



A Libras na

CLÍNICA PSICANALÍTICA

Viviane Espírito Santo dos Santos

A large graphic of concentric circles on the left side of the cover, partially overlapping the title text.A smaller graphic of concentric circles on the right side of the cover.

A Libras na
CLÍNICA
PSICANALÍTICA

Viviane Espírito Santo dos Santos

FUNDAÇÃO EDUCACIONAL SERRA DOS ÓRGÃOS – FESO

Antônio Luiz da Silva Laginestra
Presidente

Jorge Farah
Vice-Presidente

Luiz Fernando da Silva
Secretário

Carlos Alberto Oliveira Ramos da Rocha
José Luiz da Rosa Ponte
Paulo Cezar Wiertz Cordeiro
Wilson José Fernando Vianna Pedrosa
Vogais

Luis Eduardo Possidente Tostes
Direção Geral

Michele Mendes Hiath Silva
Direção de Planejamento

Solange Soares Díaz Horta
Direção Administrativa

Fillipe Ponciano Ferreira
Direção Jurídica

CENTRO UNIVERSITÁRIO SERRA DOS ÓRGÃOS – UNIFESO

Verônica Santos Albuquerque
Reitora

Roberta Montello Amaral
Direção de Pós-Graduação, Pesquisa e Extensão

Mariana Beatriz Arcuri
Direção Acadêmica de Ciências da Saúde

Vivian Telles Paim
Direção Acadêmica de Ciências e Humanas e Tecnológicas

Marcelo Siqueira Maia Vinagre Mocarzel
Direção de Educação a Distância

HOSPITAL DAS CLÍNICAS COSTANTINO OTTAVIANO – HCTCO

Rosane Rodrigues Costa
Direção Geral

CENTRO EDUCACIONAL SERRA DOS ÓRGÃOS – CESO

Roberta Franco de Moura Monteiro
Direção

CENTRO CULTURAL FESO PROARTE – CCFP

Edenise da Silva Antas
Direção

Copyright© 2024
Direitos adquiridos para esta edição pela Editora UNIFESO

EDITORA UNIFESO

Comitê Executivo

Roberta Montello Amaral (Presidente)
Jucimar André Secchin (Coordenador de Pesquisa)

Conselho Editorial e Deliberativo

Roberta Montello Amaral
Mariana Beatriz Arcuri
Verônica dos Santos Albuquerque
Vivian Telles Paim

Assistente Editorial

Matheus Moreira Nogueira

Formatação

Matheus Moreira Nogueira

Capa

Gerência de Comunicação

S239 Santos, Viviane Espírito Santo dos
A Libras na Clínica Psicanalítica /Viviane Espírito Santo dos Santos. –
Teresópolis, RJ: Editora UNIFESO, c2024.
216 p. : il.

ISBN: 978-65-87357-74-4

1. Língua de sinais. 2. Psicanálise. 3. Surdez. 4. Identidade (Psicologia). 5.
Inconsciente Psicológico. 6. Psicologia. I. Título.

CDD 419

EDITORA UNIFESO

Avenida Alberto Torres, nº 111

Alto - Teresópolis - RJ - CEP: 25.964-004

Telefone: (21) 2641-7184

E-mail: editora@unifeso.edu.br

Endereço Eletrônico: <http://www.unifeso.edu.br/editora/index.php>

SUMÁRIO

Prefácio	7
Agradecimentos.....	11
Epígrafe – O Correto é Língua. E Não Linguagem	12
Introdução.....	16
1. Percurso Histórico Sobre as Línguas de Sinais.....	19
2. Psicologia e Surdez.....	47
3. A Surdez e o Inconsciente	62
4. A Constituição do Sujeito	92
5. Corpo e Linguagem	107
6. Identidade, Identidades e Identificações	145
7. Língua de Sinais nas Escritas Autobiográficas.....	180
Considerações Finais	194
Referências	203

À Comunidade surda, de onde fui nascida e criada, a qual me possibilitou aprender a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS) e a cultura surda.

PREFÁCIO

Heloisa Caldas

Dirigindo-se à Comunidade Surda, na qual nasceu e foi criada, assim como ao Campo da Psicanálise no qual se forma como psicanalista, Viviane nos brinda com este livro intitulado ***Lalíngua de sinais na clínica psicanalítica com surdos***, título que de imediato chama a atenção pela complexidade do que trata. Dois significantes marcam essa complexidade – *lalíngua* e surdo – e levam à formulação de uma questão: pode haver uma experiência psicanalítica através da língua de sinais?

Advertida pela sua experiência familiar sobre a complexidade da expressão ‘língua de sinais’, Viviane se ocupa, primeiramente, a desdobrar o significante ‘surdo’, apresentando-o ao seu leitor sob vários pontos de vista. Recorre a vários saberes: filosofia, educação, linguística e psicologia, apresentando em cada um a dificuldade histórica de se considerar um Surdo como um ser falante. Com esse percurso, ela nos ensina o quanto a psicopatologização generalizada, submetida à ditadura do ‘normal’, promove o capacitismo, perspectiva que considera as deficiências corporais como incapacidades e favorece à segregação.

O trabalho de pesquisa de Viviane mostra, portanto, como ela se situa na luta contra a segregação daqueles que tem uma deficiência auditiva, participando do movimento da comunidade surda, na contemporaneidade. Movimento este que veio a se autorizar e suprimir o termo ‘mudo’, na clássica expressão ‘surdo mudo’, dentre outras importantes iniciativas em prol de uma identidade coletiva dos Surdos, conferindo assim, por meio dessa nomeação, a dignidade que lhes cabe.

A escrita desse livro começa, então, por situar no campo sócio-histórico e cultural os avanços que recusam a discriminação do capacitismo pela inferiorização de pessoas fora da normalidade idealizada. Nesse sentido, Viviane destaca e discute os conceitos de língua, língua de sinais e linguagem para plantar sua pergunta crucial que diz respeito à constituição

de um sujeito do inconsciente e singular a partir do campo do Outro, como Lacan define em psicanálise o campo da linguagem.

Além disso, ela visa também outra noção lacaniana complexa e avançada no seu percurso teórico, expresso pelo termo *lalíngua*. Para isso, ela retoma cuidadosamente os estudos de Freud que fundamentam o conceito de inconsciente a partir de experiências corporais em coalescência com a linguagem, de forma a esclarecer a noção de *lalíngua* como o que diz respeito à forma como a linguagem contingente e singular toca um corpo, antes mesmo do sujeito se assenhorar das estruturas da linguagem da qual ela deriva.

Como Viviane bem sublinha afirmações preciosas de Lacan ao afirmar que “a estrutura verbal é específica, e o testemunho dado pelos surdos, mostra que eles são capazes de um gesto muito diferente do gesto expressivo enquanto tal”. Ou seja, continua Lacan, “a língua de sinais apenas se estabelece se existe uma predisposição para adquirir o significante e o fato de ter um aparelho auditivo que não funciona, não exclui o surdo da linguagem”, acrescentando ainda que “a linguagem com os dedos não se concebe sem uma predisposição a adquirir o significante, qualquer que seja a invalidez corporal”.

A tese de Viviane então demonstra que os surdos são tão sujeitos à experiência de *lalíngua* quanto aqueles que ouvem, porque a voz não opera apenas no campo da sonoridade. A voz se apresenta nas experiências primeiras e causadores de desejo e gozo e, numa escuta/leitura psicanalítica, podem ser analisadas como experiências ímpares que fazem emergir um sujeito na medida que este é confrontado pelo enigmático desejo do Outro. É por essa via que *lalíngua* toca o corpo transmitindo algo, solto, livre ainda de uma ordenação cultural. Uma via essencial para que essa ordem venha, justamente, convocar na criança um sujeito lhe instando ao acesso no campo da linguagem.

Mas como a voz pode tocar a criança se esta não ouve?

O caráter inédito da pesquisa que Viviane reside na demonstração que, independente do fato de que a voz, em geral, passe pela sonoridade, isso não implica que ela se reduza à audição de sonoridade. Mesmo para os que ouvem ela também se apresenta afônica no que se chama de vozes do supereu. O que caracteriza a voz, para a psicanálise, é o que dela toca o corpo na forma de uma invocação, um chamado, um convite a entrar no

campo da linguagem. Logo, como atesta a famosa tela *O grito* de Munch, pode-se escutar e se sensibilizar diante de um apelo de um corpo afetado, sem que necessariamente uma sonoridade compareça. Basta que a voz, como objeto da pulsão, sonora ou surda, promova a transmissão de um desejo a ser interpretado.

