judaísmo, isto é, acredita que sua família ancestral era judia e que, portanto, a origem do não pertencimento se referia a isso. Outra coisa para que o autor chama a atenção do leitor é sua timidez, sua necessidade de se esconder, que são características de sua vida – e que são chamados de sintomas negativos pela sintomatologia psiquiátrica da esquizofrenia. Estes também tiveram sua origem em uma história familiar ancestral judia – será que é sintoma também para o louco? Daí já enlaça isso culpando a inquisição, a culpa dos perseguidores e dos babilônios. Percebem que dizer que sua timidez vem de um sintoma negativo esquizofrênico ou vem de uma tradição do judaísmo são mundos completamente distintos? E que tem implicações distintas também para o sujeito? Claro que a narrativa do louco irá se conceitualizar como delírio, mas por quê? Ou melhor, por quem?

Para dizer sobre o seu lugar, um lugar que encontrou, ele escreve: “Mas eu encontrei uma saída. Posso não pertencer à torcida do Santos, ou ao meu colégio, ou ao conjunto dos que ouvem rock, ou aos leitores do Bolsonaro, mas pertenço ao cosmos. A leitura de alguns filósofos me levou a isso” (RIBEIRO, 2019, p.11). É interessante perceber a questão do pertencimento do psicótico: ele não pertence. Mas isso com João foi motivo de uma investigação, ele foi encontrar algo que traduzia e reconhecia sua existência em um outro lugar, o lugar do cosmos, da filosofia. E, vejam, essa forma de laço não nos é necessariamente a convencional, como ele mesmo diz, não pertence a torcida, nem ao colégio, mas encontrou seu lugar num lugar outro, num lugar de intercâmbio que era possibilitado pela filosofia: pensar sobre a existência, a

criação de conceitos – podemos pensar que é uma estratégia de pertencimento a possibilidade de criar conceitos de seu mundo.

Como percebem, é disso que temos a intenção de nos aproximarmos nesta pesquisa. Estamos falando sobre a possibilidade de mundos que coexistem na radicalidade de sua diferença, que deve ser mantida. Caso não seja mantida, entramos na esfera da sobreposição, aquela referida no capítulo anterior: os mundos em disputa. Além disso, as formas de produzir laço, produzir conceitos, metafísicas, filosofias, também não são apenas uma – a da idealização neurótica –, é preciso criar novos conceitos, espaços, formas de laço, formas de relação com a linguagem – é preciso ver e ouvir –, todos vindos desse outro lugar, vindos da alteridade do louco e de sua autoria.

Entendendo as primeiras reflexões e a origem desta pesquisa, estamos prontos para retornar à criação de conceitos em questão, à conceitualização. Dunker (2015) escreve um dossiê denominado “*Perspectivismo e psicanálise*” apresentado na revista Cult. Esse texto apresenta uma relação direta com aquilo que estamos propondo para a descolonização da psicose, o nome desta sessão. Por isso, chamarei de uma **primeira proposta de descolonização**. E do que se trata? No início do dossiê, o autor ocupa-se de fazer um resgate do livro “Totem e Tabu” (1914) de Freud, isto é, a ideia de que da mesma forma que se tem a constituição do sujeito pelo complexo de Édipo, se tem a constituição da passagem de natureza à cultura: a horda primitiva e a proibição do incesto – que é o efeito desta mesma. Como já pontuado, Freud dizia que este processo do totem no lugar do pai e da proibição do ataque ao totem como tabu era uma lei universal, ou seja, era a forma de proibição em todas as culturas.

Dunker (2015) nos mostra que esta universalização do complexo de Édipo levou a uma série de críticas, como, por exemplo, de Alfred Louis Kroeber – antropólogo estadunidense – e Malinowski nos anos de 1940. Podemos dizer que o “erro” de Freud foi justamente sua ambição de falar em nome de sociedades que não se organizam e não pensam em certos conceitos como nós ocidentais. E de onde viria essa ambição? Podemos entender que haveria, naquele momento, uma influência forte do darwinismo na leitura antropológica de Freud. Essa leitura reconhece os percursos culturais na lógica do desenvolvimento humano e da evolução das espécies, identificando os povos indígenas como índios primitivos em relação aos ocidentais que seriam

civilizados, em uma linguagem desenvolvimentista – o que permitiria essa universalização pelo não reconhecimento das cosmologias indígenas. Por outro lado, isso não quer dizer que as formulações de Freud estariam equivocadas, quero dizer, elas são uma forte análise sobre o processo de proibição do incesto. Isso se estivermos levando em conta que é localizada, isto é, servem para o nosso mundo.

Em 1950, Lévi-Strauss traduz essas questões que estavam sendo apontadas de forma que localizasse o substrato estrutural e não a modulação de caráter normativo nos quais ocorriam. Dunker (2015) explicita que o que Lévi-Strauss realiza é, justamente, a tirada estrutural em que o necessário não é o molde nos quais essas relações de parentesco se apresentam, mas justamente que, no sistema de parentesco, há uma regra universal de proibição que regula os casamentos e determina a nomeação das pessoas em relação à sua linhagem. Em 1960, Lacan realiza essa mesma lógica em relação ao Édipo e à psicopatologia lacaniana, tanto quando coloca as funções maternas e paternas no lugar da estruturação familiar (mãe e pai), ou quando produz a teoria das estruturas clínicas (neurose, psicose ou perversão), produzindo não patologias, mas formas de existência e constituição do sujeito do inconsciente.

Nesse sentido, qual questão ainda persistiria? Dunker (2015) nos posiciona que a psicanálise, no decorrer de sua história, “pensou criticamente oposições que lhe eram constituintes [...], mas, ao que tudo indica, ainda remanesce a oposição neurose e psicose como ponto no qual a ‘desmontagem do centro’ não se processou” (p.45). A partir daí, o autor disponibiliza as críticas que seguem em 1970, com relação ao falocentrismo, ao androcentrismo, ao logocentrismo, ao etnocentrismo e ao edipianismo. O que ganha destaque no dossiê é a crítica de Deleuze e Guattari, justamente naquilo que confere a primazia da estrutura neurótica, quer dizer, “como modelo e meta da condição de sujeito, a neurose adquire frequentemente o valor de paradigma normolopático para processos de simbolização, de articulação de desejo e de laço social com o outro” (DUNKER, 2015, p.45). Ou seja, podemos entender a crítica de Deleuze e Guattari como sendo uma crítica fundamental à própria lógica edípica, onde a neurose daria conta de explicar a própria neurose e, além disso, daria conta de explicar a psicose – por isso a “desmontagem do centro” a que se refere o autor ainda não teria sido processada pela psicanálise.

