

## **Apontamentos sobre o horizonte crítico do *Psicanálise na Rua***

### **Apuntes sobre el horizonte crítico del *Psicoanálisis en la calle***

**Thessa Guimarães e Raoni Machado Moraes Jardim**

**Coletivo Psicanálise na Rua (Brasil)**

**Resumo.** Este texto aborda o trabalho do coletivo brasileiro *Psicanálise na Rua* e reflete sobre a passagem da psicanálise dos consultórios para espaços públicos, desdobrando ideias presentes em Freud, Lacan, Adorno e outros. Enfatiza-se a dimensão sociopolítica do sofrimento como fundamental para uma escuta e formação psicanalíticas críticas. O atual momento político do Brasil, caracterizado pela implosão das instituições democráticas, agudiza os quadros de vulnerabilidade social e desamparo psíquico, tornando latente um engajamento da psicanálise na denúncia desse cenário e na lida com suas consequências. Para isso, refletimos sobre a posição ocupada em geral por psicanalistas na estrutura socioeconômica, observando suas consequências na relação analítica. A literatura psicanalítica crítica contemporânea já problematiza a dimensão de classe em sua *práxis*; aqui pretendemos também relevar a dimensão de crítica epistêmica que uma psicanálise pública envolve, colocando o desafio de ampliar leituras e escutas a sujeitos subalternizados historicamente. Tal dialética epistêmica entre psicanálise e sociologia busca elaborar formas possíveis de democratização da psicanálise – tanto do acesso ao tratamento quanto da própria formação de psicanalistas.

**Palavras-chave:** Teoria Crítica; Dialética; *Psicanálise na Rua*; Sociologia.

**Resumen.** El texto aborda el trabajo del colectivo de Brasília *Psicanálise na Rua* y lo que representa el paso del psicoanálisis de los consultorios a espacios públicos, extendiendo ideas presentes en Freud, Lacan, Adorno y otros. Se hace énfasis en la dimensión sociopolítica del sufrimiento como aspecto fundamental para una escucha y formación psicoanalítica crítica. El actual momento político de Brasil, caracterizado por la implosión de las instituciones democráticas, agudiza el cuadro de vulnerabilidad social y desamparo psíquico, tornando latente un compromiso del psicoanálisis en la denuncia de este paisaje y en el trato con sus consecuencias. Para eso, reflejamos sobre la posición ocupada en general por psicoanalistas en la estructura socioeconómica, observando sus consecuencias en la relación analítica. La literatura psicoanalítica crítica contemporánea ya problematiza la dimensión de clase

en su *praxis*; aquí pretendemos también revelar la dimensión de crítica epistémica que un psicoanálisis público envuelve, colocando el desafío de ampliar lecturas y escuchas a los sujetos subalternizados históricamente. Tal dialéctica epistémica entre psicoanálisis y sociología busca elaborar formas posibles de democratización del psicoanálisis, tanto para el acceso a los tratamientos cuanto en la formación del psicoanálisis.

**Palabras Clave:** Teoría Crítica; Dialéctica; Psicoanálisis en la Calle; Sociología.

## Apresentação

O *Psicanálise na Rua* é um coletivo de psicanalistas oriundos de diferentes formações teóricas e institucionais unidas na proposta de oferecer escuta psicanalítica gratuitamente em espaços públicos de Brasília. Os plantões começaram a ser realizados em março de 2018, após reuniões periódicas desde 2017, quando foram deliberadas as diretrizes metodológicas básicas do trabalho. Para além do sentido clínico dessa experiência, o *setting* relativamente aberto de nossas sessões na rua pretende ser uma intervenção pública, carregada de caráter político. Ao mesmo tempo, uma sessão entre falante e psicanalista de rua pretende ser uma experiência de microssociabilidade crítica da lógica mercadológica.

A placa identificatória do projeto, sempre presente em nossos plantões, leva nossas informações básicas: o nome do coletivo, os horários e locais em que atendemos, e a notícia de que os atendimentos são gratuitos. A placa divide espaço com uma roda imaginária (porque sem fronteiras materiais) de cadeiras de praia dispostas aos pares onde sentam duplas de pessoas que conversam. Uma ilha de crítica da lógica capitalista da escuta num espaço público atravessado por toda sorte de contradições dos modos de vida urbanos. Um de nós está sempre posicionada ao lado da placa, tirando dúvidas e apresentando o sentido geral do trabalho às passantes e/ou curiosos.

A combinação da presença de todos esses elementos no espaço público provoca questões: “é pra falar sobre o quê?”, “quanto tempo dura?”, “o que a psicanálise estará fazendo na rua? Seu lugar não seria entre quatro paredes das torres de marfim que os médicos e clínicos diversos compartilham no centro da cidade?”, “e o sigilo, como fica no olho da rua?”... ou, para iniciados: “o dinheiro não seria condição fundamental para o estabelecimento da relação analítica, sem o qual uma fantasia de dívida do falante àquele que escuta atrapalha o processo psicanalítico?”, e para desconfiadas: “por que essas pessoas se dispõem a escutar desconhecidos *de graça?*”.

O critério para a eleição dos territórios onde escutamos é a alta circulação ou ocupação de trabalhadoras e trabalhadores precarizados urbanos ali. E também moradores de rua, desempregadas, estudantes universitá-

rios, crianças em situação de rua ou que pernoitam algumas noites por semana na rua, usuários do sistema público de saúde, cidadãos de classe média que até poderiam pagar por uma análise nos moldes tradicionais, entre outros. Um de nossos princípios metodológicos é a escuta rotativa, isto é, mais de uma psicanalista pode atender o mesmo falante, se for do desejo deste e da impressão do psicanalista de que a rotatividade pode favorecer a emergência de questões subjetivas. Cada um de nós leva seu par de cadeiras de praia, e lado a lado com a nossa placa identificatória e a pessoa escalada para o acolhimento do plantão... está pronto o *setting*. Funcionamos em dois plantões semanais: às sextas-feiras à tarde na *Praça Zumbi dos Palmares* e aos sábados de manhã na *Rodoviária do Plano Piloto*, dois espaços carregados de simbolismo político da capital do Brasil. Além dos atendimentos na rua, realizamos reuniões clínicas, de estudo teórico, de análise de conjuntura e de gestão organizativa periódicas.

Nossa escolha pelo território da Rodoviária do Plano Piloto passa também pela recuperação simbólica desta experiência no que chamamos de *pulmão de classe* de Brasília. Pela Rodoviária, uma massa de trabalhadoras e trabalhadores entra e sai do centro burocrático e elitizado da capital do Brasil, voltando de suas jornadas como prestadores de serviço barato dos moradores e comerciantes do Plano Piloto, da máquina estatal brasileira, etc. Tais pessoas moram, em geral, nas Regiões Administrativas distantes do Plano Piloto. O cinturão de mão de obra barata que circunda o bairro central embarca e desembarca nas plataformas dessa estação, e aos sábados pela manhã nos fazemos presentes, disponíveis à escuta particular da psicanálise, combinada à sua perspectiva crítica, no sentido de manter a dimensão sociopolítica como referência para o tratamento do sofrimento.

Importante dizer que a mobilidade urbana do Distrito Federal, como na maioria dos centros urbanos do país, ilustra sua segregação racial e de classe. O enorme fluxo pendular durante o dia não apenas diminui após o horário comercial, como muitas linhas se encerram após às 22h, meia-noite e aos finais de semana, garantindo a distância geográfica dos corpos de diferentes classes e cores fora das relações de trabalho. Inscreve-se, assim, nas subjetividades, o sofrimento decorrente da violência diária da sujeição compulsória a um sistema de transporte precário e a serviço de um projeto discriminador.

Às sextas, realizamos nosso plantão na praça Zumbi. O sentido de resistência que essa escolha traz é autoevidente, seja por se contrapor de alguma forma ao edifício eurocêntrico da teoria psicanalítica, seja por oferecer um lugar de cuidado e fortalecimento da resistência contra as opressões aos pés do busto desse símbolo da luta contra a escravidão negra: Zumbi dos Palmares.

### **Das policlínicas freudianas ao *Psicanálise na Rua***

Este modo de intervenção urbana psicanalítica pode parecer novidadeira, mas está longe de ser uma invenção. No Brasil, outras experiências de psicanálise em espaços públicos inspiraram alguns de nossos parâmetros metodológicos. Afeiçãoamo-nos às experiências da *Psicanálise na Praça Roosevelt* e *Clínica Pública de Psicanálise*, que visitamos e com quem mantemos permanente diálogo. A experiência de décadas de Maria Rita Kehl atendendo no MST tampouco pode ser esquecida no contexto da irrupção de psicanálises com foco em sofrimento social pelo Brasil. Aqui mesmo no Distrito Federal, temos uma importante referência para o coletivo. Há trinta anos, justamente na Rodoviária de Brasília, Richard Bucher se reunia junto a orientandas, psicólogos, assistentes sociais para oferecer escuta psicanalítica gratuita a moradores de rua e usuárias de drogas. Uma dessas colaboradoras, a professora e psicanalista Katia Brasil, atende conosco na Rodoviária e integra nosso grupo.