É esta a operação primordial da entrada do sujeito no campo do Outro e, em meio aos manejos precoces das experiências corporais infantis, os laços entre Um e Outro se estabelecem dando nascimento a um sujeito. Em outras palavras, é pela transmissão que chega à criança do campo do Outro, que esta é invocada e convocada a responder. Como nesses dois vocábulos – invocar e convocar – a voz comparece para que a linguagem possa inscrever um sujeito que venha a transmitir em ditos, pelo menos em parte, sua experiência de corpo.

É um equívoco, portanto, pensar que a voz se apresenta somente no registro do sonoro. A voz opera, Viviane nos ensina, como objeto da pulsão entre um dito e um dizer, independente da modalidade sensorial utilizada. Linguagem e vocalização andam frequentemente juntas, mas não são a mesma coisa. O som faz suporte ao significante, mas não é o significante.

Graças ao fato de que Viviane é bilingue, parte de sua clínica se dedica aos surdos, e dela advém seu desejo de sustentar que a prática da psicanálise possa se dar, sim, através da língua dos sinais. Para preservar o sigilo de seus atendimentos, escolheu trazer testemunhos publicados de pessoas surdas. Dentre eles se destacam as narrativas da experiência de surdez de duas mulheres: Helen Keller que escreveu *A história de minha vida* e Emmanuelle Laborit que escreveu *Le cri de Mouette*.

Através desse material riquíssimo, que não vou comentar aqui para invocar a curiosidade do leitor, podemos acompanhar como *lalíngua* as tocou e o quanto elas avançaram porque tiveram quem lhes dirigisse uma voz, de diferentes formas, e as escutasse de uma boa maneira. São testemunhos das modalidades muito particulares de articulação do objeto voz que permitem considerar o campo do desejo do Outro e a força presente do objeto invocante operante para os sujeitos surdos. Em suma, após a leitura desse livro, torna-se inegável que é possível passar “da língua de sinais à lalíngua”, propiciando um tratamento psicanalítico de cada sujeito surdo em sua singularidade.

Para concluir, desejo acrescentar que este livro nasce de um percurso de estudo e pesquisa longo e árduo. Foi desenvolvido em sua Pós-Graduação no Programa de Pós-Graduação em Psicanálise da UERJ. Tive a oportunidade e a honra de acompanhar de perto e aprendi muito com isso. Vale a pena a destacar ainda alguns aspectos de Viviane como pesquisadora: a importância de sua experiência de analisanda que embasava seus estudos e sua prática clínica, a transferência inequívoca com o campo da Psicanálise que propulsionou seus estudos e inúmeras leituras e, em especial, seu desejo decidido de ampliar a experiência psicanalítica para a comunidade Surda a qual ela dedica seu trabalho.

Eis que seu livro tem enorme valor para aqueles que se interessam pelo assunto, pelo avanço que traz para a psicanálise teórica e prática ao tratar de questões da contemporaneidade, tais como acolher em análise, com a devida dignidade, sujeitos surdos.

AGRADECIMENTOS

A meus queridos pais, Regina Célia (*in memoriam*) e Paulo César, que me ensinaram a língua de sinais e me mostraram um mundo visual maravilhoso que nem todos conhecem e tem acesso.

A minha querida orientadora Profa. Dra. Heloisa Caldas, que me acompanha há oito anos ao todo, desde a pós-graduação, nesta longa caminhada, me ajudando a sustentar esse tema que me causa.

Aos professores Marco Antônio Coutinho Jorge, Vinícius Darriba, Paulo Vidal e Bethania Mariani por aceitarem compor a banca deste trabalho e por serem, também, exemplos de profissionais a seguir.

Ao meu amado marido Lauro Rodrigo, pela compreensão e apoio nos inúmeros finais de semana de trabalho, nas incontáveis horas que passei diante da tela do computador. Pelo imenso apoio em seguir com minha pesquisa, por mais árduo que o percurso parecesse ser.

À minha irmã Vanessa Santos, pelo incentivo em seguir o caminho da pesquisa e também pelas muitas horas de discussões sobre psicanálise, arte e filosofia que contribuíram para a pesquisa.

À Elisa Monteiro pela revisão minuciosa do meu texto, que fez toda a diferença no trabalho.

Às amigas Priscila Rodrigues e Ligia Jardim. Priscila querida, obrigada pela leitura atenta e revisão tão criteriosa que me ajuda muito com minha dificuldade em enquadrar o trabalho nas normas. E Lígia, obrigada por me auxiliar na tradução para o inglês. Obrigada a ambas por me apoiarem nos momentos mais críticos também, com palavras de apoio. Quem tem amigos, tem tudo!

À Sergio Gondim, pela escuta que me faz sustentar minha clínica e minha pesquisa. Ao programa de Pós-graduação em psicanálise da UERJ, que acolheu minha pesquisa por todos esses anos. Campo de discussões e de trabalho sério que me ajudaram a desenvolver esse trabalho.

EPÍGRAFE – O Correto é Língua. E Não Linguagem

Vanessa Santos Ximenes

Quando se toma a decisão de escrever um livro as pessoas te perguntam *o que* você tem a dizer. Na verdade, tomar a decisão de escrever um livro e publicá-lo num mundo cada vez mais tecnológico e guiado pelas redes sociais, com vídeos de um minuto de duração, tende a ser um ato revolucionário, de resistência. É, nesse sentido, que não é à toa que inicio esse texto com um advérbio de tempo (“quando”).

Escrever tem muito mais a ver com uma necessidade de “produzir a partir de” do que somente “*o que* você tem a dizer”. E é o tempo que nos determina isso. Já que produzir a partir de sua própria história e vivência de mundo não engloba apenas *o que* se tem a dizer e sim *como* você diz, a partir do que sentiu *com todos os sentidos do seu corpo*, quais palavras e gestos te atravessaram, quais cenas te marcaram e como você elaborou tudo isso a partir de tudo o que passou, como transborda abundância na vida das pessoas com a escassez que lhe foi ofertada. Trago as palavras *escassez e abundância* para esse contexto pois a falta é o que marca e estrutura e o desejo não é apenas o que se mostra apesar da escassez, e sim o que se mostra abundantemente.

Meus processos foram pelo viés da arte, os de Viviane pelo viés da psicanálise. A escrita é um ato ou um “exercício experimental da liberdade”, parafraseando Mário Pedrosa que diz isso em 1960 em relação à arte como esse exercício. Me sinto honrada de pegar na tua mão, caro leitor, e lhe dar boas vindas a esse universo abundante que *Viviane* nos apresenta. Pego na tua mão pois também me comunico através delas já que fui introduzida na linguagem oferecendo minhas mãos como ponte para tatear e descobrir as coisas no mundo a partir de suas texturas. Isso porque primeiro, como a autora, também sou CODA (Child of Deaf Adults) e segundo, porque diferentemente dela não fui para o campo da psicologia como profissão (apesar de fazer análise há 16 anos com a mesma

psicóloga) e sim para o campo da arte. E, mais especificamente, eu tateio todas as coisas quando sou introduzida em novos ambientes porque minha profissão assim me ensina cotidianamente que esse é o caminho, visto que trabalho com escultura em cerâmica.

Intimamente chamo a autora deste livro de *Vivi*, um belo deslize de significante pois, de fato, já vivi muitas coisas ao seu lado e, além disso, *vi* que “desde que me conheço como gente” ela apresenta uma genialidade radical que rompe padrões, desde a infância. *Vivi* instantes calorosos de discussão dela com professores e inspetores na escola, não porque fazia bagunça ou era uma aluna abaixo da média, pelo contrário. Ela levantava discussões extremamente relevantes e com uma potência muito acima da média, a linguagem lhe dava a liberdade de romper qualquer tipo de padrão determinado por uma figura de liderança e desde então *vi* que a sua maneira de se colocar no mundo exercitava, organicamente e quase que experimentalmente, a sua própria verdade ao se posicionar e sustentar as suas ideias.

E, isso a libertava mais a cada dia.

Como dizia nosso avô materno, ela era a neta do peito e eu era a neta do coração. Evidentemente cada uma ocupava um lugar diferente no mundo, mesmo saindo do mesmo ventre e trilhando juntas muitas memórias semelhantes. Assim, ela ia cada vez mais, abrindo os caminhos, posto que como irmã mais velha ela me acolheu em diversos momentos trazendo sua luz objetiva e comunicativa para as sombras da minha subjetividade tão caótica e muito mais imagética do que linguística. Por muitos anos na escola eu não tinha nome, era conhecida como “a irmã da Viviane”, isso te dá uma noção, caro leitor, do quanto eu era tímida e pouco falante e em contrapartida ela era comunicativa e extrovertida. Nossa avó materna sempre definiu a Viviane como aquela que “começou a falar antes de sequer começar a andar”, minha tia dizia que deu muita água de chuva na xícara para ela beber (uma crendice popular que tínhamos na família).