Diante dessa problemática, Dunker (2015) coloca em relevo uma questão, acreditamos, central. Ele posiciona que a distinção entre natureza e cultura levantada pelo tabu do incesto, que leva à estruturação da linguagem e formalização do simbólico, implicou em um falso abandono do campo da natureza. Isso resultaria em uma adoção do método estrutural de Lévi-Strauss à psicanálise que tiraria o seu caráter de natural, o que se configura também como uma forma de resposta “opositória” à medicina psiquiátrica biologicista. O que na realidade é central para nós aqui é pensarmos que essa leitura do totemismo “traz consigo a tese de que existe apenas uma natureza” (p.45); esse é o efeito do abandono do campo da natureza. Essa mesma forma de se posicionar da psicanálise, que Dunker (2015) chama de um relativismo-mono-naturalista, é o que faz com que a psicanálise esteja inserida em uma psicopatologia multiculturalista.

Em 1990, Viveiros de Castro realiza a crítica ao totemismo pela via do perspectivismo ameríndio, conforme discutido, com a noção do Anti-Narciso que adviria do Anti-édipo deleuziano. Como já dissemos, trata-se das perspectivas que prescrevem mundos – multinaturalismo –, isto é, a povoação de diversos seres (humanos, não-humanos, espíritos, animais e plantas) que detém de consciência e cultura onde o fundo em comum é a humanidade. No totemismo, a oposição entre homem e animal se dá justamente naquilo que afirmaria a própria lógica totêmica, quero dizer, os animais não partilham da lei totêmica e, por isso, são excluídos. Podemos considerar que esses excluídos, assim como nos afirma Dunker (2015), são caracterizados nas sociedades ocidentais como os loucos, bárbaros, estrangeiros, marginais, doentes, selvagens, crianças etc. Se fôssemos pensar nesta questão da oposição entre homem e animal no animismo, o que fica em jogo é uma outra formulação: “onde o totemismo reconhece uma oposição do tipo homem/animal, o animismo percebe um número indeterminado de formas de vida, todas elas ‘humanas’, vestidas com as mais diversas ‘roupas’ não humanas” (DUNKER, 2015, p. 47). Sendo assim, não haveria a ideia do excluído, mas sim a ideia da coexistência de perspectivas multinaturais postas em diferentes agenciamentos.

E qual a relação dessas afirmações com a questão da neurose e da psicose? Dunker (2015) defende justamente que esta oposição se trata desta que estamos falando aqui em questão: a oposição entre animismo e totemismo.

Nesse sentido, se olharmos a partir do ponto de vista do totemismo, “que privilegia a metáfora como princípio de ordem e classe, o animismo seria um déficit e pode ser percebido como uma ausência de certas determinações” (p.47). Ao mesmo tempo, se pensarmos do ponto de vista dos povos animistas, “que privilegiam a metonímia, mas em relação subversiva entre ordem e classe, os povos totemistas [que] sofrem com excesso de experiências de determinação e [que] não conseguem perceber a existência e a importância produtiva das experiências de indeterminação” (p.47). Essa diferença em sua radicalidade nos leva a compreender que para os totemistas a questão do patológico entra como estratégia de relação com a diferença, criando o multiculturalismo. Nos povos animistas, ao contrário, só há uma cultura, havendo distintas naturezas que são traduzidas pelo corpo. Diante dessas colocações, o autor conclui a respeito da questão do neurótico-centrismo:

[...] Portanto, a ultrapassagem do neurótico-centrismo não se faz, necessariamente, pela admissão do caráter universal da psicose humana, como pretende a chamada teoria da forclusão generalizada, mas pode ocorrer pelas vias da recuperação da categoria de loucura, como patologia do reconhecimento e do sofrimento social. [...] não se trata de uma multiplicação de Nomes-do-Pai, mas de uma oscilação entre a função de nomeação e a produção de identidades. O que nos parece essencial admitir é a existência de experiências produtivas de indeterminação, equivalente conceitual da não proporcionalidade entre gêneros, modalidades de gozo e estruturas clínicas (DUNKER, 2015, p. 47).

Podemos concluir que a proposta de descolonização da psicose – como nomeamos – para Dunker (2015) trata de uma recuperação da categoria da loucura em busca de uma outra forma de admissão que não pelo Nome-do-Pai ou pela metáfora paterna, mas pela via da metonímia em condições particulares, singulares e específicas. Nesse sentido, admitir a possibilidade de existência das experiências produtivas de indeterminação, como é o caso do animismo, faz-se central na admissão da loucura e do psicótico. Através desta conclusão, também percebemos que o autor realiza uma espécie de aproximação da estrutura psicótica como animista, e da estrutura neurótica como totemista. O que Dunker (2015) discorda, e podemos concordar com a posição do autor, é da ideia de universalizar a psicose. Se o fizéssemos, perderíamos as particularidades deste modo de funcionamento, que é um funcionamento outro, um funcionamento

específico da psicose – na tentativa de manter a diferença em sua radicalidade e não permitir a possibilidade de “resolver” o problema da alteridade negando-a e criando uma falsa simetria.

Neste dossiê, apenas como uma apresentação das noções de Dunker (2015) a respeito da psicanálise e do perspectivismo, não fica evidente a profundidade de suas observações a respeito do que seriam essas experiências produtivas de indeterminação (animismo) ou as experiências improdutivas de determinação (totemismo). Para nos aprofundarmos nesta questão e compreendermos com mais afinco do que se trata, veremos o artigo denominado como “*Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista*”, publicado em 2011 na revista Tempo Social.

Se estamos orientados a pensar a questão da diagnóstica lacaniana, um primeiro conceito a que se faz referência no artigo é o de diagnóstico. Para Dunker (2011), o diagnóstico é aquilo que “reconhece, nomeia e sanciona *formas de vidas* entendidas como perspectiva provisória e montagem híbrida entre exigências de linguagem, de desejo e de trabalho” (p.115). Isso quer dizer que o diagnóstico não é entendido como uma patologia da experiência, mas como um reconhecimento da experiência na tentativa de nomeação de suas diferenças articuladas às dimensões da vida social. Outra característica do diagnóstico – que se articula com a primeira – é a relação que estabelece entre universal e particular, isto é, a relação que o sujeito constitui com a lei. Novamente, por essa perspectiva, fugimos da ótica da classificação e entramos na lógica do reconhecimento e da articulação específica que ocorre entre o sujeito e a lei a partir de sua caracterização singular: a noção de *formas de vida*.

Esta noção pode ser definida “tanto pela negatividade que a constitui como pelas formações de recomposição, unidade ou identidade que lhe são características” (DUNKER, 2011, p.117). A introdução desta ideia se faz na necessidade de ampliar a diagnóstica lacaniana orientada a considerar tanto os elementos das experiências produtivas e improdutivas, como dos elementos determinados e indeterminados – aquilo que falávamos sobre o totemismo e animismo. A ideia do autor é constituir um conceito que não se engendre, já de primazia, à questão totêmica na legislação do sujeito. Por isso, fala-se no que é constituído pelo que lhe é característico, e não em elementos que fecham em si mesmos e que reinstituem o totemismo como centro, mas sim que sejam porosos

à possibilidade de nomeação nas suas diferenças e possibilidades – sair da lógica do neurótico-centrismo.