Mas há uma inspiração historicamente inescapável deste tipo de trabalho: as policlínicas psicanalíticas da Europa entre-guerras. Embora recaiam sobre Sigmund Freud (1919[1918]), desde Erich Fromm, críticas quanto aos limites que sua posição de classe gerou na técnica clínica e na teoria metapsicológica, é Freud quem esboça um projeto de psicanálise pública nas *Linhas de progresso na terapia psicanalítica*. Ali estão formulados os princípios das policlínicas, que chegam a dez cidades de sete diferentes países europeus. Chamou-se *Policlínica de Berlim* a clínica psicanalítica social inaugural.

Freud (1919[1918]), na famosa conferência de Budapeste, principia com uma observação metodológica:

nunca nos orgulhamos de possuir um saber ou um poder-fazer completos e concluídos; hoje, como sempre, estamos dispostos a admitir as imperfeições de nosso conhecimento, a aprender coisas novas e modificar nossos procedimentos toda vez que pudermos substituí-los por algo melhor (p. 155).

Como faz reiteradamente em textos técnicos e metapsicológicos, Freud aí afirma o caráter de inacabamento constitutivo do saber psicanalítico. Tal posicionamento revela um aspecto fundamental da ética psicanalítica: a noção de provisoriedade de todo saber, bem como seu correlato, uma pesquisa e uma formação igualmente intermináveis. Em psicanálise, os ganhos de saber, seja do saber inconsciente, seja do saber teórico articulável no campo simbólico, são entendidos como voláteis e parciais, pois a experiência sempre pode surpreender e provocar novos giros interpretativos. O *Psicanálise na Rua* se inscreve nessa história e é herdeiro dessas experiências que remontam diretamente a Sigmund Freud, Otto Fenichel, Max Eitingon, Sabina Spielrein e outros.

Como lembra Miriam Debieux Rosa (2015), na introdução de seu livro *A Clínica Psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*, o

cerne da subversão psicanalítica está em não desenraizar o sujeito de seu tempo. Isto é, jamais desconsiderar o espaço ocupado – ou suprimido – pelo sujeito nas estruturas sociais, econômicas e políticas. Cabe ao psicanalista sensibilizar-se para as origens sociais do sofrimento, o que exige a autocrítica de sua posição de classe.

O sentido ético da ênfase na provisoriedade do saber em psicanálise nos remete à necessidade de provocarmos o atrito, em cada momento histórico ou em cada sessão, entre a abstração e a vida concreta, entre os universais psicanalíticos sobre a constituição subjetiva e a história real de sofrimento de um determinado sujeito ou comunidade, entre o conteúdo articulável simbolicamente e aquele sacrificado da linguagem, entre o dito e o vivido. Enfim, o caráter de inacabamento do saber psicanalítico engaja aquelas que participam do campo em um exercício dialético incontornável, o de se tentar restituir o momento experiencial de qualquer abstração.

Este lembrete, junto a diversos outros momentos da teoria, autoriza-nos a pensar que parte significativa do trabalho psicanalítico consiste na construção de uma historicidade para o sofrimento dos sujeitos. Isto é, psicanalisar também é fornecer condições de possibilidade de formulação da história das repetições, dos equívocos, da dimensão sacrificada e recalcada das narrativas de vida compartilhadas comumente. Uma psicanálise é ocasião de que um falante recontar a história dos elementos inconscientes que participam e determinam as repetições presentes em sua subjetividade e seu discurso. É óbvio que as diferentes formas de opressão política, social, econômica e cultural vividas pelas subjetividades determinam em larga escala a forma pela qual o sofrimento se organiza. Também é possível inferir que uma escuta psicanalítica deva ser sensível a tais dimensões para que efetivamente sirva ao seu propósito. O sofrimento dito individual tem sempre uma dimensão política, e, neste momento histórico de ascensão no Brasil de um regime ultra-neoliberal, autoritário, com características fascistas e de proximidade a milícias, já não é mais possível cedermos, enquanto psicanalistas, da função de colaborar com uma narrativa interpelativa sobre a anormalidade social, política, jurídica, constitucional desse cenário, bem como de retirar disso consequências sobre as subjetividades. A relação entre o sofrimento subjetivo e a perturbação crônica – nesse momento aguda – das instituições democráticas imprime um sentido de *práxis* sobre a ética da psicanálise, que vai além do efeito estruturante e organizador da escuta psicanalítica. Segundo Rosa (2015), “para além da constatação dos efeitos subjetivos e devastadores da exclusão está a ética, e ética implica promoção de modificações nas estruturas sociais e políticas que sustentam essa situação social” (p. 29).

Talvez tenha sido Lacan, em seu retorno a Freud, quem reinaugurou a possibilidade de se pensar o sujeito da psicanálise na relação com a esfera pública. “O inconsciente é a política”, afirma o francês em um de seus aforismos intrigantes do *Seminário XIV*. A enigmática frase é paralela de

outra provocação lacaniana (1953) dirigida aos psicanalistas: que renuncie à prática da psicanálise o analista “que não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” (p. 322). Aquele que não puder situar o falante e seu sofrimento no cenário histórico em que está inserido não poderá fornecer um espaço de dialetização das opressões em jogo, e assim escamoteará da clínica sua função emancipatória. Ainda na linha de Rosa (2015), pensamos que, ao não perceberem a maneira pela qual o discurso social e político se traveste de *discurso do Outro* para capturar o sujeito em suas malhas, psicanalistas tampouco podem atuar criticamente sobre os processos subjetivos. Segundo a autora,

determinados discursos totalitários e violentos, ao impor seu enunciado, podem desarticular o lugar de fala do sujeito, assim como a sua demanda ao Outro, e nesse desamparo discursivo fica tomado pela angústia e silenciado. Na atualidade devemos ressaltar os discursos da pós-modernidade e do neoliberalismo como carregados de ideologia (p. 19).

Queremos dizer que o inacabamento constitutivo do saber psicanalítico, aliado à importância de se articular questões atinentes à subjetividade de cada tempo/espço histórico invoca a figura da psicanalista como alguém comprometido com uma formação filosófica, política, histórica. Um indivíduo historicamente determinado como qualquer outro que, para além do seu consultório, de sua instituição psicanalítica e de seu condomínio teórico-conceitual, procura se situar com relação aos desafios políticos e sociais de seu território e de seu tempo.

O psicanalista, a psicanalista, é uma *função que opera* (Lacan, 1960-1961). Pensemos na estrutura pulsátil do inconsciente, que em Lacan (1964) se abre e se fecha rapidamente no ato falho, no chiste, no sonho, e cujo caráter provisório e evanescente nos permite desontologizar os processos psíquicos: correlata a essa estrutura é a estrutura da função analítica. E as possibilidades de abertura de sentidos que ela promove dependem do lugar que a psicanalista ocupa no discurso social (na estrutura capitalista neoliberal, enfim, na dinâmica de classes). Provisória, contingente, não ontológica e de resultados imprevisíveis: a função analítica foi dessubjetivizada na teoria de Lacan em muitas oportunidades. Supor que alguém, apenas por desempenhar de quando em vez essa função, adquira magicamente uma *carta branca* com relação à história consiste em desprezar a dialética que deve acompanhar simultaneamente qualquer elaboração crítica. Em 1873, Karl Marx, em *O método da economia política*, discorre sobre a importância de que investigações e teorizações partam de uma teoria rumo às determinações mais concretas e, a partir delas, retomem o caminho das teorizações sobre as populações e sociedades. Supor que alguém possa ouvir para além de sua própria determinação histórica apenas por ter se submetido a uma longa análise (e se autorizado, junto a alguns outros, a ocupar na *pólis* um lugar de “psicanalista”) é uma pretensão de neutralidade axiológica típica da *episteme* hegemônica, e tem a função de

reproduzir e naturalizar opressões cujas histórias fazem referência ao advento do capitalismo moderno. É de Adorno (1952) a crítica à psicanálise de que esta por vezes se deixa levar pelo *desenvolvimentismo da noção moderna de progresso*. A psicanálise teria recaído em vício desenvolvimentista, por exemplo, com relação à concepção teleológica de evolução sexual humana: da fase primitiva, oral, passando para a anal e assim sucessivamente até o alcance da dita maturidade sexual, a genitalidade. A naturalização do comportamento heteronormativo como paradigma de conclusão do desenvolvimento por etapas da sexualidade favorece não apenas a continuidade da espécie mas também de seu regime patriarcalista de organização da vida e do trabalho. Dessa forma, a psicanálise teria, com a reificação da genitalidade, fixado metas coerentes ao todo social relacionadas à manutenção da organização patriarcal e capitalista. Na idealização do psicanalista politicamente neutro, purificado, resplandece o paradigma dessa espécie sobre-humana: um cientista moderno dos afetos.