Repito essa frase icônica de Mário Pedrosa que nos lembra da arte como aquela que confronta e recusa a forma pura (num contexto histórico onde a arte se colocava no mundo de maneira formalista) em prol de uma conceituação. Ou seja, o artista (o sujeito) que opera no mundo a partir

de uma linguagem, elabora conceitos e os defende até o fim. Se a minha defesa, a minha questão como CODA, abarca o silêncio na escultura em cerâmica, a de minha irmã abarca a voz na psicanálise.

Pense na similaridade que a colocação de Mário Pedrosa tem em relação à arte e como ela tem a ver com a obra a seguir, caro leitor. Posto que romper com a forma, ou a lógica estipulada em seu próprio tempo em prol de uma ideia é operar e insistir numa linguagem que só faz sentido se analisarmos o tempo e a história daquele que a escreve e a defende. Enquanto em 2024, erroneamente ainda vemos, no senso comum, as pessoas nomeando LIBRAS como *linguagem* brasileira de sinais, nos colocamos (eu e ela, e obviamente quem me ensinou isso foi ela também) no lugar de “advogadas de defesa da nossa língua materna” pois não se trata nesse caso, apenas, de *uma linguagem* e sim da *LÍNGUA* brasileira de sinais. Quando (ainda afirmando a importância da temporalidade da frase a seguir pelo uso do advérbio de tempo para te trazer comigo nesse raciocínio, leitor) no momento exato que um sujeito da linguagem que opera ao mesmo tempo no Português e na LIBRAS, extremamente comunicativo e falante se põe a ser instrumento de abertura de caminhos para toda uma comunidade que não só é surda como é absolutamente silenciada em seu próprio território, ou país, esse movimento dá voz e põe todos os acadêmicos, psicólogos e psicanalistas (posto que é uma tese de doutorado) que tiverem acesso à esse livro à trabalharem a sua escuta à essa comunidade mesmo sem falarem uma sequer palavra em LIBRAS.

Eu e Viviane já dividimos o mesmo ventre em tempos diferentes, ela antes e eu, depois. Como sempre ela abrindo os caminhos e transformando a vida das pessoas, muita das vezes como intérprete de LIBRAS antes mesmo de chegar na puberdade. Nossos pais nos entregavam a identidade surda com pão na chapa do café da manhã às almôndegas no jantar. Hoje, a ausência de ambos nos atravessa e é aí que entra a escassez que mencionei no início dessa escrita.

Os filhos vão para o mundo quando não há mais cordão umbilical. É preciso haver o corte, a ruptura. Nesse sentido, o corte psicanalítico nos remete à essa capacidade de lidar com aquilo que está em processo exercitando uma liberdade de colocar as coisas nos seus devidos lugares, separando (no gerúndio pois é contínuo) em blocos de tempo, hoje dou conta de resolver uma coisa, amanhã penso na elaboração disso. É preciso

saber e verbalizar, mais do que se dar conta de que a escassez de que falo aqui não é a de afeto, nem sequer a de som e sim a de presença dessas pessoas que tão cedo a vida nos retirou. O real é implacável, caro leitor. Reitero o que coloquei no início da escrita mencionando uma frase de Michel de Certeau que se aplica aqui: “(...) lugares vividos são como *presenças de ausências*. O que se mostra designa aquilo que não é mais (...)” (CERTEAU, 2012. p. 175). Novamente a questão do tempo é colocada. Se hoje nós imprimimos no mundo, cada qual a sua marca, na sua própria profissão, é justamente porque viemos desse lugar de filhas de pais surdos. E também porque nossos pais não estão mais conosco. É porque a configuração de mão desde muito cedo veio a ser letra, o ponto de articulação veio a ser contexto, as expressões corporais vieram a ser a entonação da voz, significado, o movimento, o volume e a intensidade de colocação da voz e a orientação, a postura quando nos comunicamos. Seguimos, eu e ela, de mãos dadas, agora cada qual com sua própria “*presença de ausência*”, mas sem deixar de criar e colocar no mundo algo relevante sobre essa língua tão expressiva, artística, maternal e significante.

LIBRAS, a língua materna que nos foi dada e, aqui encontra-se um recorte daquilo que ela é capaz de reverberar, saiba desfrutar.

INTRODUÇÃO

Esta tese tem por objetivo fazer um estudo psicanalítico da clínica com surdos, partindo da cultura surda e do mundo dos surdos. Esse estudo é fruto de muitos anos de pesquisa e clínica que culminaram nesta tese de doutorado. Este é o trabalho final de um percurso que se iniciou desde a graduação, quando comecei a atender surdos em língua de sinais. Assim, veremos aqui o resultado final de dez anos de clínica e de pesquisa sobre a clínica com surdos.

Minhas questões começaram a surgir juntamente com o início da minha clínica, por me perguntar como seria a constituição de um sujeito surdo e como seria seu percurso psicanalítico. Essas questões da extensão se enlaçam ao meu percurso na clínica psicanalítica em intenção. Minha relação com a língua de sinais é muito particular. Sou CODA (Children of Deaf Adults) sigla que vem do inglês para designar os filhos de pais surdos. Sou filha de pai e mãe surdos e minha primeira língua foi a LIBRAS (língua brasileira de sinais). Por isso trago questões sobre a língua de sinais na clínica psicanalítica, pois esse tema faz uma banda de Moebius da intenção à extensão para mim.

Comecei a pesquisa, no capítulo um, intitulado “Percurso histórico sobre as línguas de sinais”, fazendo inúmeras diferenciações: entre deficiência e doença; entre deficiência e deficiente; entre surdo e deficiente auditivo. Explico porque o termo surdo-mudo caiu em desuso e porque se utiliza atualmente o termo Surdo, com letra maiúscula na comunidade surda.

Ainda neste mesmo capítulo, trago grandes filósofos que trouxeram questões sobre as línguas de sinais, dentre eles Platão, Aristóteles, Rousseau, Diderot e Santo Agostinho. Apresento também os autores do campo da educação que trabalharam com os surdos, pois a educação de surdos foi e é, até hoje, o maior campo de pesquisa sobre as línguas de sinais e sobre a surdez. Mostro também como a linguística enxerga a língua de sinais e a origem da LIBRAS (Língua Brasileira de Sinais) e, para

isso, abordo os autores que influenciaram Lacan a escrever seu aforismo “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”. São eles: Ferdinand de Saussure, Lèvi-Strauss e Roman Jakobson.

No capítulo dois, “Psicologia e surdez” fiz uma pesquisa sobre a clínica psicológica com surdos, dividindo este capítulo em três momentos: um primeiro período atrelado ao movimento higienista, onde a surdez era associada ao déficit de audição; um segundo momento onde as pesquisas sobre a psicologia e a surdez entravam no campo da inclusão dos deficientes na sociedade e um terceiro momento que considera as línguas de sinais e suas implicações culturais e sociais.

Após esse caminho histórico sobre a língua de sinais, entro nas questões psicanalíticas a partir do capítulo três, “a surdez e o inconsciente”, no qual trabalho o conceito de inconsciente em Freud desde a “Carta 52” até o texto “o Eu e o Isso” e em Lacan, principalmente em seu texto “A instância da letra”, para entender o aforismo “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

O capítulo quatro, “A constituição do sujeito”, é um apanhado teórico que parte do “Projeto para uma psicologia científica” com os conceitos de complexo do próximo e *Das ding* em Freud, adentrando no campo do desejo, visto que a constituição do sujeito acontece a partir do campo do Outro, do desejo do Outro.

O capítulo cinco, “Corpo e linguagem”, traz as concepções lacanianas sobre o objeto *a*, principalmente sobre o objeto voz. Para isso, retomo o conceito de pulsão em Freud, explicando cada ponto que ele trabalha em seu texto “pulsões e seus destinos”: os três tempos da pulsão, os objetos da pulsão e com a leitura lacanianiana, abordo a pulsão escópica e a pulsão invocante.

Ainda neste capítulo me detenho com mais cuidado sobre o objeto voz, articulando-o à incorporação, visto que Lacan no seminário sobre a angústia diz que a voz não é assimilada, mas incorporada. Tomei o termo incorporação em Freud, em “Psicologia das Massas” e em “Totem e tabu” e abordei alguns seminários nos quais Lacan trabalha a incorporação.

Encerro este capítulo com a ressonância da voz como objeto *a*, onde recorto falas de um documentário chamado “Dois mundos” que entrevista pessoas surdas que passaram pelo implante coclear. Nestas entrevistas é possível delimitar que a ressonância da voz pode acontecer mesmo sem o registro do sonoro, posto que é da ordem da linguagem.