Na definição de diagnóstico, Dunker (2011) cita três âmbitos de exigência social: o campo da linguagem, o universo do desejo e mundo do trabalho. Essas exigências, como ele mesmo o diz, demandam impasses e conflitos específicos das *formas de vida*, impasses que se configuram no diagnóstico da modernidade. O diagnóstico da modernidade, de acordo com o autor, “é a própria divisão subjetiva reconhecida como perda, falta, corte ou vazio [...] que caracterizam a subjetividade moderna como um inventário de desencontros, falsas restituições, promessas irrealizadas e elaborações melancólicas” (p.119).

Nesse sentido, o autor localiza a questão da perda da experiência e da experiência da perda no sofrimento e no mal-estar dos modernos. Na medida em que reconhecemos o campo do sofrimento e mal-estar (relacionados à perda da experiência e experiência da perda) circunscrevemos que o campo da linguagem – que localiza a oposição entre falta e excesso – o universo do desejo – oposição entre determinação e indeterminação – e o mundo do trabalho – oposição entre produção e improdução – implicam em que haverá algo que não cessa de restar, algo que não é possível de ser simbolizado, isto é, algo que falta e que não pode ser satisfeito ou suprido pelo desejo – que na perspectiva lacaniana pode ser entendido a partir do conceito de objeto *a*. Essa experiência de perda, falta, corte ou vazio é que está sendo chamada de sofrimento e mal-estar moderno como retorno daquele que não cessa de não se inscrever.

Nesta lógica, Dunker (2011) irá traçar o primeiro metadiagnóstico da modernidade: o excesso de experiências improdutivas de determinação; e o segundo metadiagnóstico da modernidade: déficit de experiências produtivas de indeterminação em resposta a essa caracterização do sofrimento. No primeiro, o excesso de experiências improdutivas de determinação, o autor localiza a questão da racionalização no âmbito da linguagem, do trabalho e da vida, perdendo esse caráter autêntico da experiência. Além disso, haveria um efeito de uma certa alienação nessa racionalidade, que retifica a consciência e coloniza a vida em nome da razão. No segundo, ao contrário: as experiências produtivas de indeterminação levam à experimentação da liberdade, ao reconhecimento em ato real, localizando a questão do declínio da imago paterna – metáfora paterna ou Nome-do-Pai, presente no primeiro metadiagnóstico como ordem

representante – como “condição que é potencialmente favorável à produção de experiências produtivas de indeterminação” (DUNKER, 2011, p.122).

Esses metadiagnósticos da modernidade posicionam nossa discussão inicial apresentada no dossiê: a distinção entre neurose e a psicose e suas modalidades de sofrimento. Além disso, estes metadiagnósticos produzem uma renovação da diagnóstica lacaniana através da proposta de uma outra definição de diagnóstica que incluía o conceito de *formas de vida*:

Ou seja, ali onde um diagnóstico percebe o déficit, o outro localiza excesso. Onde o primeiro lê uma experiência improdutivo de determinação, o outro reconhece uma experiência produtiva de indeterminação [...] assim como o excesso de experiências de determinação aparece como *mal-estar na forma de desconfiança, sentimento de solidão e insegurança social*, o déficit de experiências produtivas de indeterminação aparece como *mal-estar na forma de inadaptação, sentimento de vazio e valorização da anomia social* (DUNKER, 2011, p.122-123) [grifos nossos].

Poderíamos localizar que a questão do sofrimento e do mal-estar, na neurose, seria o excesso de razão e, na psicose, ao contrário, o sofrimento localizaria o déficit do pertencimento. É nesse sentido que Dunker (2011) irá utilizar a noção de diagnóstico e a noção de *formas de vida* se prestando a compreender questões que são centrais a psicanálise, isto é, o sofrimento e o mal-estar. A perda da experiência e a experiência da perda são fundantes para o sujeito do inconsciente, este que se constitui através do Outro, na sua maneira de responder à falta (forclusão, recalque e desmentido) e, por sua vez, na forma singular de seu sofrimento e mal-estar.

A formulação que cada sujeito constrói em sua singularidade a partir da oposição entre falta e excesso, das experiências indeterminadas e determinadas, e sua relação constituída com a troca e a produção social é o que quer nomear o diagnóstico, e é por onde identificamos as *formas de vida*, que podem, assim como vemos no perspectivismo, serem não-toda humanas (espíritos) ou não-humanas (animais e plantas). Essa concepção de *formas de vida* no âmbito da psicanálise "permite um recuo estratégico em relação aos esforços essencialistas por definir o que é o homem, qual seu parâmetro de racionalidade, quais suas disposições universais de ação ou no que exatamente ele se diferencia dos animais" (DUNKER, 2011, p.125). Sendo assim, o

perspectivismo contribui a psicanálise criticando diretamente a noção de homem e sua racionalidade universal, isto é, desloca a ideia estável de neurose enquanto razão e psicótico como desrazão.

Daí poderíamos nos perguntar: como o perspectivismo ameríndio pode ser aderido, portanto, à diagnóstica lacaniana? Se o perspectivismo ameríndio é multinaturalista, isto quer dizer, como falamos, que uma perspectiva não é uma representação e sim uma distinção posta pelo corpo, de dimensão real. O multiculturalismo seria o contrário, ou seja, uma diversidade cultural posta como representação sobre uma natureza externa una e total. Se aplicarmos o multinaturalismo à diagnóstica lacaniana, conforme Dunker (2011) nos posiciona, isso tem como efeito a incidência na noção de *formas de vida*, considerando-a como perspectiva e não como representação.

Sendo assim, a oposição homem/animal, colocada na lógica totemista, é aquilo que se presta a diferenciar o que pactua e o que não pactua com a lei totemica. Já no animismo, há outra proposição: os não-todo-animais e os não-todo-humanos. Nesse sentido, “onde o totemismo reconhece uma oposição do tipo homem/animal, o animismo percebe um número indeterminado de formas de vida, todas elas ‘humanas’, vestidas com as mais diversas ‘roupas’ não humanas” (p. 127). É justamente neste posto que entra a relação do animismo com a psicose⁵: o autor defende a ideia de que, assim como os povos animistas, o psicótico também tem sua estrutura orientada pela gramática metonímica como forma de ordenadora de um multinaturalismo, e não de um multiculturalismo totêmico que seria regulado pela metáfora paterna.