### **A psicanálise e a racionalidade moderna hegemônica**

A essa altura fica evidente que este trabalho traz a preocupação com a formação de psicanalistas. Nos últimos anos vem crescendo o diálogo interdisciplinar entre a Sociologia do Conhecimento, seus herdeiros mais contemporâneos, e os diversos campos do saber, no sentido de perceber as implicações dos protagonistas e dos contextos em que os conhecimentos são produzidos, legitimados e reproduzidos, e o estabelecimento de uma determinada ordem social. Pensando no campo em questão, podemos relacionar a sociologia reflexiva de Bourdieu – a pertinência da chamada sociogênese dos conhecimentos e a proposta de vigilância epistêmica – ou as múltiplas aplicações de uma análise foucaultiana sobre as relações entre as microfísicas do poder, os usos instrumentais do conhecimento e o estabelecimento das ordens de conhecimento, e a problematização sobre como os discursos sociais do chamado grande Outro lacaniano condicionam as subjetividades. A ideia de colocar essa análise numa perspectiva histórica traz maior clareza sobre como as epistemes foram hierarquizadas e perpetuadas, inclusive com o auxílio da própria academia.

Nas ciências sociais latino-americanas esse debate vem sendo relacionado - por vezes sem muito lastro teórico – ao Pensamento Decolonial e sua denúncia sobre como as colonialidades do ser, do saber e do poder estão relacionadas entre si e com a constituição das subjetividades e com as dinâmicas sociais. Não cabe aqui entrar no mérito das possíveis críticas a parte do grupo fundador desse pensamento justamente por uma possível reprodução das colonialidades que denunciam e, especificamente, pelas possíveis distâncias entre o que denominam giro decolonial e o que pode ser entendido como um giro epistêmico efetivo<sup>1</sup>, cabendo, porém, sugerir a

---

<sup>1</sup> A definição dos termos desse parágrafo e do anterior, assim como a crítica mencionada ao pen-

pertinência, assim como ao próprio campo da psicanálise, da análise crítica sobre os lugares de fala e as posições de sujeito suposto saber à luz da importância da práxis na construção do conhecimento engajado socialmente.

Para além de qualquer crítica, é salutar a popularização em diversos países latino-americanos da relação entre os processos coloniais de dominação e os atuais, expressos no termo colonialidade, bem como entre as necessidades dos atores hegemônicos no sistema-mundo capitalista e o desenvolvimento das ciências modernas (Wallerstein, 2012) . Desde o século XVII as relações sociais e intersubjetivas foram elaborando e formalizando um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo .Ao mesmo tempo, dentro dessa matriz, foram naturalizadas as experiências, identidades e relações históricas próprias dos processos coloniais e da posterior distribuição geocultural do poder capitalista mundialmente. Tal modo de produzir conhecimento foi considerado por seus formuladores europeus como a única racionalidade válida. Desde o século XVIII, o eurocentrismo baseou-se na ideia de que a Europa era preexistente ao padrão colonial de poder, como se as colonizações fossem consequência - e não a causa - da sua centralidade no capitalismo mundial, da sua *natural vocação* para a racionalidade burguesa e da sua vanguarda no modo de vida moderno.

As narrativas oficiais sobre a história, enquanto se apoiavam nessa entidade científica, reificada por si mesma, excluía todas aqueles provenientes de *epistemes* não-europeias, não-brancas, não-masculinas, não-ocidentais, marcando violentamente os corpos e as identidades. A racionalidade ocidental hegemônica, a partir da colonização, e mais intensamente a partir do Iluminismo, se configura cognitivamente por dicotomias; sendo mediatizada especialmente pelo conceito de *raça* para organizar a produção do trabalho e posicionar os sujeitos hierarquicamente na estrutura social (Quijano, 2007). A modernidade e sua racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. A partir disso, logrou-se o jogo de categorias: Oriente - Ocidente; primitivo - civilizado; mítico/mágico - científico; irracional - racional; tradicional - moderno; Europa - não-Europa.

A classificação e hierarquização social encontrou no fator biológico-fenotípico étnico-racial, tal como desígnio divino, um mote para subalternização cultural e religiosa diante dos europeus, visando, mais do que a qualquer outro interesse, à expansão econômica e territorial. Se no século XVI a questão racial esteve relacionada à arbitrariedade da questão religiosa cristã, no XIX busca sua legitimação em termos científicos. Tal relação

---

samento decolonial encontram-se desenvolvidas na tese Educação Intercultural e o projeto Encontro de Saberes: do giro decolonial ao efetivo giro epistêmico, disponível em <https://www.bce.unb.br/>.



tona-se ainda mais evidente pelo protagonismo dos europeus e seu descendentes na formação dos Estados-nação latino-americanos. Pode-se dizer que as raças subalternizadas, escravizadas e mortas durante o regime colonial passam a ocupar, com a constituição dos Estados-nação, o *status* de minorias e seguem sofrendo condições semelhantes às que vivenciaram no passado, levando ao que Casanova (2007) sintetiza com o termo “colonialismo interno”.

A cristalização desse modelo de organização nacional, a partir da Revolução Francesa, colocou em evidência a falta de congruência entre aquele constructo nacional e o respeito aos direitos das multiplicidades étnicas contidas nas unidades jurídicas estatais. Barbero (2006), ao falar da constituição das narrativas nacionais latino-americanas, nota que: “*el olvido que excluye y la representación que mutila están en el origen mismo de las narraciones que fundaran estas naciones*” (p. 237).

Assim, a maioria dos estados atuais manteria uma ficção aparente de características monétnicas ou uninacionais, cabendo aos *pueblos* e grupos étnicos – unidos por vínculos raciais, linguísticos, religiosos, sociais e culturais, mas desprovidos, ao menos, de uma expressão nacional – a condição de minorias. Isso, em contraposição à hegemonia de um grupo que busca operacionalizar por intermédio do Estado suas práticas e representações sócio-culturais (Stavenhagen, 2001).

No seio dos Estados-nação, as universidades e os ramos das ciências também são fundadas pelos descendentes dos europeus coloniais. Pode-se dizer, seguindo Carvalho e Flórez-Flórez (2014), que as heranças coloniais eurocêntricas conformaram as instituições acadêmicas na América Latina e no Caribe, fazendo-as réplicas quase perfeitas das instituições educativas modernas europeias do início do século XIX, que por sua vez seguiam as reformas napoleônicas, na França, e humboltianas, na Alemanha. Se as universidades em territórios de domínio espanhol nessa região, ao final do século XVI, seguiam o modelo das instituições católicas espanholas, no Brasil, o governo português se limitou a criar instituições de ensino superior apenas durante a segunda metade do século XIX, sendo estes projetos eurocêntricos e ocidentais já no estilo da Revolução Industrial. As universidades transladaram, com orgulho, esse projeto para o Brasil durante a década de 1930. Nesse projeto, nada anterior à chegada dos europeus nas Américas estava presente. Assim, naturaliza-se um lugar fictício essencializado, sobre o qual não existe possibilidade de refletir criticamente sobre os propósitos e ideologias diluídos nas narrativas. A propriedade sobre a “caneta da história oficial” decretou o ponto de vista colonial como verdadeiro, exclusivo ao domínio da escrita e do idioma. Como diz Lacan (1978, apud Rosa, 2015),

(...) é o mundo da palavra que cria o mundo das coisas (...) é a fala presente que testemunha a realidade atual e que a funda. Ora, nesta realidade somente a fala dá testemunho desta parte das po-

tências do passado que foi afastada em cada cruzamento onde o acontecimento escolheu (p. 18).

Sob a ótica lacaniana (1949), descrita no *O estádio do espelho como formador da função do eu*, o Outro, que abriga para o *infans* o tesouro dos significantes, fornece uma imagem parcializada, incompleta, do sujeito. Não há nada mais estrangeiro (ou mais remetível ao campo do Outro) do que aquilo que o sujeito experimenta como mais íntimo de si: a própria impressão de integridade do *eu*. Esta ilusão de completude do *eu* provém de uma imagem, que é sempre fornecida e chancelada pelo Outro. Se recai sobre Freud, por parte do pensamento crítico, o questionamento da ênfase metodológica na individualidade (em que pese a noção de *relação de objeto* ou mesmo *trauma*), em Lacan é explícito que a constituição subjetiva não pode prescindir de uma *intersubjetividade*. O Outro figura em Lacan como pressuposto inescapável na formação do sujeito. Daí que uma concepção atomizada de indivíduo não seja congruente ao pensamento psicanalítico. Da mesma forma, o pensamento crítico sobre as formas de laço social não pode prescindir da consideração sobre as formas de constituição subjetiva e a estrutura do sofrimento dos indivíduos.