Neste caminho, pensei ser interessante também abordar sobre a identidade, já que na comunidade surda se utiliza muito o termo “identidade surda”. Assim sendo, o capítulo seis discorre sobre as identidades e sobre as identificações. A identidade surda entra no eixo das identidades plurais da nossa sociedade atual, mas para mim o mais interessante foi pensar que por trás dessa dita identidade cultural, estão as identificações. Por isso trabalhei Freud em “Psicologia das Massas”, com as três formas de identificação.

Também abordei Laurent, que traz a relação entre o sujeito e o campo do Outro no contexto da identificação, trazendo a topologia e o tempo como dois paradoxos da identificação; a função do nome próprio no processo de identificação e com Miller, desenvolvi sobre a identidade de gozo e o sintoma.

Meu último e sétimo capítulo, “Lalíngua de sinais nas escritas autobiográficas”, tem a intenção de trabalhar dois textos autobiográficos como forma de abordar a clínica com surdos. Neste capítulo abordo o livro de Hellen Keller: “A história de minha vida” e o livro de Emanuelle Laborit: “O grito da gaivota”. Duas autoras surdas que escrevem sobre suas infâncias e suas relações com a língua de sinais. Encerro o trabalho explicando a relação das escritas autobiográficas com a psicanálise.

Espero que esta pesquisa seja interessante ao leitor. Minha intenção é causar questões sobre a clínica psicanalítica com surdos, bem como ampliar os conhecimentos acerca dessa cultura e comunidade que se baseiam numa língua espacial e visual.

1. PERCURSO HISTÓRICO SOBRE AS LÍNGUAS DE SINAIS

1.1 Deficiência não é doença

Decidimos iniciar esse capítulo diferenciando *deficiência* e *doença*. Frequentemente a deficiência é vista como uma doença e, nesse sentido, se buscaria sua “cura”. Uma doença pode ser uma condição ou estado temporário, modificável. Já a deficiência não é provisória e, do nosso ponto de vista, deve ser relacionada com um modo diferente de se situar no mundo.

Sugestão: Vários profissionais de saúde e de educação trabalham com a surdez, que é o nosso tema: médicos, professores, protesistas, fonoaudiólogos, psicólogos, etc. É preciso ficar atento a essa diferença para não reduzir as intervenções e o trabalho com os surdos a uma tentativa de “curar” a surdez, pois muitas técnicas e intervenções podem tender para esse lado, como por exemplo, as técnicas oralistas de educação de surdos, as próteses auditivas, os implantes cocleares, etc. É claro que elas podem melhorar muito as condições de vida dos surdos, mas não devemos reduzi-los à condição de doentes, não devemos inferiorizá-los e muito menos desconhecer sua capacidade de lidar com a surdez.

A surdez é outra forma de ver o mundo, de se comunicar. Os surdos têm uma cultura e construíram ao longo de décadas as línguas de sinais. Outra distinção importante a fazer é o uso do termo “deficiência” e do termo “deficiente”.

1.1.1 Diferença entre “a deficiência” e “o deficiente”

De acordo com Mottez (2006), os termos “deficiência” e “deficiente” são faces de uma mesma realidade: enquanto o termo “deficiência” se relaciona com o organismo – o termo “deficiente” refere-se ao aspecto social. A deficiência auditiva é medida por decibéis, pela disfunção do aparelho auditivo. Já o termo “deficiente” traz em si um caráter de exclusão social.

Esse termo representa uma categoria de pessoas, com seus papéis sociais, que são excluídos por sua deficiência física.

Deficiente se opõe à *integração*, pois coloca o acento na impossibilidade, na dificuldade. Mottez (2006) considera que o termo “deficiente” é puramente social, ele é produto da organização social. Existem dois caminhos a tomar quando se fala dos “deficientes”: ou se toma a via de reduzir as diferenças sociais para garantir sua inclusão na sociedade, como, por exemplo, a construção de rampas para os cadeirantes, a colocação de legendas para os surdos, de áudio-descrição para os cegos, etc., ou se toma o caminho de tentar reduzir a deficiência, pelo uso de próteses para os paraplégicos, de implantes cocleares e aparelhos auditivos para os surdos, etc.

Quanto à surdez, existe uma grande diversidade de próteses auditivas, implantes cocleares, técnicas de educação oralista, de leitura labial que visam diminuir a diferença entre os surdos e os ouvintes. Mas cabe aqui um questionamento sobre isso.

Historicamente, o deficiente era (aquele que era) excluído, diminuído, não era aceito socialmente em função de sua deficiência. Quanto aos surdos, como veremos mais detidamente adiante, as técnicas de ensino oralista visaram calar as línguas de sinais e acabar com a cultura e a língua dos surdos. Nesse sentido, será que as técnicas e tratamentos atuais também não visam “normatizar” os surdos, fazê-los entrar na norma/lógica ouvinte ao invés de aceitar a diferença, sua cultura e sua língua?

Às vezes temos a impressão de que as tais técnicas e intervenções médicas/cirúrgicas visam lutar contra a deficiência ao invés de aceitá-la. Os deficientes não são vítimas de suas deficiências. No caso dos surdos, o orgulho de se aceitar como são torna evidente a diferença entre o uso do termo “deficiente auditivo” e o uso do termo “surdo”.

1.1.2 O surdo não é somente um deficiente auditivo

Aparentemente, os termos “surdo” e “deficiente auditivo” seriam sinônimos, mas eles não são considerados desse modo pela cultura surda.

“Deficiência auditiva” é uma expressão usada pelo discurso da medicina, indicando que quem não ouve tem um aparelho auditivo “deficiente”. O deficiente auditivo tem um aparelho auditivo incapaz de reconhecer ondas sonoras. De acordo com o Decreto 5.296 de 2004, que segue os

padrões da Organização Mundial de Saúde (OMS), a deficiência auditiva é definida como “a perda bilateral, parcial ou total, de quarenta e um decibéis (dB) ou mais, aferida por audiograma nas frequências de 500Hz, 1.000Hz, 2.000Hz e 3.000Hz”. Vemos que a definição de deficiência auditiva pela OMS considera apenas a perda de decibéis.

Também é preciso perceber e refletir que o termo “deficiente auditivo” carrega em seu pano de fundo a posição histórica de “correção” e “tratamento” da surdez, como se isso fosse sempre possível. O termo “deficiência auditiva” sublinha apenas um déficit no corpo, um corpo “deficiente”, não englobando o discurso, a língua de sinais e as questões culturais. Por isso, defende-se hoje que “deficiência auditiva” e “surdez” não são sinônimos.

Etimologicamente, a palavra “surdo” vem do latim *surdus* e do grego *kophós*, que têm duas significações: aquele que não ouve e também aquele que não é entendido. Nesse sentido, há uma qualidade da pessoa que se representa por essa palavra, ou seja, a singularidade aparece na definição de “surdo”.

A defesa dos surdos de sustentar seu discurso em línguas de sinais visa valorizar suas produções culturais, suas línguas, suas criações. Os surdos tiveram historicamente sua cultura e língua estigmatizadas, como veremos adiante nesse capítulo. A educação dos surdos baseada apenas em técnicas oralistas, ou seja, a não recomendação do uso das línguas de sinais, numa tentativa de enquadrar os surdos numa lógica ouvinte, acabou redundando em uma diminuição das produções culturais dos surdos. Contrapondo-se a isso, a comunidade surda combate o uso do termo “deficiente auditivo”, propondo o termo *surdo* que considera a cultura, a posição social e a língua de sinais dos surdos.

O campo da psicanálise e o campo da medicina são bem distintos. O termo “deficiência auditiva” se refere ao organismo, ao aparelho auditivo deficiente, e a medicina considera deficiente aquele que não se enquadra nos parâmetros por ela estabelecido. Já o termo “surdez” leva em conta o efeito do significante sobre o corpo, os efeitos da linguagem sobre o corpo, mais condizente com nosso campo. O campo da psicanálise se afasta da bio-lógica para pensar o corpo sob os efeitos da linguagem que o fundam e o marcam.

1.1.3 Surdo sim, mudo não

Outra expressão que não é mais utilizada por surdos e profissionais que trabalham com surdos é “surdo-mudo”. Embora ela ainda seja usada no discurso corrente, começou a ser questionada na década de 50, caindo em desuso na década de 60, no bojo dos movimentos que combatem a segregação, tais como o movimento feminista, negro e de liberdade sexual.

Por que ela é questionada? Por que “surdo-mudo” leva a pensar que o surdo não tem voz, que ele não pode falar. O movimento que combate o uso dessa expressão tem a intenção de dar voz àqueles que não ouvem, sustentar que eles possuem uma língua, a língua de sinais, e que podem, sim, falar, esclarecendo que a dita “mudez” relacionada a uma pretensa impossibilidade de sustentação de um discurso através do aparelho fonador, através da fala oral, é apenas uma consequência da falta de audição.