É por esta razão, além do mais, que Dunker (2011) critica a ideia do déficit: “não há nenhum déficit de simbolização na psicose, nenhuma carência de função representativa, apenas uma diferença quanto ao lugar de incidência da questão estrutural: o corpo ou o sujeito” (p.127-128). Essa citação se mostra bastante importante para entendermos qual a posição do autor em relação ao neurótico-centrismo e a forma de vida da psicose. Se considerarmos que o

⁵ Apesar de haver uma aproximação entre os povos animistas e psicóticos, é importante que lembremos de uma passagem do autor para não fazermos confusão e entendermos do que se trata essa aproximação: todos os indígenas seriam, então, psicóticos? Dunker (2011) responde a essa pergunta dizendo “se o animismo ameríndio é uma orientação consistente para a produção constante e indeterminada de um corpo, como matriz da posição do sujeito, isso não o aproxima da psicose de nenhuma maneira, apenas permite pensá-la de forma menos deficitária” (p.131). Ou seja, não se trata de igualar, mas de deslocar nosso próprio pensamento.

perspectivismo denuncia certas compreensões fixas de nossa ontologia, e que podemos, assim, produzir inversões ou deslocamentos, chegaremos à ideia de que na psicose não há déficit. Na psicose o que há é outra gramática, outra forma de estruturação, e, por isso, como reivindicamos aqui, outro mundo.

Concluindo a **primeira proposta de descolonização da psicose**, pontuaremos quais os principais deslocamentos que capturamos na posição de Dunker:

- (1) O diagnóstico; se pensarmos no diagnóstico enquanto uma classificação, continuaremos a pensar os psicóticos como deficitários ou como patologia, isso porque a própria lógica de classificação está à serviço da neurose como ponto de referência. O diagnóstico deve ser entendido como forma de nomeação e reconhecimento da experiência, seja ela pela metáfora paterna, seja ela pela metonímia como princípio ordenador. A nomeação é entendida como importante, pois permite com que não se trabalhe na lógica da forclusão generalizada, que produziria uma falsa simetria e um relativismo cultural. A ideia é que possamos considerar a coexistência de mundos em sua radicalidade, e poder resistir à disputa de representações, isto é, criarmos espaço para a permanência da diferença.
- (2) O conceito de *formas de vida*; promove deslocamentos interessantes à diagnóstica psicanalítica no sentido de considerar tanto o animismo como o totemismo. A necessidade do conceito é de expandir as possibilidades e sair da oposição central entre homem/animal que traz uma falsa legitimidade totêmica, considerando possibilidades de existências não-todo-humanas e não-todo-animais.
- (3) Neurótico-centrismo e recuperação da categoria da loucura; deslocamos a ideia da psicose enquanto déficit de simbolização, mas como outra forma de incidência estrutural. Se estivermos em mente somente o Nome-do-Pai como norma organizadora do campo do social, excluimos quaisquer modos de estruturação que não se relacionem com a inserção fálica pela via da metáfora, mas da produção metonímia e das experiências produtivas de indeterminação.

A **segunda proposta de descolonização da psicose** virá do livro *“Psicose e laço social”* escrito por Quinet (2010). O capítulo deste livro que toca

as questões aqui apontadas – e por isso selecionado como possibilidade de descolonização da psicose – é o “*Foraclusão e Fora-do-discurso*”. Digamos que, assim como Dunker (2011; 2015), está pensando a recuperação da categoria do louco como descentralização da neurose a partir de uma discussão político-epistemológica que convém tanto à diagnóstica lacaniana como à relação entre totemismo e animismo. Quinet (2010), de outro modo, trabalha a questão da psicose e da loucura pelo olhar do laço social: a crítica do modo de funcionamento psiquiátrico-capitalista-medicalizante. O trabalho de Quinet (2010) é verificar onde se localiza a exclusão do louco naquilo que toca à foraclusão no laço social, que veremos a seguir.

No início deste capítulo Quinet (2010) irá trabalhar com dois termos principais que irão estruturar a discussão que fará mais à frente: a foraclusão e a inclusão. O termo inclusão pode ser entendido como aquele que é incluído na sociedade e no seu modo de funcionamento – diz do eixo indivíduo e sociedade – é incluído aquele que funciona de acordo com tais moldes da inclusão social. O termo foraclusão, o contrário, trata da história de um sujeito e de sua singularidade – aquilo que é específico de um. No termo foraclusão, como vimos no capítulo anterior, reconhecemos o mecanismo de funcionamento psicótico – a foraclusão do Nome-do-Pai –, que entendemos como a não-inclusão na norma edipiana. O autor aponta que chamamos de foracluído justamente porque aquilo que está fora – do Édipo – do lado de dentro – na constituição do sujeito – retorna do lado de fora – na realidade – nos delírios e nas alucinações. Nesse sentido, aquele que está excluído não pode ser pensado como aquele que não-existe, mas sim como aquele se encontra existencialmente marcado pela inclusão a partir do lado de fora – ou pela não-inclusão do lado de dentro, como preferirem – e, por isso, recebe o nome de foracluído (do simbólico).

Outro ponto sobre a foraclusão destacado é a escuta deste sujeito foracluído pelo analista. Assim como na neurose temos o retorno do recalçado, na psicose temos o retorno do foracluído, isto é, Quinet (2010) chama a atenção do leitor para onde o clínico deve estar atento: justamente para a produção delirante e alucinante do sujeito psicótico. É lá onde ele encontra o seu tipo específico de retorno e também as construções próprias de seu mundo. Quinet (2010) vai além, destacando ainda mais uma demanda em relação à foraclusão que é interessantíssima para este trabalho e por isso voltaremos neste ponto

mais adiante. Se o sujeito psicótico é um sujeito de inconsciente à céu aberto, ele é justamente aquele que interfere na ordem neurótica de realidade, e isso tanto em termos de não “cerimonializar” ou atuar frente aos costumes e “bons modos” neuróticos, quanto em termos de ultrapassagem: o sujeito psicótico está a todo momento mexendo, balançando, incomodando essas estruturas que aparecem como “fixas” e “estáveis” do laço social e que sustentam grande parte do “não quero saber sobre nada disso” que o neurótico recalca. O que do psicótico é uma denúncia para o neurótico? Ou, do que o neurótico não quer saber que é explícito no psicótico?

No que se refere à reforma psiquiátrica, Quinet (2010) nos direciona para reflexão de que, nesse movimento de exclusão dos loucos e da loucura, aqueles que estão nesta posição são trancados nos asilos e manicômios, fora da cidade e fora do laço social – e assim seguimos com a demanda do “não queremos saber sobre nada disso”. É a partir desse isolamento e tratamento desumanizado em relação à loucura que aparece como forma de resistência social a luta antimanicomial e a reforma psiquiátrica. Essas frentes de defesa dos direitos humanos e do cuidado em liberdade reivindicam o estabelecimento de serviços de cuidado psicossocial em saúde mental articulado aos princípios do Sistema Único de Saúde (SUS), isto é, a substituição dos asilos e manicômios por serviços como os CAPS (Adulto; Álcool outras Drogas; Infanto-juvenil), as residências terapêuticas (SRTs) e as unidades de acolhimento (UAs). Para o autor, estes serviços são “estruturas de acolhimento e tratamento que incluem um movimento de inclusão, ou seja, de inserção social daqueles que foram excluídos da sociedade porque não são tolerados pela ordem” (QUINET, 2010, p.69). Isso quer dizer muito mais do que apenas realizar um cuidado integral da saúde do sujeito louco, quer dizer, principalmente sobre uma luta política dos direitos humanos, sobre o combate ao preconceito contra a loucura e sobre a liberdade de circulação da alteridade.