A passagem da hegemonia mundial europeia para a estadunidense é iniciada a princípios do século XIX, e aprofundada ao final deste mesmo século, quando o país implementa estratégias para demarcar áreas onde pudesse exercer a sua influência econômica e política, escamoteadas por distintas narrativas ideológicas para legitimá-las. A América Latina foi um alvo fundamental para a implementação dessa estratégia que levou a alteração da geopolítica mundial<sup>2</sup>. A partir dos anos 70, com a chamada reestruturação democrática, o discurso neoliberal foi se naturalizando como lógica econômica e mercadológica - com a tônica das relações sociais impulsionadas pelo consumo - especialmente caracterizada por seus conteúdos ideológicos direcionados à suposta superação dos horizontes mais estruturantes das relações sociais, preocupação que ocupava o materialismo dialético marxista, por exemplo. Mais uma vez, as necessidades de manutenção do capitalismo mundial tiveram como suporte concepções teóricas e metodológicas, agora referenciadas no contexto estadunidense. Bourdieu e Wacquant (2002), sobre a passagem do referencial europeu para a estadunidense, afirmam:

Da mesma forma que, no século XIX, um certo número de questões ditas filosóficas debatidas como universais tinham sua origem nas particularidades históricas próprias do universo singular dos professores universitários alemães (Ringer, 1969), assim também, hoje em dia, vários temas, formas de abordagens, teorias, metodologias associados à particularidade social da sociedade e das universidades estadunidenses impuseram-se, sob formas aparentemente ahistórica ao planeta inteiro, acarretando teses

<sup>2</sup> Para consultar as diversas narrativas forjadas pelos Estados Unidos para legitimar a sua presença e influência nos rumos políticos e econômicos da região, Ver Novion (2014).

com as quais se argumenta, *mas sobre as quais não se argumenta* (Bourdieu; Wacquant, 2002, p. 2, grifo nosso).

Nesse cenário emerge um outro discurso, que se relaciona com o mecanismo descrito por Rosa (2015) a partir dos aportes lacanianos sobre o grande Outro: trata-se da instrumentalização do multiculturalismo por atores neoliberais transnacionais ávidos por novos espaços, potencialmente contra-hegemônicos ou de resistência, para levar sua lógica de consumo. A ideologia multiculturalista, segundo Grüner (2008), opera no campo da produção de conhecimento – que muitas vezes subsidia políticas públicas e programas de gestão nacional – como uma forma de racismo negada, que afirma tolerar a identidade do outro, substituindo as meta-narrativas por uma história-em-fragmentos, “*renunciando casi por completo a toda preocupación por las articulaciones histórico-sociales o político-económicas de los procesos culturales*” (p. 76). Na mesma linha, Zizek (2008) nos diz:

El multiculturalismo es la ideología del capitalismo global. El respeto indiferente y distante hacia la identidad del “otro” es la máscara con que se recubre hoy la ideología del universalismo vacío, destilada por la máquina global anónima y abstracta del capital actual. Se trata de la nueva forma –“posmoderna”– del racismo: ya no se opone al otro los valores particulares de una cultura específica, sino que la propia superioridad se reafirma desde el vacío de identidad (p. 171).

Diante desse cenário fica mais evidente o que dissemos sobre a maneira pela qual discursos sociais e políticos hegemônicos se travestem de discurso do Outro, capturando os sujeitos para um estado de impotência pessoal e política.

Complementar à questão de classe, evidente nas reflexões freudianas, lacanianas, adornianas, e seguidas por Rosa (2015) entre outros, as reflexões epistêmicas provenientes da dimensão étnico-racial merecem ser desdobradas como parte do exercício reflexivo que a *descida* da psicanálise para as ruas exige. Se a reflexão teórica em torno do recorte de classe fez a psicanálise ir para a rua, a experiência com esse novo público nos remete à importância de tensionar os marcos teóricos psicanalíticos e talvez ampliá-los.

Especialmente em países fortemente marcados pela colonização sob bases africanas e indígenas, as questões étnicas e raciais encontram-se imbricadas com as socioeconômicas. O desamparo discursivo dos “traumáticos” (Rosa, 2015), para além das precariedades impostas pelo capitalismo em sua versão neoliberal, carregam um trauma histórico no que se refere às diversas violências epistêmicas que sofreram – e seguem sofrendo – essas populações. Exemplo maior disso é a situação de extrema vulnerabilidade em que se encontram os povos e comunidades tradicionais, agrupamentos remanescentes da diáspora negra e os povos indígenas.

Se o pensamento crítico oferece pilares reflexivos necessários para o *Psicanálise na Rua* problematizar questões de classe na teoria e prática

psicanalíticas, quais referenciais poderiam nos ajudar a pensar a diversidade epistêmica presente na conformação das identidades populares? De Franz Fanon a Achille Mbembe, de Antônio Bispo dos Santos a Davi Kopenawa, são muitas as possibilidades. É preciso que essas leituras, muitas vezes dirigidas à oralidade – matéria-prima, por sinal, da análise – sejam colocadas em atrito com a bibliografia psicanalítica. Esse horizonte de giro epistêmico traz um enorme potencial para a transitoriedade da psicanálise dos consultórios para a rua.

Os mitos gregos, estruturantes da psicanálise freudiana, oferecem os arquétipos para o panteão da racionalidade ocidental hegemônica. Cabe perguntar sob quais outras bases míticas a psicanálise poderia ser pensada; como esse campo poderia dialetizar sua *episteme* com as cosmovisões subalternizadas historicamente; quais seriam as consequências desse diálogo intercultural para os pilares da psicanálise; quais seriam as ressonâncias dessa inclusão epistêmica para a clínica na rua.

Essas reflexões não pretendem, de forma alguma, negar os marcos teóricos da psicanálise, inclusive porque estes admitem reformulações. Na verdade, almejam desdobrar formulações freudianas e lacanianas e caminhar rumo à experiência, à *práxis* das postulações teóricas sobre a dimensão sócio-política e suas consequências para a epistemologia psicanalítica. O sentido desses interrogantes é, antes de mais nada, colaborar para a ampliação teórica do campo que acompanhe o seu movimento de democratização. O caminhar reflexivo, ou a dialética entre a experiência e a teorização, é um pressuposto do nosso trabalho. Aí encontra-se presente, ainda, a tentativa de crítica ao circuito de produção de conhecimento que se retroalimenta pela teorização sobre os subalternizados. Esse tipo de produção se encerra na especulação teórica sobre a importância de alteração da realidade, de forma que nada efetivamente se altere. Nas iniciativas de psicanálise popular ou clínicas de rua, ao contrário, procuramos não nos paralisar diante do desafio que significa exercer uma clínica fora das zonas de conforto dos consultórios e do método tradicional, e que se posicione em uma crítica imanente aos marcos teóricos existentes. Tal desafio se faz mais urgente no contexto de um governo eleito que desfila discursos racistas e faz alusões de extermínio de opositores políticos e populações negras e indígenas, além de uma postura violentamente classista com as comunidades marginalizadas socialmente, expressa em seus planos para o combate à chamada “violência urbana” e projetos para segurança pública. Sabemos que não se trata de bravata de campanha, mas da enunciação explícita de um projeto de necropolítica, a rigor levado a cabo desde nossa origem escravocrata, passando pelo primeiro regime civil-militar brasileiro, presente desde sempre em nossas favelas urbanas e comunidades rurais, e agora aprofundado e expandido, através de forças paramilitares milicianas, a lideranças políticas urbanas como Marielle Franco, Mestre Moa do Kantendê, João Figueiredo, entre outros. Note-se que Jean Wyllis, primeiro deputado assumidamente homossexual do congresso brasileiro, acaba de

abrir mão de seu terceiro mandato e está voluntariamente exilado em função de reiteradas ameaças de morte.

### **A carta branca e as variantes da escuta**

Cabe voltar ao termo que utilizamos para caracterizar a tentativa de neutralidade que alguns advogam ser condição necessária para a prática do analista: *carta branca*. Trata-se, de fato, de um termo que revela os momentos eurocêntricos, patriarcalistas e economicamente hegemônicos dessa reivindicação de um manto de pureza ideológica do psicanalista.