Na década de 70 era corrente referir-se ao surdo como “deficiente auditivo”. Nessa época, chamar alguém de “surdo” tinha um caráter pejorativo. A partir da censura em relação ao uso da expressão “surdo-mudo”, foi escolhida a expressão “deficiente auditivo”. No entanto, essa expressão foi também questionada, por colocar o acento na “deficiência”, que pode estigmatizar, pois ela considera apenas o aparelho auditivo ligado à medicina.

Naquela época, o sucesso do uso de “deficiente auditivo” também se relacionava à questão que essa expressão deixava em aberto, sob a forma de uma denegação em relação à surdez. Na deficiência auditiva era possível focar o aspecto positivo, ou seja, os restos auditivos, valorizando o que se mantém de uma escuta, e não apenas o que não se escuta. De fato, o que conta na criança surda são os restos ouvidos, e não a surdez.

Então, no final da década de 70, houve um deslocamento da palavra “surdo” como substantivo, que implica em um aporte antropológico que permite designar um grupo de pessoas, para “pessoa surda”, como adjetivo. Essa substituição expressa que não se quer mais associar a identidade da pessoa à sua deficiência. Não se diz “surdo”, mas “pessoa que porta uma surdez”.

No entanto, “pessoa surda” acabou sendo substituído por “Surdo”, com letra maiúscula, para designar ou representar aqueles que não ouvem, mas que sustentam sua fala por meio da língua de sinais. A identidade do termo “Surdo” advém da própria língua de sinais, o qual, se no final da

década de 70 foi considerado pejorativo, foi retomado na década de 80 com um sentido de nomeação. O termo “surdo” foi criado pelos próprios surdos, pois, na língua brasileira de sinais, o sinal que representa “surdo” é o mesmo desde a época em que os ouvintes os chamavam de “surdos-mudos”. Esse sinal sempre foi traduzido por eles como “Surdo”.

Mais recentemente, James Woodward (*apud* LOPES, 2010) propôs utilizar o termo com letra maiúscula, “Surdo”, para designar aqueles que se identificam com a cultura e a identidade surda. *Surdos* são aqueles que sustentam sua identidade apoiados na surdez como traço distintivo. Dizer-se *Surdo* implica em ter uma identificação com seus pares em função da surdez. O uso do termo *Surdo* diz respeito tanto à língua de sinais como a um campo de identidade.

Há, atualmente, um movimento mundial sobre o orgulho Surdo, que lançou uma série de vídeos na internet para dar voz ao surdo e separar o significante “surdo” do significante “mudo”¹. O vídeo que inaugurou o projeto chama-se “*Deaf not dumb*”. No Brasil, esse movimento foi abarcado/apoiado pela Federação Nacional de Educação e Integração dos Surdos (FENEIS) que lançou a campanha #surdoehquemfala. Essa campanha visa diminuir o preconceito em relação aos surdos no bojo da luta para conseguir intérpretes de Libras nos bancos, no comércio, em sessões de teatro, nas legendas para filmes nacionais, além de garantias constitucionais diferenciadas². A partir desses movimentos, a comunidade surda vem combatendo o uso das expressões “deficiente auditivo”, “pessoa surda” ou “surdo-mudo”, propondo substituí-las por *Surdo*.

1.2 Filosofia e língua de sinais

Consideramos necessário fazer um breve percurso histórico reunindo algumas contribuições importantes de outras áreas de saber, como a filosofia, a educação e a psicologia, a respeito da surdez, para chegarmos, então, a abordar esse tema na clínica psicanalítica. Início esse percurso, recolhendo o que dizem alguns filósofos eminentes sobre as línguas de sinais.

1 É possível encontrar mais informações sobre esse projeto no site: <http://www.deaffinity.com>.

2 Há mais informações no link: <http://feneis.org.br/surdoehquemfala/>.

Tal como não existe um registro preciso do aparecimento das línguas orais, isso também ocorre em relação às línguas de sinais. Seu registro mais antigo é datado de 368 a.C, na fala de Sócrates.

Em *Crátilo*, diálogo de Platão, Sócrates (no diálogo Crátilo) pergunta a Hermógenes: “Suponha que nós não tenhamos voz ou língua, e queiramos indicar objetos um ao outro. Não deveríamos nós, como os surdos-mudos, fazer sinais com as mãos, a cabeça e o resto do corpo?” Hermógenes responde: “Como poderia ser de outra maneira, Sócrates?” (STROBEL, 2009, p. 18). Esse diálogo parece indicar que, para Sócrates, a língua dos surdos é uma forma de comunicação, na verdade a única possível quando não se pode sustentar uma fala pela via oral.

Já para Aristóteles, discípulo de Platão, a língua oral seria a única forma de transmissão e aprendizagem. A dúvida nessa época era se a faculdade de pensar seria afetada pela falta de audição. A língua de sinais não era considerada por ele uma língua. Em seu texto “História dos animais”, ele questiona: “Seriam os surdos todos mudos?”. E defende: “os surdos de nascença são também mudos. São capazes de emitir sons, mas não têm propriamente uma linguagem articulada”. (ARISTÓTELES, 2006, p. 193). Para ele, a língua de sinais não era uma língua articulada e, por isso, ele não considerava os surdos educáveis. (JUNIOR; HILTON, 2013 p. 16). Essa afirmação levou filósofos da linguagem e educadores da época a questionarem a língua de sinais.

Rousseau (1997, p. 266), em “Ensaio sobre a origem das línguas”, ocupa-se da origem das línguas para fundamentar a diferenciação entre os homens e os animais. Para ele, não são as necessidades do homem que estão na origem das línguas, mas sim suas paixões, que ele nomeia como “necessidades morais”. “As necessidades morais” do ser falante são o suporte da capacidade de fala, que se distingue da “língua dos animais”, a qual, segundo Rousseau, seria supostamente transmitida de forma fisiológica. Os animais já nasceriam sabendo sua linguagem, distinta da linguagem humana, que é adquirida e aprendida.

Nesse texto, esse autor apresenta dois tipos de comunicação: a “linguagem dos gestos” e a “linguagem da voz”. A “linguagem dos gestos” baseia-se em sinais com o corpo para expressão de sentimentos e de palavras. Rousseau considera que a linguagem gestual precede a

palavra. Ele comenta que há povos que utilizam mais a linguagem gestual do que a palavra. Compara, por exemplo, um francês, que elucubra sobre um tema utilizando-se mais da linguagem “da voz”, com um turco, que faz um movimento com o cachimbo na boca e diz meias palavras, exemplificando assim a linguagem “dos gestos”. Para Rousseau (1997, p. 260), ambas as linguagens são naturais e visam à comunicação.

Quanto aos surdos, ele se remete nesse texto aos trabalhos de Pereyra³ sobre a educação de surdos. Para Rousseau, o ensino da fala e sua compreensão pelos surdos se sustenta na linguagem dos “gestos”. Percebemos que o que ele chama aqui de linguagem dos gestos seria uma forma preliminar de pensar as línguas de sinais. Ele acentua que essa linguagem não é menos complicada do que a oral, para que alguém possa fazer-se entender. Nesse sentido, a linguagem “dos gestos” se inscreve na mesma dimensão da linguagem “da voz”. Ou seja, tanto a linguagem “dos gestos” quanto a linguagem “da voz” são da ordem do humano, de um ser que fala. Ambas são aprendidas, e não transmitidas de forma fisiológica como a linguagem dos animais, e aquele que as utilizadas visa expressar “necessidades morais”, sentimentos.

Diderot⁴ (1993) também se interessou pela surdez. Em seu texto “Cartas sobre os surdos-mudos para o uso dos que ouvem e falam”⁵, ele questiona se haveria diferença de estruturação do pensamento a partir da organização semântica e gramatical da língua adquirida por um sujeito, considerando as variações das línguas latinas, anglo-saxônicas e as línguas de sinais dos surdos, interrogando-se sobre a possibilidade de haver uma língua mais próxima daquilo que o espírito quer “dizer”, ele compara, por sua proximidade com as coisas, a língua dos sinais com os hieróglifos.

Segundo Diderot (1993), a língua se divide em três tempos: nascimento, formação e perfeição. Todas as línguas partiriam de uma língua gestual e (a única língua que atingiria o terceiro estágio seria o francês,

3 Jacob Rodrigues Pereyra foi educador de surdos na França. Ele criou o alfabeto dos surdos (Cf. referência no texto de Rousseau).