E como inserir o sujeito psicótico no laço social? Aqui encontramos a segunda proposta de descolonização da psicose. Quinet (2010) nos localiza três pilares de inclusão: incluir o sintoma no diagnóstico, incluir o sujeito no tratamento e incluir a foraclusão. Com relação à primeira, a inclusão do sintoma no diagnóstico, o autor realiza uma crítica à compreensão organicista e essencialista da psiquiatria, que tem como orientação do tratamento a supressão

do sintoma e a redução do “transtorno mental” ao órgão. A medicalização exacerbada é consequência da forma que se pensa a doença na psiquiatria, uma questão puramente orgânica? Se incluirmos o sintoma a partir do sujeito e da estrutura, não entenderemos que o psicótico é patológico, e sim que é alguém que tem uma existência que se difere da neurose. Lembrando que, desde Freud, entende-se que o delírio e/ou a alucinação são formas de cura e de construção de mundo, e é justamente disso que o psiquiatra, o DSM, o laço social e os fármacos pretendem se livrar.

A inclusão do sujeito no tratamento se dá de duas formas: a primeira refere-se à inclusão do sujeito do inconsciente, o que quer dizer que aquilo que faz o sofrimento e o mal-estar aparecerem diz de seu pathos. Esse pathos deve ser entendido em um sujeito com uma história, na relação com a falta e com seus sintomas. Esse reconhecimento do sujeito do inconsciente traduz a necessidade da responsabilização, e esta diz da escolha inconsciente ontológica do sujeito – entre neurose, psicose e perversão. Uma responsabilização que implica no comprometimento do sujeito com sua forma de vida e, não somente isso, mas que participe do tratamento de maneira que seja possível para a sua singularidade, o que se distingue, como Quinet (2010) nos coloca, de uma paternalização do sujeito louco – como se ele não pudesse responder por si mesmo, por suas escolhas e pelo seu tratamento. No trabalho do CAPS, um dos pilares de se pensar o tratamento é a adesão dos usuários e usuárias ao PTS. Essa forma de lidar com o tratamento é pensá-lo de maneira conjunta, isto é, ao mesmo tempo que temos médicos(as) psiquiatras pensando a medicação, temos o(a) psicólogo(a), temos o(a) assistente social, temos as referências do serviço – que não necessariamente são da área da saúde, mas as pessoas que têm um vínculo com aquele(a) usuário(a) – e também temos o(a) próprio(a) usuário(a) que se encarrega de, junto com a equipe, pensar sobre seu tratamento. Isso nos elenca a segunda forma de inclusão no tratamento colocado por Quinet (2010): a inclusão no campo social. Não há sujeito sem o Outro e, nesta medida, o discurso do laço social está sempre em questão advindo do Outro, que transmite esse discurso ao sujeito. Se estivermos pensando desta maneira, como pensa a psicanálise lacaniana, é irreduzível que se pense a separação entre o individual e o coletivo. Nesta medida, a inclusão no campo social se realiza, tomando o CAPS como exemplo, não somente na responsabilização, mas no ordenamento

do laço social, incluindo aquele sujeito como parte deste campo, e como alguém que sabe dizer por si e pelo seu tratamento – que fugiria da lógica de fetichização do louco e da loucura, fazendo-o de objeto de gozo.

O último e provavelmente o mais importante para nós aqui é a inclusão da foraclusão. Quinet (2010) nos aponta que a inserção social – acrescento, da neurose – é realizada em meio a um processo de renúncia às pulsões sexuais em função de um outro – como vimos sobre a questão do totem e tabu, da lei totêmica e da lei edípica de entrada na cultura e na civilização. Essa renúncia, que é negada pelo psicótico, nos leva a uma diferença na relação com a castração e nos conformes tradicionais neuróticos de inserção social. É daí que identificamos a demanda de incluir a foraclusão, isto é, “incluir o psicótico na sociedade não equivale a adaptá-lo e nem a tentar fazê-lo um igual, denegando sua diferença [...] é a inclusão da diferença radical no seio da sociedade de supostos iguais – por exemplo, a sociedade de cidadãos” (QUINET, 2010, p.72). Isso quer dizer que o processo de neurotização do louco – e sobreposição de mundos – não é a resposta que queremos para a inserção do psicótico, mas justamente o contrário, a forma de inserção é o reconhecimento e a inclusão da diferença radical no seio de uma sociedade de cidadãos, mas com suas diferentes formas de vida.

Essa discussão sobre incluir a foraclusão faz com que Quinet (2010) proponha uma troca de binômios: que aqueles conhecimentos fundamentais de exclusão e reclusão, pertencentes à história psiquiátrica, sejam transferidos para o binômio foraclusão e inclusão. Assim, que possamos identificar essa mudança “tanto na semiologia, como uma modalidade de negação do Édipo, dentre outros, como sua especificidade e sua consequência no tratamento, quanto na própria estrutura da teia de serviços e instituições da reforma psiquiátrica” (p.73). Isso nos mostra que a crítica de descolonização da psicose – como chamamos –, em Quinet (2010), refere-se à necessidade de estabelecer o modo de funcionamento da psicose como aquele específico, como uma modalidade possível de resposta ao Édipo e, além disso, como aquele que produz seu espaço e seu lugar no laço social ao ser aderido nos serviços da reforma – que justamente implicam em estratégias de cuidado e de inserção que estão direcionados ao reconhecimento dessas formas de vida.

Como consequência dessa troca, o autor aprofunda como poderíamos realizar essa conceituação da foraclusão sem cairmos em problemáticas morais que visam repetir a história de reclusão e exclusão. Em primeiro lugar, conceituamos a foraclusão a partir de um ponto de vista do psicótico, isto é, se a conceituarmos a partir do ponto de vista do neurótico, corremos o risco de neurotizá-lo e normalizá-lo a partir do ponto de vista do neurótico. Se incluímos suas características e seu modo de funcionamento, somos capazes de respeitar seus fenômenos (delírios e alucinações) não como transtornos mentais, mas como retorno do foracluído, e isso quer dizer: como forma de laço do psicótico e como construção de seu mundo. Sobre a questão do déficit, Quinet (2010) localiza que o conceito de foraclusão, “longe de ser a abolição do simbólico, como se diz na vulgata, é um conceito que não é equivalente ao déficit. Isso é uma leitura deficitária. A foraclusão implica sempre o retorno no real daquilo que foi foracluído no simbólico” (p.73).