Postular que o psicanalista precise de neutralidade política para escutar denota certa imprecisão com relação ao fato de que a posição de neutralidade é uma construção própria da classe dominante, muito característica do que dentro da literatura crítica denominou-se modo de vida burguês. Em uma perspectiva dialética, a *objetividade* é sempre histórica. Ou seja, sempre se procura pensar o momento *particular* do *universal*. Na teoria freudiana há sempre um tensionamento entre o universal da teoria e o particular do caso, e é nesta tensão que Freud parece trabalhar, segundo seus relatos clínicos. Além disso, no abandono de sua *neurótica*, que implica na invenção do conceito de *realidade psíquica*, há uma relativização da noção de realidade como correspondência entre coisa e ideia.

No célebre *Aspectos* de “Três Estudos Sobre Hegel”, Theodor Adorno (1963) demonstra que se deve suspeitar do absurdo da dicotomia instituída pela racionalidade moderna ocidental, dando relevância a uma das teses mais fortes da dialética hegeliana: a separação entre *universal* e *particular* (entre conceito e história, entre objetividade e subjetividade) não é mais que o resultado de uma prática. E que prática? A do escamoteamento histórico pelo mundo burguês da dimensão social do trabalho:

O momento da universalidade do sujeito transcendental ativo diante do sujeito meramente empírico, isolado e contingente, não é uma ideia mais absurda do que a validade das sentenças lógicas em face do curso factual dos atos particulares e individuais do pensamento. Essa universalidade é, na verdade, a expressão da essência social do trabalho, cujo sentido é ao mesmo tempo exato e oculto a si mesmo em virtude da tese idealista geral. Pois o trabalho apenas se torna trabalho como algo para um outro, como algo comensurável com os outros, como algo que transcende a contingência do sujeito eternamente individual (p. 91).

Então, com Adorno (1963) comentador de Hegel, há sempre "sangue jorrando do conceito": na origem de todo *universal* há sempre trabalho concreto, ou como disse Marx, há sempre sangue, suor e lágrimas de sujeitos reais. Adorno quer expor o sofrimento humano pressuposto em toda construção social. A ilusão de conciliação da “objetividade”, ou daquilo que tomamos como universalmente aceito, recalca a história através da qual a suposta neutralidade da epistemologia moderna coagiu e sacrificou a his-

tória do trabalho concreto de múltiplos indivíduos. Assim, pensamos, com Adorno, que todos os conceitos, em sua iluminação sintética e coesa, advêm de sofrimento, contração e mutilação concreta de vidas.

Isso posto, o princípio da neutralidade do psicanalista precisa ser questionado. A que serve o corolário da neutralidade clínica? Ora, quem exerce a clínica são sujeitos históricos, determinados por classe, gênero, raça, orientação sexual. A discussão sobre a *regra da abstinência* nos remete à crítica de Erich Fromm (1935) em seu *Os determinantes sociais da terapia psicanalítica*. Ali, Fromm critica a suposta neutralidade transferencial freudiana, enfatizando que aspectos patriarcalistas da sintomática de Freud explicam a tendência do primeiro psicanalista a uma atitude metodológica pretensamente isenta. Ora, se a teoria psicanalítica é circunscrita historicamente, não seria diferente com a clínica: Fromm procura demonstrar, neste artigo, que a primazia concedida ao pai na família burguesa é reproduzida por Freud em sua atitude técnica, e que os traços de autoritarismo e frieza por parte do psicanalista tem relação com sua posição de classe.

Ao nos oferecermos à tarefa de psicanalisar não somos capazes de simplesmente nos despir daquilo que *determina* a escuta. É o caso de reconhecer, como adverte Gabriel Tupinambá (2016) no artigo *Sobre um projeto de psicanálise popular, ou: convém ser comunista para escutar o sofrimento social?*, que qualquer análise é escrita na oscilação entre a pontuação do analista em certos momentos do discurso e o “deixar prosseguir a associação” de outros.

O que determina o alcance de nossa escuta, ou, o que determina o que vamos escutar, a que daremos atenção, o que deixaremos simplesmente passar sem pontuações no discurso do falante, frente a que silenciaremos, frente a que interpretaremos, frente ao que nos permitimos a audácia de cortar – ou, o que determina as variantes de nossa escuta é justamente nossa história, e nada mais. Nessa história se inscreve o que lemos, o que estudamos. Assim perpetuam-se, mais do que são desconstruídas, as colonialidades do saber - os mecanismos de hierarquização epistêmica na atualidade. Nessa história também se inscreve nossa análise, e nossa análise por sua vez reconta, e inventa retroativamente nossa história. De toda forma, um psicanalista ou uma psicanalista é um sujeito histórico que oferece seu tempo, sua escuta, suas palavras a um outro sujeito histórico que pretende dialetizar questões que o interrogam, que a inibem, que não cessam de retornar em suas modalidades fixadas de gozo. O conceito de “vigilância epistêmica”, de Bourdieu (2000), se aplicado à psicanálise, ganha um sentido para além da capacidade reflexiva na formulação teórica. Em seu sentido prático, tal vigilância se torna conteúdo da própria dinâmica analítica entre a falante e aquele que escuta.

Mas quais seriam, portanto, as variantes de nossa escuta? Para pensar junto a Tupinambá (2016), o conceito de *significante*, apesar da densi-

dade que adquire na primeira parte da obra lacaniana, no fundo diz respeito ao que é *legível* na fala do paciente. De forma mais simples impossível, ele serve pra pensar o que é "significante" na escuta:

E a gente pode pensar esse conceito pelo menos por dois aspectos: o significante *em relação* ou *em isolamento*. Em relação, o conceito de significante nos permite entender o silêncio do analista: uma vez desfeito o pressuposto de que haveria uma relação pré-estabelecida entre o que é dito e o seu significado, de modo que o analista poderia checar o sentido da fala do analisando num dicionário psicanalítico, o que resta a fazer é esperar e ver como a própria continuação do que se diz vem significar o que foi dito anteriormente.

Aqui convém recordar um aspecto da influência do pensamento de Hegel para Lacan: a crítica da razão instrumental e subjetivizada. Ora, pensamos a filosofia moderna, desenvolvida entre os séculos XVII e XVIII, como uma filosofia da subjetividade inaugurada oficialmente pelo *cogito* cartesiano. Tanto em seu momento racionalista (Kant) quanto em seu momento empirista (Hume), a modernidade tratou a razão como *sujeito puro* ou transcendental, como tábula rasa - como instância autocrática, independente do mundo, e principalmente independente da *história*. Dessa forma, o projeto filosófico moderno acabou por honrar metodologicamente a racionalidade como algo a-histórico, instrumental, subjetivado, formal, extramundano.

As matrizes epistêmicas tradicionais, de origem indígena e africana, que poderiam oferecer uma cosmovisão mais integrada entre os sujeitos e seu meio, menos disciplinar no que se refere à fronteiras rígidas entre os campos do saber, e menos predador - no que se refere ao *ego-conquiro* que antecede o *ego-cogito* moderno ocidental (Dussel, 2005) - seguem excluídas. De Hegel a Morin, o esforço hoje é por retornar à complexidade e a um pensamento menos fragmentado, que dê conta das múltiplas dimensões que concretamente perpassam a realidade e a particularidade.

Para ficar em um momento incontornável, porque inaugural, da crítica materialista da filosofia da subjetividade, recordemos que Hegel reage a essa limitação da racionalidade ocidental com dois programas filosóficos integrados. Primeiramente, ele faz de sua filosofia uma autocrítica contínua da razão instrumental. Como consequência, Hegel desmascara as manifestações da racionalidade moderna como atreladas a relações de poder. Ora, hoje verificamos que o poder de tais relações se traduz nas facetas econômica, racial e cultural. Hegel (1807) nos entregou, com sua *Fenomenologia do Espírito*, um tratado sobre as modalidades segundo as quais a consciência se relaciona a si mesma, e se conhece a si mesma enquanto no atrito com os objetos de seu conhecimento. Uma epistemologia dialética não pode prescindir da crítica à exterioridade da consciência com relação ao objeto que conhece. Em Lacan, é preciso abrir mão da correspondência possível entre *significante* e *significado* justamente porque se

dialetiza a relação de um com o outro. Escutamos desde uma espécie de *holismo semântico*: interessa-nos saber como aqueles elementos, aquelas palavras, aqueles pedaços de palavras (se quisermos ressaltar o materialismo fonético da escuta lacaniana), se relacionam *entre* si, antes de mais nada. Estamos impedidos de atribuir significados a significantes fora de sua *lógica interna de apresentação* no discurso da falante.