4 Filósofo e escritor do século XVIII [1713-1784] foi também um célebre enciclopedista, pois escreveu em parceria com d’Alembert, uma obra-prima do Iluminismo: a *Encyclopédie*, traduzida hoje como *Dicionário razoado das ciências, artes e ofícios*.

5 Diderot lembra que o termo “surdo-mudo” caiu em desuso. Observamos que, no entanto, ele próprio usa no título desse texto essa expressão para se referir à educação dos surdos.

por ser uma língua que se utiliza da inversão) o francês seria a única língua que atingiria o terceiro estágio, justamente por usar a inversão⁶. A inversão ou hipérbato é uma figura de construção, subcategoria de figuras de linguagem, em que os termos da frase – sujeito, verbo, complementos e adjuntos – são invertidos com a intenção de dar ênfase dramática à oração (SÉRGIO, 2010).

De acordo com Campello (2008, p. 58), Diderot defende a língua dos surdos por considerar que ela sustenta um discurso. Em contraponto, Souza (1995) considera que, nesse texto, Diderot deixou implícita uma superioridade das línguas orais sobre as línguas de sinais. Nossa posição é de que a superioridade proposta por Diderot é a da língua francesa sobre as demais línguas, sejam elas de sinais ou orais, pois ele considera que o francês é a única língua a atingir o estágio da perfeição. Concordamos com Campello que o importante aqui é destacar que Diderot afirma que a língua de sinais dos surdos é um discurso.

Ele propõe, aliás, que a língua de sinais é metafórica, é uma boa construção na qual a ideia principal é apresentada em primeiro lugar. Também, para ele, é difícil precisar os tempos verbais na língua de sinais, se a compararmos com a riqueza do francês, que possui inúmeros tempos verbais. Considerando que o tema central do seu trabalho é a diferença de pensamento segundo a língua falada, poderíamos dizer que há diferenças na estruturação do pensamento de uma pessoa surda?

A diferença na estruturação do pensamento também foi abordada por Santo Agostinho. Baseando-se no fato de que São Jerônimo ensinava o evangelho aos surdos, através de sinais, Santo Agostinho considerou a língua de sinais equivalente à língua oral. Ou seja, ela seria uma língua verdadeira, pois através dela era possível transmitir aos surdos tudo aquilo que se transmitia pela língua oral, de geração em geração.

Cabe acentuar que Santo Agostinho (2017) toma a língua de sinais como um discurso e isso passa pela moralidade, ou seja, pela possibilidade de um surdo entender os ensinamentos de Deus. Essa fala de gestos seria a via pela qual um surdo podia aceder à palavra de Deus, criando assim a chance de que ele pudesse vir a ser salvo.

6 De acordo com Campello (2008, p. 58), a inversão é um signo do estudo que propulsinou os campos da Linguística, da Epistemologia e da Estética.

Desse breve percurso acerca do que disseram alguns filósofos sobre os surdos, podemos concluir que os questionamentos passavam pela comunicação: como seria a aquisição da linguagem e a formação do pensamento nos surdos, e qual seria o lugar das línguas de sinais diante das línguas orais? De qualquer forma, a maioria dos filósofos que citamos considera que a língua de sinais é equivalente a língua oral dos ouvintes.

Podemos acrescentar que tais pesquisas deram origem a outros trabalhos na área da educação, cujos autores se dedicaram a pensar qual seria a forma mais correta ou eficaz de educar uma criança surda.

1.3 Educação e Língua de sinais

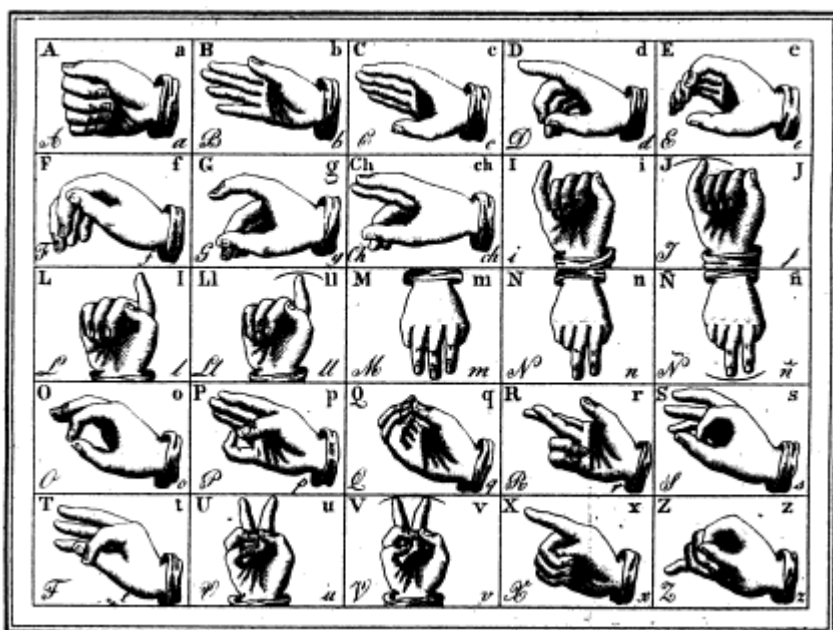
Destacaremos alguns trabalhos de educadores sobre a surdez. Alguns serão questionados quanto à sua maior eficácia na educação dos surdos. Nesse breve histórico, seguiremos uma escala de tempo.

Pedro Ponce de Leon⁷ foi um monge beneditino espanhol que educava surdos. Ele ensinou a quatro crianças surdas, filhos de nobres, não só a falarem grego, latim e italiano, mas também a aprenderem física e astronomia. Seu método incluía a datilologia, na qual as letras do alfabeto manual são soletradas uma a uma, formando as palavras, a escrita e a oralização. Esse professor fundou uma escola de professores de surdos e defendeu o direito à herança para filhos primogênitos surdos (GOLDFELD, 2002, p. 28). Segundo Quirós e Gueler (*apud* SOARES, 1999, p. 20), Leon não deixou nada escrito e, por isso, nada sabemos sobre sua metodologia.

Fray de Melchor Yebra merece também ser mencionado por ter escrito o primeiro documento sobre o método de ensino de surdos (CLEVE;CROUCH, 1989, p. 11). Em seu livro, *Refugium Infirmorum*, ele apresenta o alfabeto manual da época, com ilustrações da configuração das mãos sinalizando as letras de A até Z. Reproduzimos, a seguir, a ilustração de Plann (1997, p. 40):

7 [1510-1584]

Imagem 1 – Alfabeto Manual de Yebra



Fonte: PLANN, 1997, p.40

Apesar de não ter sido o criador do alfabeto manual espanhol, Yebra foi o primeiro a publicá-lo. De qualquer forma a utilização das mãos para representar letras ou números é bem anterior, datando da Grécia e Roma antigas (Plann, 1997, p. 40/ 41)

Juan Pablo Bonet⁸, fundamentando-se nos trabalhos de Yebra, também se dedicou à educação dos surdos. Em “Redução das letras e a arte de ensinar a falar os surdos”, ele apresenta seu método de ensino, cuja abordagem era oral (KYLE, 1987, p. 143). Seu método consistia em ensinar, primeiramente, o alfabeto manual juntamente com a escrita das letras e sua forma oral. Depois, ensinava a forma oral das palavras, o som das letras. Os signos das letras facilitavam a compreensão oral (KYLE, 1987, p. 143).

8 1620: Ano da publicação do livro “Redução das Letras e Arte de Ensinar a Falar os Mudos.”.

John Wallis⁹, que era um grande matemático, pesquisou a produção de sons na fala, considerando-a como um processo físico por meio do qual a linguagem é expressa. Seu trabalho “Da fala ou da formação dos sons na fala” (SOARES, 1999, p. 18), fez com que ele se tornasse conhecido na Inglaterra. Procurado pela família de Daniel Whaley, um menino surdo, ele o ensinou a falar. Wallis usou, inicialmente, sem sucesso, uma abordagem oralista. Surpreendendo-se com a capacidade de Daniel para entender sinais, ele descobriu que era possível ensinar um surdo a falar oralmente a partir da língua de sinais, tornando-se assim o fundador da pedagogia sobre a educação de surdos na Inglaterra (BRANSON; MILLER, 2002, p. 79).

Johann Konrad Amman¹⁰ baseou sua pesquisa “A dissertation speech”, na vibração. Sustentou a ideia de que o surdo podia sentir as vibrações da voz colocando sua mão na garganta de outra pessoa enquanto ela falava. Esse trabalho contribuiu para o desenvolvimento do método oralista (OLIVEIRA, 2012, p. 34) e Amman tornou-se um dos expoentes do oralismo alemão (CERVELLI, 2003, p. 32).