Com relação ao trabalhador em saúde mental, Quinet (2010) aponta para uma questão importante dentro dos serviços da reforma psiquiátrica. Se este trabalhador não estiver atento o suficiente para as questões que implicam a foraclusão, com muita facilidade haverá essa sobreposição de mundos. Não é possível exigir do louco que tenha a mesma relação com o trabalho, ou com a comunicação e a organização, tal como aquilo que a norma social neurótica pede. Isso porque, se estamos reivindicando à coexistência com a alteridade na sua diferença radical, estamos reconhecendo distintas formas de produzir suas especificidades no laço social – por exemplo, a arte, ou qualquer que sejam os caminhos que a produção sintomática forneça e que faça sentido para aquele que foracluiu o Nome-do-Pai.

Por falarmos em laço sociais, ainda não dissemos: a que estamos nos referindo quando colocamos a questão do laço social e do psicótico? Quinet (2010) responde a essa pergunta afirmando que os laços sociais podem ser entendidos como discursos e como aparelhamento do gozo e da linguagem. Sendo assim,

Os laços sociais são formações discursivas que permitem a metabolização e até mesmo a colonização do gozo que vai até a coletivização. Os discursos como laços sociais são formas de tratamento do real do gozo pelo simbólico. É um tratamento civilizatório que delinea e regula as relações dos homens entre

si que são feitas de libido e tecidas de linguagem. O tratamento civilizatório que se subdivide em discurso do mestre e discurso universitário apresenta seus avessos, que são avessos interpretantes: o discurso da histérica e o discurso do analista. Os quatros discursos são sustentados pelo Nome-do-Pai (p.77).

Nesse sentido, compreendemos que os laços sociais são regularizados pelas formas discursivas simbólicas, isto é, formas discursivas que incluem a sustentação do Nome-do-Pai. Mas por que o registro do simbólico e a metáfora paterna são aqueles que sustentariam as formas discursivas do laço social? Acreditamos que isso se deve ao que o autor chama de tratamento civilizatório. Se há a necessidade de um ordenamento social, há também a necessidade de regulação do gozo. Por sua vez, a regulação do gozo implicaria na castração e na relação com a falta, fatores que, como vimos, o psicótico foraclui. A civilização exigirá dos sujeitos, portanto, uma renúncia pulsional, essa renúncia que resulta em uma perda real de gozo, obrigando-o a ser ordenado e regulado – regras do que se pode e do que não se pode fazer. Mas o que acontece com o psicótico que foraclui a falta? Como seu gozo seria ordenado nos discursos? Assim como Quinet (2010) nomeia, o psicótico seria esse Fora-do-discurso, como uma impossibilidade estrutural, lógica e real de entrar nos discursos e passear pelos laços sociais. Esse Fora-do-discurso do psicótico é justamente a liberdade de existência, é o avesso dos discursos, sua lógica subversiva é, por isso, a denúncia de quem vive dentro de sua prisão.

Em relação a isso, Quinet (2010) nos traduz uma importante e complexa relação que se estabelece entre a presença do psicótico no laço social. O louco, por ser esse avesso dos discursos, produz uma ameaça à Ordem estabelecida, desfaz aquilo que achamos ser garantido, coloca uma questão naquilo que parece ser instituído como tal. De acordo com o autor, Lacan chama o discurso do louco como um discurso pulverulento, essa marca de um gozo indomável que não se localiza em lugares como os que conhecemos, é aquele que cria livremente e que é, por isso, subversivo. Sendo assim, “o psicótico é, portanto, FORA e MESTRE dos discursos. Como? Sendo seu avesso” (QUINET, 2010, p.78). Aqui gostaria de acrescentar a questão que colocamos em relação ao perspectivismo ameríndio e a ideia da realidade, debate central deste trabalho. Pensemos: será que a ideia de uma realidade concreta, material, sólida e fixa é questionada na medida em que o louco coloca a ela uma interrogação? Será que

parte da exclusão do louco significa uma recusa total de sua realidade? O que é tão caro para o neurótico na ideia de realidade que não se possibilita intentar em uma coexistência de mundos? Ou, o que é tão caro na realidade do louco que nos mantém em ameaça quando entramos em contato com seu mundo?

Concluindo a **segunda proposta de descolonização da psicose**, pontuaremos quais os principais deslocamentos que capturamos na posição de Quinet:

- (1) A inclusão da foraclusão; isto é, a necessidade de incluir o foracluído como possibilidade de pertencimento no laço social em oposição ao que foi realizado pela história psiquiátrica – de exclusão e reclusão –, respeitando e escutando seus delírios e alucinações, e não produzindo estratégias de neurotização e normalização de seus sintomas – que seriam a repressão de seu mundo e sua possibilidade de subjetivação e criação.
- (2) A reforma psiquiátrica; a necessidade de reivindicar a importância de espaços de cuidado em liberdade que sejam capazes de se estabelecer nas localidades da cidade e do livre acesso do louco. Aqui entram também a precisa afirmação de Quinet sobre a preparação dos profissionais em saúde mental, que devem se atentar para a não neurotização do espaço e do tratamento, podendo incluí-lo e produzir epistemologias que sejam capazes de acompanhar essa experiência como uma estrutura específica – a foraclusão do Nome-do-Pai.
- (3) O pulverulento e o laço social; isto é, aquilo do discurso e da experiência do louco que denuncia um estatuto e um semblante, que deve ser também questionado, tanto no que se refere às suas lógicas – de marginalização da figura do louco, até como incapaz de pensar sobre suas próprias epistemologias e conceitualizações – como de suas práticas – de exclusão, ataque e inviabilização de outras formas de vida que não sejam as que se produzem nesse laço social neurótico-capitalista, mas que se produzem em outras formas de realização de laço.