Mas o significante também pode ser tomado em isolamento. E é possível pensar, com apoio de Tupinambá (2016), que os significantes que destacamos na escuta dependem diretamente da formação do psicanalista:

Consideramos uma repetição uma coisa que poderia variar, mas não varia, ou uma variação que afeta algo que era pra ser constante. Ou seja, podemos pensar a "infra-estrutura" da repetição em termos do espaço de variações possíveis e daquilo que permanece invariável do ponto de vista desse espaço. A "significância" do significante – e portanto nossa capacidade de escutá-lo – é uma consequência dessa relação entre variáveis e invariáveis: aquilo que nunca variou, pode ser considerado um pano de fundo insignificante, aquilo que sempre varia também não compõe o relevo desse espaço – são as coisas que eram invariantes e de repente variam, e aquelas que poderiam ser diferentes, mas produzem um padrão invariante, que consideramos significantes na escuta. (...) A questão do campo de variáveis contra o qual escutamos uma repetição não diz tanto respeito a maneira como o significante é significado na fala, e nem com como o analista marca o hiato entre o significante e seu sentido, mas às condições formais para que um significante seja "escutável" pra começo de conversa.

Para melhor exemplificar essa questão sobre as variantes da escuta, lembremos que a histeria foi inicialmente atribuída biologicamente ao gênero feminino. Apenas quando especialistas passaram a estudá-la como uma enfermidade do sistema nervoso (que não teria a ver com o útero) é que a possibilidade de histeria em homens passou a ser considerada.

Um outro exemplo ilustrativo de alterações nas variantes da escuta: em 1915 Freud declarava que a característica fundamental do objeto através do qual a pulsão erótica se realiza é sua *arbitrariedade*. Ou seja, praticamente qualquer objeto pode servir à satisfação sexual. Diferentemente das necessidades biológicas, que tem objeto definido (apenas comida mata a fome, apenas água mata a sede), as pulsões, pela dimensão hermenêutica de sua constituição, podem ser satisfeitas por diferentes e praticamente infinitos objetos. A tese da plasticidade da libido conduz a pensar uma preferência por um tipo de objeto (por exemplo, pessoas de um determinado sexo, o nosso ou outro) mais referida às marcas de nossa história afetiva e dos estereótipos com os quais aprendemos a nos satisfazer do que sobre as características gerais da sexualidade humana. Com Freud, passamos a pensar a característica fundamental da sexualidade humana numa *negatividade radical*: o que de mais preciso podemos afirmar sobre sua constituição é sua plasticidade e arbitrariedade tão amplas quanto a linguagem, onde efetivamente a sexualidade humana se inscreve.



Por causa desta inflexão epistemológica de amplo alcance é que se pode começar a pensar a homossexualidade (então ainda chamada de “inversão”) como mais uma configuração possível da sexualidade, e não como aberração a ser sanada. Assim também a heterossexualidade perde sua “naturalidade” e passa a ser pensada como um destino possível do “amadurecimento sexual”. Algo que não variava nunca (o “normal” da sexualidade), passa a ser variável. E a história da psicanálise é também a história das variações de nossa escuta.

Importante pontuar que, apesar da distância temporal dessas postulações, do amadurecimento e ampliação da lutas LGBTs nos últimos 50 anos, do posicionamento das organizações de Direitos Humanos e até mesmo de decisões religiosas e estatais quanto ao reconhecimento da união homoafetiva, o atual governo eleito no Brasil vem promovendo ataques violentos às comunidades LGBTs. Esses ataques discursivos vem se materializando em violência física às vezes letal a esta população. Tais episódios tem sido protagonizados por civis entorpecidos pelo ódio à diversidade e inventividade de manifestações não-hegemônicas de afeto e de identidade de gênero. Este ódio também se dirige às instituições que reconhecem o caráter plural das possibilidades de satisfação libidinal. Aliás, a regulamentação da patologização da homoafetividade parece ser parte da estratégia encontrada para setores apoiadores do governo no jogo político contra psicólogos e psicanalistas críticos, que consideram a liberdade intrínseca às escolhas de satisfação amorosa, sexual e afetiva. Essa análise conjuntural que percebe a relação do discurso heteronormativo e patriarcal com o projeto de poder do governo eleito aponta para a importância do campo da esquerda oferecer todo o apoio e proteção à comunidade LGBT. No atual momento, existe uma vasta intersecção entre a luta dessas comunidades e a luta das psicólogas e psicanalistas contra a erosão interna das instituições, operadas, em grande parte, por agentes de igrejas neopentecostais.

Tupinambá (2016) revela que o ponto de vista das variáveis da escuta é o ponto de vista do compromisso do analista com aquilo que ele defende estar sujeito à contingência: seu compromisso com o pano de fundo contra o qual algo pode ser escutado como significativo. Segundo o autor, é preciso reconhecer a existência de uma história da relação entre *significância* e *insignificância* que é, para além da história dos pacientes, para além da história das formas de sofrer, uma *história dos compromissos do que a psicanálise afirma ser passível de variação no mundo*. Levando esta tese às últimas consequências, pensamos que uma condição para poder reconhecer o potencial de um experimento como o *Psicanálise na Rua* ou qualquer outra iniciativa de “psicanálise social” é sustentar a hipótese de que a esfera da economia política - o mundo da produção e reprodução material da vida - poderia ser diferente do que é, e *deve* ser transformada.

Na contramão desse esforço, notamos que a defesa do posicionamento apolítico de alguns psicanalistas é fundamentado com base em clichês lacanianos na linha da crítica a Melaine Klein sobre a interpretação a partir da contratransferência. Há uma premissa lacaniana de que o psicanalista deve procurar se abster de responder impulsivamente, imediatamente, a partir dos sentimentos evocados na transferência. Que, pelo contrário, o lugar do psicanalista na transferência é correlato ao lugar do morto do baralho, ou do vazio. Lacan (1972-1973) chega a metaforizar o “gozo do psicanalista” como “gozo dos santos”: termo que pode ser também pensado como instrumento de legitimação da pretensão de *neutralidade extramundana e transcendental*, o que pode perfeitamente redundar num fundamento do *apolitismo psicanalítico* temente a um Freud *isentão*. Reduz-se, assim, e muito convenientemente para o momento histórico, a questão da despolitização da psicanálise brasileira a uma questão de “técnica psicanalítica”. Como se um psicanalista escutasse tão melhor quanto deixasse passar por *insignificantes* todos os elementos *políticos* do sofrimento. Ora, no limite, uma psicanálise dessas é uma espécie de treinamento para a resignação à vida explorada.

Talvez, por isso, convenha lembrar de momentos em que flagrantemente a psicanálise se colocou a serviço da dominação política. Segundo Rafael Alves Lima (2017) no posfácio da publicação *Clínicas do Testemunho nas Margens*,

vale lembrar que ao longo dos 21 anos do regime militar, a psicanálise teve uma expansão extraordinária em termos da inserção na cultura de massas, representando um “selo distintivo” para as classes médias urbanas que buscavam a experiência do divã. Vale lembrar ainda a questão do mercado em torno da oferta e da procura por parte dos psicólogos pela formação em psicanálise; os psicólogos, que tinham sua profissão regulamentada já em 62, viram seus representantes de classe e conselheiros outorgarem títulos honorários de psicólogo aos ditadores Geisel e Médici no contexto do AI-5, títulos cujo processo de revogação se desenrolou muito tardiamente, em torno de 2015.

O famoso caso Amilcar Lobo é um exemplo paradigmático de um psicanalista que contribuiu com a tortura no regime civil-militar da ditadura. Sua função, como médico dos porões do DOI-CODI, era garantir a manutenção da vida dos torturados no limite da suportabilidade do sofrimento, condição entendida como exata para a extorsão de informações. Para Lima (2017, p. 114), talvez seja o caso de “interrogarmos qual é o capítulo psicanalítico da história de colaboracionismo e de conivência com a agenda anti-comunista que a tantos perseguiu, torturou, assassinou e fez desaparecer”. Teremos esgotado, questiona o psicanalista, “o processo de compreensão das posições psicanalíticas que reafirmaram a patologização dos inadapitados (ao regime) em nossa arqueologia da esquerdopatia”?

Nós, que pesquisamos e tentamos trabalhar na interface da política e da psicanálise, bem sabemos o quanto é comum a deslegitimação da luta

de classes por meio da infiltração ideológica da ideia de progresso e de modernização colonizatória dos costumes no discurso psicanalítico. Aliás, o primeiro racha do *Psicanálise na Rua* se deu em torno disso: da disputa sobre o sentido político do projeto. Dedos em riste se erguiam para nos ensinar que misturar política e psicanálise “não é psicanálise”.