Ao contrário de Amman, John Bulwer publicou dois livros: “Chirologia”¹¹ e “Philocopus”¹². Considerando que a língua de sinais funcionava da mesma forma que a língua oral, Bulwer defendeu que ela era a essência da educação dos surdos. Sua metodologia incluía duas etapas: primeiramente, a língua de sinais era ensinada ao surdo, para depois, ensinar-lhe a falar oralmente. (GUARINELLO, 2007, p. 22).

Já Samuel Heinicke é considerado por Guariniello (2007, p. 24), o fundador do método oralista. Em 1778, ele fundou a primeira escola de oralismo puro em Leipzig, Alemanha. Apesar de recorrer aos sinais, o objetivo central de Heinicke era fazer com que os surdos se expressassem oralmente.

Os trabalhos do Abade Charles Michel L’Epée¹³ se tornaram o grande marco da educação dos surdos. Inicialmente, ele educou suas irmãs gêmeas surdas. Percebendo que estabeleciam um código linguístico entre elas, através de sinais, ele sustentou que esses sinais eram fala. Após ter

9 [1653]: Ano da publicação do livro: “Grammatica linguae Anglicanae”.

10 [1698-1774]

11 [1644]

12 [1648]

13 Em 1760, fundou a primeira escola de surdos do mundo.

aprendido os sinais por elas utilizados, ele (REILY, 2004, p. 115) os lapidou para aproximá-los da língua francesa. Raily (2004, p. 115) acentua que o sucesso obtido por L'Épée na educação dos surdos decorreu do fato dele usar os sinais como passo inicial para educar os surdos, acrescentando que ele fundou o “Instituto para jovens surdos e mudos de Paris”, primeiro estabelecimento público francês para instrução de surdos.

É importante esclarecer que, até então, a forma de sinais utilizada na educação dos surdos era o alfabeto manual, ou seja, o método da datilologia, já mencionado aqui, no qual as palavras são “soletradas” letra a letra com as mãos. A diferença desse autor em relação aos anteriormente citados é que ele considerava a língua de sinais como uma língua própria dos surdos, diferentemente de outros autores que se utilizavam do alfabeto manual apenas para que os surdos pudessem adquirir a fala oral (CERVellini, 2003, p.32). L'Épée desenvolveu um sistema de códigos chamado “Sinais metódicos”, criando terminações gramaticais para as palavras na dimensão espacial da língua. Utilizando esse método, ele conseguiu fazer com que os surdos aprendessem a ler e a escrever (CERVellini, 2003, p.32).

É importante destacar também as consequências negativas em relação à educação dos surdos, decorrentes das propostas do Congresso de Milão, realizado de 06 a 11 de novembro de 1880. Esse Congresso reuniu 182 pessoas provenientes da Bélgica, França, Alemanha, Inglaterra, Itália, Suécia, Rússia, Estados Unidos e Canadá, para discutir sobre a educação dos surdos. Curiosamente, esse Congresso não contou com a participação dos surdos, e assim uma minoria ouvinte decidiu, por considerar que o uso das línguas de sinais não favorecia o desenvolvimento da linguagem oral nas crianças surdas, que o método oralista era o recomendado para a educação de surdos. A partir dessa época, as práticas gestuais foram praticamente banidas da educação de surdos, sendo substituídas pelo método oralista.¹⁴

Segundo Capovilla (2008, p. 1481), a adoção do método oralista que prevaleceu durante o século XX, não trouxe as consequências positivas esperadas. Ao contrário, houve pouca aquisição linguística e caiu o rendimento escolar dos surdos, não favorecendo assim sua inserção na sociedade. Capovilla acentua (2008, p. 1482) que apenas 25 por cento dos

14 Ibid., 2003, p. 33.

surdos que se graduaram na Inglaterra, por volta de 1979, conseguiam articular uma fala inteligível, e sua leitura labial era igualmente insatisfatória.

Na década de 60, Dorothy Schiffler (CARVALHO, 2011), mãe de uma menina surda, introduziu o método chamado hoje de “Comunicação total”, que visa o aprendizado através do bilinguismo. Nessa abordagem, são utilizadas várias formas de comunicação, tais como: a língua de sinais, a língua oral e a datilologia, com o intuito de banhar o surdo de linguagem. As crianças aprendem ao mesmo tempo, tanto a língua de sinais como a língua oral vigente do país (SÁ, 1999). Nessa mesma década, Willian Stokoe, estudioso da língua de sinais virgula publicou o artigo (denominado) intitulado “Sign language structure: an outline of the visual communication system”, no qual ele defende que a língua de sinais mantém as características das línguas orais (GOLDFELD, 2001, p. 31). Para esse autor, o desenvolvimento da língua de sinais ocorre na interação social com surdos, tornado-se assim simbólica (SILVA, 2002, p. 46). A partir daí, a língua de sinais passa a ser vista como um instrumento de comunicação da comunidade surda (SILVA, 2002, p. 46).

Percebemos que o Congresso de Milão em 1880 provocou um retrocesso na educação de surdos, já que, por mais de um século, as línguas de sinais foram estigmatizadas e consideradas inferiores às línguas orais em função das decisões tomadas naquele congresso. Foi necessária toda uma movimentação social para que os surdos, dentre outros segregados, pudessem deixar de ser marginalizados socialmente. Assim, na década de 60, as línguas de sinais voltaram a ser consideradas línguas complexas e estruturadas, capazes de sustentar um discurso.

Por isso, até hoje, a comunidade surda defende o uso das línguas de sinais e a educação dos surdos baseada no bilinguismo. A conquista da utilização da língua de sinais tornou-se um marco na sustentação do discurso e da cultura surda.

1.4 Linguística e línguas de sinais

A língua é um sistema de signos que exprimem ideias, e por isso é comparável à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às fórmulas de polidez, aos sinais militares, etc, etc. Ela é apenas o mais importante desses sistemas.

Saussure apud Arrivé, 1999, p.35

Esse capítulo se fundamenta em três conceitos importantes que ora se fundem, ora se distanciam. São eles: linguagem, fala e língua. Trabalharemos a seguir o que diz a Linguística a esse respeito, pois foi nesse campo de saber que se originou não só o uso desses termos, mas também sua diferenciação. Aqui não podemos deixar de mencionar o uso que Lacan fez de algumas formulações de Saussure, Lévi-Strauss e Jakobson, para propor que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”

Abordaremos a seguir alguns conceitos teóricos estruturalistas referidos por Lacan, ou seja, dos linguistas Ferdinand de Saussure e Roman Jakobson, e do filósofo e antropólogo Claude Lévi-Strauss. No diálogo mantido com esses autores, Lacan reformulou alguns dos conceitos por eles propostos, para fundamentar o que ele define como a estrutura do inconsciente. Trata-se de uma releitura a partir do estruturalismo do inconsciente freudiano, tal como podemos ler no escrito “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”(1998g), a qual Lacan resumiu em seu aforismo: “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”.

1.4.1 Ferdinand de Saussure e o signo linguístico

Ferdinand de Saussure foi um linguista suíço que influenciou muitos campos do saber no século XX. Entendia a linguística como um campo da ciência dos signos e propôs que ela fosse chamada de semiologia, pois “seu objeto seriam as leis da criação e da transformação dos signos e de seus sentidos” (NAVILLE *apud* ARRIVÉ, 1999, p. 34). Saussure ocupou-se de dois campos: a definição de língua como sistema de signos e a semiologia.

No Curso de Linguística Geral, ele diz:

A língua é um sistema de signos que exprimem ideias e é comparável, por isso, à escrita, ao alfabeto dos surdos-mudos, aos ritos simbólicos, às formas de polidez, aos sinais militares, etc, etc, etc. Ela é apenas o principal desses sistemas.

Pode-se então, conceber uma ciência que estude a vida dos signos no seio da vida social; ela constituiria uma parte da Psicologia social e, por conseguinte, da Psicologia geral; chamá-la-emos de Semiologia (do grego *semeion*, “signo”). Ela nos ensinará em que consistem os signos, que leis os regem (SAUSSURE, 2006, p.24).

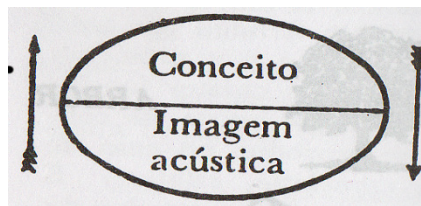
Quando Saussure diz que a língua é língua o elemento principal, mostra que ela é o objeto da linguística, sendo um sistema de signos específicos integrada à semiologia. Porém, ele acentua que *língua* e *linguagem* não se confundem, pois, a língua é apenas uma parte da linguagem.

A linguagem é multiforme e heteróclita, (...) ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade.