Como conclusão, gostaria de propor que pensássemos que o psicótico faria, de certo modo, um ataque ao laço social, denunciando uma série de certezas incertas. Podemos dizer que essas certezas incertezas se dão tanto em

relação à ciência, quando localizamos que o louco desafia a medicina psiquiátrica que, mesmo produzindo uma série de fármacos, não produzem uma “cura”, isto é, marcando a impossibilidade de compreender a loucura enquanto uma causalidade orgânica, ou como uma categorização sintomática, ou como uma doença, isto é, a psiquiatria falha naquilo que se proporia, falha em sua própria lógica de existência. Outra coisa que falha é a realidade. Se o mundo fosse aquele de apenas uma realidade, não haveriam os loucos, os loucos são a própria manifestação da coexistência de realidades, que, inclusive, não são possíveis de ver todos os olhos. Poderíamos pensar que o neurótico diz “a realidade é esta que eu vejo”, enquanto o louco subverte: “a realidade é esta que eu crio”. Por fim, a estrutura social e econômica a que estamos submetidos, o capitalismo, esta realidade também falha. Falha na medida em que pensamos que o discurso capitalista tem a intenção da funcionalidade do consumo, isto é, “eu existo para consumir e para isso eu trabalho”. A lógica do trabalho está inserida na pactuação neurótica de deter o falo através do trabalho. O louco, como vimos, foraclui, não é este trabalho que ele reconhece como o seu. Talvez o louco trabalhe mediante o delírio, talvez o louco seja um artista, um criador, um poeta. Talvez o louco também nem tenha tanto interesse assim no dinheiro, mas ele se insere neste mundo sendo obrigado a fazer uma travessia para se encaixar, sem jamais pertencer, é jogado fora pela estrutura capitalista. O que falha também é o ser neurótico em sua experiência, aquele que diz “não quero saber sobre nada disso”, aquele que recalca, é obrigado a se haver com esse recalque no momento em que se depara com o louco. O louco produz um convite.

Espero ter-lhes feito este convite neste exercício de reflexão teórica. Espero também que possam aceitá-lo. Esta pode ser uma belíssima oportunidade para conhecer um mundo outro. Talvez assim a alteridade não amedronte, mas fascine e produza também liberdade.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, percorremos um trajeto que visava, em primeiro lugar, investigar as relações entre a antropologia e a psicanálise, mais propriamente dito, a psicanálise e o perspectivismo.

Confesso que ao começar minha escrita tive dificuldades de precisar onde essa relação estava, o que ela significava e para onde caminharia.

Inicialmente, quando li os textos de Viveiros de Castro (2018), pude entender que se tratava intimamente da relação que a metafísica ameríndia estabelecia com o conceito de realidade. Esse agenciamento das humanidades que formularia diferentes mundos, que não eram feitos pela representação, mas os mundos como possíveis, me levou ao lugar no qual vivia meu incômodo. Esse incômodo se colocava na forma como víamos os psicóticos, isto é, os psicóticos como delirantes, como fora, não pertencentes a uma realidade. A possibilidade ontológica dos mundos me fez questionar se o psicótico viveria em um mundo agenciado por outras circunstâncias, circunstâncias que nós estaríamos estancando.

A experiência no CAPS Adulto me fez adentrar ainda mais na reflexão. Havia as assembleias gerais e, muitas vezes nas quais algum assunto estava sendo discutido, essa discussão era interrompida por um relato que, aos “olhos fracos”, poderia ser interpretado como “fora do assunto”. O que eu reparava é que, se houvesse algum tipo de atenção no sentido de tradução e de laço, poderíamos compreender que aquilo não estava “fora”, só estava sendo dito em outra língua. Haveria ali a necessidade de tradução, se estivéssemos em um espaço de coexistência de mundos. Mesmo assim, pensava, a própria assembleia é feita sob moldes onde a tradução e a comunicação são dificultadas: tem hora para acabar e começar, tem fila para a fala, tem organização, tem ordem, tem diversas modalidades de compostura, tem pessoas sentadas em cadeiras, tem a espera da fala. Não pensem que estou aqui falando mal do serviço ou da assembleia, muito pelo contrário, estou aqui falando sobre a dificuldade que temos de encarar a desordem, o inesperado, a fala que coloca um enigma. Estamos prontos para garantir, mas esta é uma dificuldade no que se refere à loucura. Não há garantia. Há um enigma, uma questão, há algo que não controlamos só porque queremos a ordem.

Essas inquietações foram me direcionando a esta ideia de que o mundo do louco não era visto, nem ouvido e nem reconhecido pelo que de fato aquilo se construía. A desculpa para lidarmos com essa afirmação poderia ser “ele está delirando, isso é uma alucinação”. E por que deveria ser? Por que não vemos e nem ouvimos? Penso que somente um neurótico acharia que a realidade está à medida dos seus olhos, logo, ele que “não quer saber sobre nada disso”. A própria constatação da loucura é a constatação de um mundo outro que não acessamos, um mundo radicalmente diferente do nosso, e que, por isso, nos assusta. Como teríamos controle? Como deixaríamos vaziar?

Penso que nossa conclusão aqui apresentada é nos convidarmos a topiar esse enigma que nos coloca o louco, sermos minimamente curiosos e interessados no laço e na tradução desse desconhecimento.

Concluimos também que a alteridade da loucura deve ser entendida na sua radicalidade, e essa diferença não deve ser mascarada, deve ser reconhecida e mantida. O que deve se transformar é a maneira como nos relacionamos com a diferença. Concluimos que devemos ter uma certa descrença naquilo que consideramos estável demais, concreto demais, certo demais, fixo demais. Acredito nessa história de que o louco se intromete e denuncia certas coisas, a partir do seu modo de funcionamento, algo da estrutura social. Porém, essa denúncia é feita de modo que recusamos, deixamos no não pertencimento, desumanizamos, excluimos, submetemos esse mundo ao encarceramento, aos maus tratos, a indignidade. O que fico pensando é: o que é tão caro para nós? Devemos localizar isso também.

Estas são apenas reflexões. Em termos de trabalho de pesquisa e reflexão, podemos concluir que na passagem de Freud à Lacan, o psicótico passa de um status de déficit no desenvolvimento edípico para um status de estrutura possível dentre as modalidades clínicas (neurose, psicose e perversão). Lacan subverte a lógica desenvolvimentista da psicanálise, colocando a estrutura psicótica como um modo possível de funcionamento específico e singular, com suas particularidades e desdobramentos, a forclusão do Nome-do-Pai. Além disso, a abordagem lacaniana reconhece a importância do trabalho de delírio como aquilo que ordena a realidade do psicótico, como aquilo que é a construção de seu mundo, resgatando o que Freud dizia nos seus textos sobre a neurose, a psicose e a perda da realidade.

No que se refere ao conceito de Real e à noção de realidade, foi possível entendermos que a distinção se coloca justamente na resposta a um Real inominável e impossível. Se o Real é aquilo que resta ou que é foracluído dos registros do simbólico e do imaginário que formatam a realidade, as respostas a este resto é o que ordenaria o sujeito do inconsciente em sua escolha de negação da falta – a foraclusão, o recalque e o desmentido. Sendo assim, a coexistência de realidades estaria marcada por essa forma específica de negação que cada sujeito realiza. O perspectivismo entraria justamente como uma proposta de compreender o problema que se coloca da disputa de representações quando consideramos que vivemos em uma forma de sociedade que se estabelece enquanto multiculturalista. Há uma disputa pela narrativa verdadeira de realidade.