Em *Televisão* (1974) Lacan chega a indicar que o passe do psicanalista poderia operar “a saída do discurso capitalista”. Para além deste trecho, uma vez que a interpretação é sempre uma montagem operada na mediação, na fronteira, no “entre” dois, ou mais, como asseveram em muitos momentos tanto Freud quanto Lacan; objetivamente Lacan jamais deixou de reconhecer o alcance político da psicanálise e a incumbência dos psicanalistas em dimensioná-lo. É claro que em seu estilo contraditório, Lacan diz e desdiz essa tese. O sentido concreto de todas as menções de Lacan a questões políticas apenas pode ser restituído, é certo, no conjunto da obra, na sua história, e, como dissemos, segundo a história e o conjunto da obra de quem as lê.

De toda forma, Lacan pensa a função social e política do psicanalista ao longo de toda a sua obra: na *Proposição de 1967 para o psicanalista da Escola*; em *Ciência e Verdade, Direção do Tratamento e os princípios do seu poder*, todo o *Seminário XVI*, o *XVII*, além de muitas outras passagens, como no disseminado “o inconsciente é o político” ou “o inconsciente é a política”. De muitos sentidos que se podem retirar da frase, pode-se pensar que a coisa pública se organiza de acordo com sonhos e interesses comuns, de forma que a psicanálise não pode ser a reprodução da ideologia em curso. Como manifesto recente (2019) de alguns psicanalistas franceses em defesa de manifestações políticas em Paris, “aqueles que recomendam uma pretensa “neutralidade” do analista (termo que Freud jamais empregou) aceitam de tacada o *status quo*”. Nas palavras de Lacan em seu *Seminário VII* (1959-1960), na medida em que um assunto delicado como o da ética não é hoje absolutamente separável do que se chama de uma ideologia, parece oportuno dar algumas precisões sobre o sentido político dessa virada ética da qual somos responsáveis, nós, os herdeiros de Freud” (p. 222).

### **O coletivo *Psicanálise na Rua* e seus horizontes**

Esperamos ter podido defender que nossa escuta é determinada historicamente, e o *Psicanálise na Rua* se esforça para se situar com relação a algumas variantes da escuta obliteradas, por exemplo, pela naturalização da eleição de classe e de raça no contexto em que trabalhamos nos consultórios particulares. Ora, como pode a psicanálise se outorgar o título de uma experiência de restituição da dimensão da individualidade de cada falante, se ela ignora que o “sofrimento privado” parece ser tomado como prerrogativa de uma classe? A clínica freudiana se afirma como espaço de escuta do sujeito, mas será que hipervalorizamos a escuta privada do so-

frimento privado apenas porque no fundo estamos acostumados a replicar um modelo de psicanálise que escamoteia aspectos universais dos sofrimentos advindos de problemas de classe, de raça, de gênero?

A aposta política da psicanálise no inconsciente deveria conceber o *universal* não com aquilo que apaga a singularidade: o *particular* é um momento do *universal*, o universal furado, o universal como dependente da mediação. No pensamento dialético, o universal não é incondicionado, ele é mediado pelo múltiplo. Ora, se o inconsciente fosse exclusivamente particular, estaria interdito o acesso à dimensão sociopolítica do sofrimento. Pretendemos, com isso, lançar uma questão sobre a função política da psicanálise para além da perspectiva individualista. Um debate sobre a dimensão epistemológica da psicanálise no que se refere à sua posição frente a este importante imbróglio do pensamento, a saber, a relação entre particular e universal, pode relançar a possibilidade de pensar a clínica para além de seus estreitos limites do consultório.

Experiências de psicanálise oferecida nas ruas e espaços públicos recebem críticas de membros da “classe psicanalítica” como espécies de laboratório clínico para pobres. Mas o caráter experimental do projeto *Psicanálise na Rua* reflete a dimensão fundamental da *experiência* para o saber psicanalítico, sua relação mutuamente constitutiva com o vivido, o escutado, o só-depois. Numa palavra, queremos uma psicanálise dialética. O “experimentalismo”, a posição epistemológica de nos abrirmos à contingência do que o universal *rua* tem a nos mostrar, manifesta o esforço das psicanalistas em questão em pensarem a realidade local do sofrimento, o lugar social dos falantes, a desigualdade profunda no acesso à psicanálise, e por que não, o esforço de tais psicanalistas por repensarem, reformularem seus métodos clínicos e quiçá os processos formativos da psicanálise.

Retomemos a *Conferência de Budapeste*. Ali Freud (1919[1918]) não pode ser mais claro com relação a sua posição sobre experiências de psicanálise “popular”:

É possível prever que, mais cedo ou mais tarde, a consciência moral da sociedade despertará, e lembrar-se-á que o pobre tem tanto direito à assistência de sua mente quanto tem, agora, a ajuda oferecida pela cirurgia básica. De que as neuroses ameçam a saúde pública não menos que a tuberculose. De que, como essa, não podem ser deixada ao impotente cuidado do indivíduo pertencente às filas do povo. Então, serão criados sanatórios ou consultórios de médicos de formação psicanalítica, que, aplicando a análise, tornarão mais produtivos homens que de outro modo se entregariam à bebida, mulheres que correm perigo de sucumbir diante da carga de suas privações, crianças a quem só aguarda a opção entre o embrutecimento e a neurose. Tais tratamentos serão gratuitos. Pode levar muito tempo antes que o Estado sinta como obrigatórios esses deveres. E as circunstâncias do presente podem tardar ainda mais esse momento (...)

Com o narcisismo de grupo suficientemente advertido de que não inventamos a roda, no entanto insistimos na intuição freudiana manifesta no prognóstico de que um dia a psicanálise seria acessível aos pobres: o que pode o instrumental psicanalítico, que investiga as razões inconscientes do sofrimento individual, diante do desafio de uma clínica do social? Como alerta Maria Rita Kehl (2015, p. 7) e como atesta o burburinho de corredor da classe psicanalítica, “os críticos mais ortodoxos das liberdades tomadas pelas gerações de pós-lacanianos diriam que esse não é o nosso campo – e ponto. Voltemos aos divãs.”

Mas o coletivo *Psicanálise na Rua* quer se inscrever na tradição de agrupamentos de psicanalistas que tentam articular fenômenos sociais, políticos e subjetivos em suas práticas e produções teóricas. Teórica e metodologicamente procuramos ultrapassar a dicotomia indivíduo-sociedade e tendemos a pensar o sujeito inserido num entrecruzamento de variáveis sociais, culturais, raciais e de classe. Não compreendemos o falante, aquele no qual um sujeito sempre pode advir, como isolado da cadeia de relações de poder que o cerca, o influencia e o constitui. Criticamos a ideia de indivíduo soberano, transcendental, senhor de seu destino (como se o destino dos sujeitos não estivesse profundamente atrelado à classe, à raça, ao gênero e ao território onde nasce e vive). Este indivíduo ilhado em sua própria força de vontade é o Robson Crusóe, o burguês por excelência do qual nos fala Marx (1857) para designar o imaginário de indivíduo que o capitalismo precisa difundir: um ser destacável, independente, livre, o fundamento no qual se baseia todo o discurso neoliberal da meritocracia e de criminalização do sofrimento social. Ora, desde Freud, a psicanálise também é um nome da crítica à unidade individual, um campo do saber que explicita o caráter fictício da autonomia do indivíduo burguês (Adorno, 1952). Daí que procuremos nos afastar, na nossa compreensão dos fenômenos clínicos, de diagnósticos autoexplicativos - posição tipicamente conservadora, que retira artificialmente o sujeito da cena institucional e discursiva, de modo a deixá-lo abstratamente suspenso do contexto social e histórico.

Foucault (1976) já nos advertiu com sua arqueologia da sexualidade e das práticas clínicas a função social da psicanálise como reforçadora da ordem hegemônica. Como será uma psicanálise crítica da ordem hegemônica? É possível construí-la sem que deixemos o espaço seguro e tradicional de nossos consultórios feitos para as classes médias e altas? Aqueles horários destinados à clínica social em nossas agendas não respondem suficientemente ao problema da elitização no acesso ao tratamento psicanalítico. Mas pior do que isso – é impossível pensar uma psicanálise crítica enquanto os pobres não se formam psicanalistas.

Segundo Rosa (2017),

a abordagem psicanalítica clínico-política permite detectar, sinalizar e intervir nas formas sutis de preconceitos – de classe, de raça

ou de gênero – presentes nos mecanismos institucionais que se efetivam por práticas ditas científicas que fazem recair sobre indivíduos os acontecimentos, desvinculados de sua história pessoal, familiar, social e política (p. 196).

Os discursos de senso comum que circulam num dado tempo e são difundidos pelos mecanismos e em favor dos interesses de uma determinada classe indicam os modos de pertencimento possíveis para os sujeitos, atribuindo a cada um valores, lugares e posições no laço. Esses discursos procuram naturalizar essas atribuições e evita dar visibilidade aos embates sociais e políticos presentes na sua base. São os “insignificantes” do discurso. Quantas vezes nós, psicanalistas, em nossas intervenções ou mesmo nossos silêncios, não temos cedido à confortável posição de reprodução da normatividade do *status quo*, reiterando a organização social patriarcal e anuindo a suas convenções sociais e tabus? A incapacidade do psicanalista em ouvir e considerar importantes os conflitos gerados no e pelo laço social provavelmente recairá, em algum nível interpretativo, sobre o sujeito, patologizando suas saídas. Ou, também, como nos lembra Kehl (2015), no caso dos ricos, podemos interpretar “inflando seu narcisismo de modo que lhe pareça natural a distribuição perversa dos bens e do gozo, a submissão do outro à posição escravizada.”

As histórias de violência que temos escutado nos últimos meses revelam que a mera disponibilização da escuta num território distinto do consultório particular seleciona falantes cujo sofrimento é marcadamente advindo de sua posição sociopolítica. Assim, pensamos com Rosa (2017), que problematizar a “articulação entre sujeito e enlaçamento social lança-nos na perspectiva da psicanálise implicada, aquela em que as teorizações sobre desejo e gozo incluem o modo como os sujeitos são capturados e enredados na máquina do poder” (pp. 28-29).

Sabemos que um dos desafios, quando lançamos a psicanálise na cidade e na crítica social, é uma espécie de desautorização antecipada: isso é psicanálise?

Junto a Lima (2017) questionamos: a que serve a imaginação de um abismo entre a psicanálise de consultório e a psicanálise de rua? A que serve a defesa da distinção categórica entre uma psicanálise pura e uma outra, tida como impura?

Talvez se plasme artificialmente um abismo entre a psicanálise tradicional e as experiências de psicanálise gratuita em espaços públicos para que o conservadorismo das estratégias de formação dos analistas continue vigorando. Por isso, o *Psicanálise na Rua* se reconhece como um espaço de formação psicanalítica crítico da história de elitismo da psicanálise, e se orgulha e se entusiasma com a interlocução frutífera junto às outras iniciativas brasileiras semelhantes. Entendemo-nos como um espaço que, associado a outras experiências de estudo, engajamento político, supervisão clínica e análise pessoal, pode participar da história formativa de novas e

novos psicanalistas brasileiros. Para além da dimensão clínica de nosso trabalho, nosso coletivo é também um espaço de acolhimento de jovens aprendizes da psicanálise que pretendem reinventá-la a partir de desafios postos no presente. Onde se formam psicanalistas pobres? Onde se formam psicanalistas negros? Onde se formam psicanalistas LGBT? Onde se formam psicanalistas indígenas? No silêncio que ainda ecoa destas questões, nosso coletivo se oferece e se arrisca à crítica imanente da formação psicanalítica pública no Brasil.

## Referências

- Adorno, T. (1952). “Psicanálise Revisada”. En: \_\_\_\_\_. *Ensaios sobre psicologia social e psicanálise* [pp. 43-70]. São Paulo: Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. (1963). *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp, 2013.
- Arreguy, M. E.; Fossey, J.-M.; Gabarron-Garcia, F.; Godart, E.; Godefroy, H.; Manenti, G.; Marange, V.; Maria, E.; Navarro-Fernandez, R.; Oliveira, W.; Pommier, G.; Santos, R. R.; Tyszler, J.-J.; Westphal, L. (2019). *Coletes Amarelos... Psicanalistas...* <https://lavrapalavra.com/2019/01/15/coletes-amarelos-psicanalistas/> (consultado em 26 de janeiro de 2019).
- Barbero, J. M. (2006). Los bicentenarios latinoamericanos: nación y democracia. Nuestros malestares en lo nacional. In: Nun, J.; Grimson, A. *Convivencia y buen gobierno: Nación y democracia en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa, 2006.
- Bourdieu, P. (2000). “Campo del Poder, Campo Intelectual y Habitus de Clase: Intelectuales, Política y Poder”. Buenos Aires: Eudeba, 2000.
- Bourdieu, P.; Wacquant, L. (2002). Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista. *Revista Estudos Afro-Asiáticos*. Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, p. 15-33, 2002.
- Carvalho, J. J.; Flórez-Flórez, J. (2014). “Encuentro de Saberes: Proyecto para decolonizar el conocimiento universitario eurocéntrico”. *Nómadas* (Col), Universidad Central. Bogotá, Colombia, n. 41, p.131-147, oct. 2014.
- Casanova, P. G. (2007). “Colonialismo interno. A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas”. En: Borón, A. A.; Amadeo, J.; Gonzales, S. *A teoria marxista hoje: Problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidade e eurocentrismo. In: Lander, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: CLACSO, set. 2005. (Coleção Sur Sur).

- Foucault, M. (1976). *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 2003.
- Freud, S. (1918). “Linhas de progresso na terapia analítica” En: *Obras Completas, vol. XVII*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Fromm, E. (1935). *The Social Determinants of Psychoanalytic Therapy*. [https://www.researchgate.net/publication/247511529\\_The\\_Social\\_Determinants\\_of\\_Psychoanalytic\\_Therapy](https://www.researchgate.net/publication/247511529_The_Social_Determinants_of_Psychoanalytic_Therapy) (consultado em 11 de janeiro de 2019).
- Grüner, E. (2008). “Introducción: El retorno de la teoría crítica de la cultura: Una introducción alegórica a Jameson y Zizek”. En: Jameson, F.; Zizek, S. *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Buenos Aires – Barcelona – México: Paidós, pp. 11-64, 2008.
- Hegel, G. W. F. (1807). *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Menezes, 5a ed. Petrópolis, Vozes, 2008.
- Lacan, J. (1949). “O estádio do espelho como formador da função do eu”. En: \_\_\_\_\_. *Escritos* [pp.96-103], Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1953). “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” En: \_\_\_\_\_. *Escritos* [pp. 238-324], Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. (1959-1960). *O Seminário, livro VII*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.
- \_\_\_\_\_. (1960-1961). *O Seminário, livro VIII*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1992.
- \_\_\_\_\_. (1964). *O Seminário, livro XI*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.
- \_\_\_\_\_. (1972-1973). *O Seminário, livro XX*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2008.
- \_\_\_\_\_. (1974). “Televisão” En: \_\_\_\_\_. *Outros Escritos* [pp. 508-543], Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Lima, R. A. (2017). “Posfácio aos psicanalistas – Psicanálise e Ditadura”. En: Turriani, A. (org). (2017). *Clínicas do testemunho nas Margens* [pp.111-115]. São Paulo: ISER, 2017.
- Marx, K. (1857). \_\_\_\_\_. “O método da Economia Política”. Apresentação de João Quartim de Moraes e tradução de Fausto Castilho. *Crítica Marxista*. São Paulo: n. 30, pp. 103-125, 2010.
- Novión, J. (2014). Hegemonía, integración y seguridad en las américas en principios del siglo XXI. In: Encontro anual da ANPOCS. 38., 2014. <<https://anpocs.com/index.php/papers-38-encontro/gt-1/gt26-1>> (consultado em 20 setembro de 2017).



- Quijano, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". In: Castro-Gómez, S.; Grosfoguel, R. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Rosa, M. D. (2016). *A Clínica Psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do sofrimento*. São Paulo: Escuta/Fapesp, 2016.
- Stavenhagen, R. (2001). "La cuestión étnica". México: *El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos*, 2001.
- Tupinambá, G. (2016). *Sobre um projeto de psicanálise popular, ou: convém ser comunista para escutar o sofrimento social?* [http://www.academia.edu/29107919/Sobre\\_um\\_projeto\\_de\\_psican%C3%A1lise\\_popular\\_ou\\_conv%C3%A9m\\_ser\\_comunista\\_para\\_escutar\\_o\\_sofrimento\\_social](http://www.academia.edu/29107919/Sobre_um_projeto_de_psican%C3%A1lise_popular_ou_conv%C3%A9m_ser_comunista_para_escutar_o_sofrimento_social) (consultado em 30 de novembro de 2018).
- Turriani, A. (org.). (2017). *Clínicas do testemunho nas Margens*. São Paulo: ISER, 2017.
- Wallerstein, I. (2012). A análise dos sistemas-mundo como movimento do saber. In: Vieira, P. A.; Lima Vieira, R.; Filomeno, F. A. (Org.). *O Brasil e o capitalismo histórico: passado e presente na análise dos sistemas-mundo*. São Paulo: Cultura Acadêmica, pp.17-28, 2012.
- Zizek, S. (2008). *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el Multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.
- 

Fecha de recepción: 15 de febrero de 2019

Fecha de aceptación: 10 de abril de 2019