Com relação à descolonização da psicose, vimos duas propostas: a primeira que trata de uma mudança na diagnóstica lacaniana e visa conferir a neurose e a forma de construção da ordem social totêmica como centralizada, encontrando o animismo e a psicose como possibilidades ontológicas de existência. A partir daí, mudanças de concepções no que se refere às denominações de diagnóstico, formas de vida e modalidades de mal-estar e sofrimento – excesso de experiências improdutivas de determinação e déficit de experiências produtivas de indeterminação. A segunda, que localiza a relação entre o psicótico e o laço social, nos aponta as problemáticas dessa exclusão e a necessidade de inclusão da foraclusão. Além disso, aponta a questão do trabalhador em saúde mental, a história de exclusão da psiquiatria, as problemáticas do capitalismo e da medicalização em relação à loucura e, principalmente, o lugar no qual nos toca o louco no sentido da ordem social.

Deste trajeto, concluímos que na psicanálise caberia pensarmos nessa questão que ainda coloca e recoloca a estrutura psicótica como “fora”, quando poderíamos entender como “outro” modo de funcionamento. Fora do discurso, fora da norma fálica, fora do laço, fora da epopeia edipiana, fora da linguagem. Vejam que essas colocações esbarram em limites éticos do analista que se propõe (ou não) a clínica das psicoses, correndo o risco de se afrontar com questões morais e discriminatórias em relação à loucura, caso esteja desatento ou desinformado, ou “não querendo saber sobre nada disso”.

Por fim, concluímos que a saída do neurótico-centrismo é uma implicação que se deve à psicose enquanto possibilidade de reconhecimento tanto do laço social como de sua teorização, até chegarmos nas formas de vida para além da lei totêmica, como o animismo e a linguagem metonímica, outras formas de linguagem, outros mundos. A escuta do psicótico só se dará quando houver a possibilidade da coexistência e de reconhecimento da alteridade radical que nos convoca. Enquanto sobreposição e disputa forem o caminho, o louco permanecerá no lugar de exclusão.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Fernando. Questões epistemológicas e metodológicas em psicanálise. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 39, n. 70, p. 105-131, 2006. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v39n70/v39n70a07.pdf>>. Acesso em: 1 de junho de 2022.

ÁLVARES, Cristina. A Pulsão no Pensamento Mítico. Freud, Lacan e o estruturalismo na Potière Jalouse de Claude Lévi-Strauss. **Revista Diacrítica**, Universidade do Minho, Centro de Estudos Humanísticos (CEHUM), v. 27, n. 2, p. 209-223, 2013. Disponível em: <<https://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/27682/1/pensamentom%c3%adtico.pdf>>. Acesso em: 21 de abril de 2021.

BARBIERI, Natália Alves; SARTI, Cynthia Andersen. Psicanálise e Antropologia: diálogos possíveis. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 57-69, 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/rlpf/v14n1/04.pdf>>. Acesso em: 21 de abril de 2021.

DOMINGUES, Eliane; HONDA, Hélio; DOS REIS, Juliana Gomes. A Etnopsicanálise de Devereux no filme Jimmy P.: uma introdução à clínica transcultural. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 24, e 38337, p. 1-15, 2019. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pe/v24/1807-0329-pe-24-e38337.pdf>>. Acesso em: 28 de abril de 2021.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Gênese e Estrutura do Conceito de Real. In: **Por que Lacan?** São Paulo: Zagodoni, 2016. p. 240-264.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Mal-estar, sofrimento e sintoma. Releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. **Tempo Social - Revista de Sociologia da USP**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 115-136, 2011. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/ts/a/FgqJHrT6Jt874d7tMMmBDck/abstract/?lang=pt>>. Acesso em: 10 de maio de 2022.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia. **Discurso**, São Paulo, n. 36, p. 215-239, 2007. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38078>>. Acesso em: 3 de maio de 2022.

DUNKER, Christian Ingo Lenz. Perspectivismo e psicanálise. In: Dossiê “A psicanálise e as formas do político”. **Revista Cult**, São Paulo, n. 208, p. 44-47, 2015.

ESTEVÃO, Ivan Ramos. **A realidade, entre Freud e Lacan**. São Paulo, 2009. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-09122009-085019/pt-br.php>>. Acesso em: 15 de março de 2022.

FIGUEIREDO, Luís Claudio.; MINERBO, Marion. Pesquisa em psicanálise: algumas ideias e um exemplo. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 39, n. 70, p. 257-278, 2006. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v39n70/v39n70a17.pdf>>. Acesso em: 1 de junho de 2022.

FREUD, Sigmund. A perda da realidade na neurose e na psicose. In: **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Ed. 1, v.16, São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.214-221.

FREUD, Sigmund. Neurose e Psicose. In: **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos (1923-1925)**. Ed. 1, v.16, São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p.176-183.

FREUD, Sigmund. **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia (dementia paranoides) relatado em autobiografia (“O Caso Schreber”, 1911)**. Ed.1. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 9-80.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos. Ed. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. A pesquisa do tipo teórico. **Psicanálise e Universidade**, Rio de Janeiro, n. 1, p. 9-32, 1994.

KLEIN, Thais; VERZTMAN, Julio Sergio; PACHECO-FERREIRA, Fernanda. **A Antropologia contribui para a pesquisa em psicanálise?** Sobre o perspectivismo e a experiência psicanalítica. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 29, n. 3, p. 404-411, 2018. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n3/1678-5177-pusp-29-03-404.pdf>>. Acesso em: 16 de abril de 2021.

LACAN, Jacques. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

MACIEL, Lucas da Costa. Perspectivismo ameríndio. In: **Enciclopédia de Antropologia**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, p. 01-06, 2019. Disponível em: <<https://ea.fflch.usp.br/conceito/perspectivismo-amerindio>>. Acesso em: 20 de maio de 2022.

QUINET, Antonio. Foraclusão e fora-do-discurso. In: **Psicose e laço social: esquizofrenia, paranoia e melancolia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. p. 68-84. *E-book*.

QUINET, Antonio. Psicose: uma estrutura clínica. In: **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p. 03-26.

QUINET, Antonio. Que realidade para o louco? In: **Teoria e clínica da psicose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. p. 45-60.

RIBEIRO, João Leite. **Memórias de um estóico**. São Paulo: Chiado Books, 2019. p. 05-62.

SAMPAIO, Camila Pedral. Algumas ideias sobre pesquisa em psicanálise. **Jornal de Psicanálise**, São Paulo, v. 39, n. 70, p. 243-255, 2006. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/pdf/jp/v39n70/v39n70a16.pdf>>. Acesso em: 1 de junho de 2022.

SOUZA, Maurício Rodrigues. Psicanálise, Antropologia e Alteridade: apontamentos para um debate. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 17, n. 1, p. 131-140, 2012. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/pe/v17n1/v17n1a14>>. Acesso em: 26 de abril de 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Multinaturalismo. In: **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 55-70.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo. In: **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p. 33-54.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Uma notável reviravolta. In: **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, 2018. p.19-32.