A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. (...) a língua constitui algo adquirido e convencional, que deveria subordinar-se ao instinto natural em vez de adiantar-se a ele (SAUSSURE, 2006, p.17).

A grande contribuição que Saussure deu à psicanálise e da qual Lacan se utiliza é sua formulação do signo linguístico, composto por significado e significante, respectivamente conceito e imagem acústica. Saussure recorre a um exemplo para mostrar que essa operação de articulação talvez seja melhor significado/significante depende da fala. O signo é representado pelo conceito e por sua imagem acústica tal como aparece nesse seu esquema:

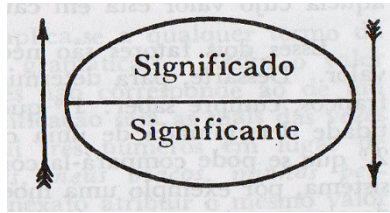
Imagem 2 – Signo Linguístico de Saussure



Fonte: SAUSSURE, 2006, p.80

Ao longo do Curso de Linguística Geral, Saussure substituirá conceito por significado e imagem acústica por significante. É importante ressaltar que, para Saussure, a imagem acústica não era a substância física do som, mas sim sua marca psíquica. Essas duas faces separadas por uma barra constituem o signo linguístico, que é regido por dois princípios: a arbitrariedade do signo e o caráter linear do significante.

Imagem 3 – Primazia do significado



Fonte: SAUSSURE, 2006, p. 133

A arbitrariedade do signo se refere ao fato de que a ligação entre significante e significado é arbitrária, porque a ideia, ou seja, o significado da palavra, não está ligada por qualquer relação à sequência de sons, ou seja, aos significantes que a expressam. Tal conceito gerou dúvida no meio linguístico e não pôde ser demonstrado:

Um princípio não demonstrado é um postulado. Saussure, é verdade, não o apresenta assim, aparentemente satisfeito com a “demonstração” que acredita ter feito. Mas na verdade, ele poderia, sem prejuízo, contentar-se, para seu primeiro princípio com o estatuto de postulado: é o que aparecerá (...) quando se perceber que a arbitrariedade do signo tem por função essencial permitir apresentar o conceito de valor (ARRIVÉ, 1999, p. 46).

Sobre o segundo princípio, ou seja, o caráter linear do significante, Saussure diz: “os significantes acústicos dispõem apenas da linha do tempo; seus elementos se apresentam um após o outro; formam uma cadeia” (SAUSSURE, 2006, p. 84). Nós falamos uma palavra após a outra, em cadeia, por isso o caráter linear é relacionado ao tempo.

A importância da teoria de Saussure para a psicanálise se centraliza em seu conceito de signo linguístico e nos conceitos de significante e significado que serão tomados como base para o uso que Lacan faz desses termos. Lacan subverte o signo saussuriano, invertendo significante e significado: S/s, e desenvolve toda uma teoria sobre eles. Quando Lacan lança seu aforismo: o inconsciente é estruturado como uma linguagem, isso implica um questionamento acerca da ligação entre linguagem e o signo linguístico de Saussure.

1.4.2 O estruturalismo de Claude Lévi-Strauss¹⁵

Lévi-Strauss enfatiza que os elementos da estrutura são parte da engrenagem da linguagem. Pesquisou as sociedades primitivas e percebeu que, a partir do que se relata no presente, é possível remontar às estruturas que sobredeterminariam as práticas sociais do grupo.

Lévi-Strauss, contemporâneo do movimento fenomenológico, procurou refundar a filosofia sem se apoiar nos clássicos binômios: corpo-alma, experiência-pensamento, subjetivo-objetivo. A fenomenologia é uma corrente que se baseia ainda no *cogito*, sem muita afinidade com os conceitos de fundamentos inconscientes da vida psíquica e social.

Esse autor também foi influenciado pela linguística de Saussure. Lévi-Strauss diz que a língua é um fenômeno social. Ela é estruturada como um sistema, cujos elementos são inter-relacionados segundo regras seguidas de maneira inconsciente pelos falantes.

Lévi-Strauss também estudou as sociedades primitivas, seus mitos e sua organização social. Partiu dos relatos e das experiências dos narradores para traduzi-los numa estrutura. A estrutura é um modelo formal que procura elucidar as experiências sociais estudadas pela antropologia, segundo um método elaborado à luz do estruturalismo linguístico, baseado também nas teorias de Jakobson.

A partir dessas narrativas, Lévi-Strauss elaborou uma apresentação da diacronia concebida com base nos resultados da pesquisa estrutural. Sua hipótese é de que partindo do presente, seria possível comparar as estruturas que sobredeterminariam as práticas sociais e as experiências individuais pelo *aposteriori*, ou seja, pelas pesquisas realizadas tempos depois com o mesmo grupamento social.

Os elementos da estrutura são parte da engrenagem da linguagem. Os elementos presentes na fala dos membros dos grupos sociais, nas práticas econômicas e nas trocas simbólicas, têm como característica o fato de serem inconscientes. Considerava que para além do racional havia uma categoria, a do *significante*. A ordem do *significante* não é racional e só pode ser concebida como estruturada. Haveria uma espécie de estética transcendental responsável por reger o exercício do pensamento.

15 VASCONCELOS, 2008, p.16.

O inconsciente estrutural de Lévi-Strauss não é funcional e operante como o de Freud. Necessita ser desvelado, redescoberto, trazido à luz. É uma alteridade que se apresenta no mundo subjetivo e na vida social, sem nenhuma fundamentação ontológica possível. O inconsciente estrutural organiza em discurso os elementos que lhe são externos. É um inconsciente universal, um “órgão” comum a todos os seres humanos, tendo apenas uma “função simbólica”, que se exerce em todos os homens segundo a mesma lei. É um princípio que rege todos os sistemas simbólicos, incluindo a própria linguagem.

Lévi-Strauss pensava esse inconsciente como algo individual. Apesar de afirmar que o inconsciente é comum a todos os seres humanos, postula que não se trata de um inconsciente coletivo. Todos têm um inconsciente articulado a uma estrutura de discurso.

Ele também propõe o conceito de pensamento inconsciente ou pensamento selvagem. Esse pensamento ordena os elementos de qualquer dispositivo simbólico, segundo relações binárias de homologia, oposição e inversão. O pensamento selvagem é diferente do pensamento conceitual, pois é puramente operatório. É o pensamento dos indivíduos quando não recorrem ao pensamento abstrato ou “domesticado”, outra forma usada por ele para nomeá-lo. O conceito de pensamento selvagem poderia ser aproximado do conceito de formações do inconsciente na psicanálise. É algo não pensado, mas que irrompe no discurso, mostrando sua função operatória.

1.4.3 Roman Jakobson e seu estudo sobre as afasias

Outra corrente que influenciou os conceitos lacanianos foi o funcionalismo baseado nos estudos de Roman Jakobson. Lacan se utiliza das proposições desse autor referentes à metáfora e à metonímia, lembrando que antes de se separar da corrente funcionalista, Jakobson se utiliza também dos conceitos estruturalistas de Saussure.

Em seu texto “Dois aspectos de linguagem e dois tipos de afasia” de 1929, Jakobson questiona a discrepância entre os progressos teóricos da linguística estrutural, ao mesmo tempo em que não havia um avanço em relação à prática, como por exemplo, no estudo de pacientes afásicos. Não havia, portanto, segundo Jakobson, pesquisas que relacionassem o

estrutural da linguagem e seu funcionamento. Percebemos que Jakobson funda um campo de pesquisas na linguística, ou seja, o funcionalismo.

Quanto à diferença entre fala e língua, ele diz que a fala pressupõe a combinação de entidades linguísticas com menor grau de complexidade que se transformam em unidades linguísticas mais complexas. Por exemplo: a reunião dos fonemas resulta em palavras, cuja reunião redundante em frases. Ele esclarece que a fala não é completamente livre, pois implica a existência de um código determinado pela língua, comum aos participantes dessa língua. “O que fala, via de regra, é apenas um usuário, não um criador de palavras” (JAKOBSON, 2003, p. 38).

De qualquer forma, ele diz há certa liberdade na fala, que se relaciona com o contexto daquilo que é dito. Se a combinação de fonemas para a formação de palavras, e a combinação de palavras para a formação das frases, depende da língua que se fala, por outro lado, o contexto em que determinada palavra aparece na frase depende do agente da fala, do falante.

Em relação ao signo linguístico, ele diz que o mesmo signo possui duas referências, que são base de sua interpretação: o código e o contexto. Enquanto o código é dado pela língua, e nele não há liberdade em relação à combinação de fonemas para a formação de palavras, já o contexto implica uma interpretação, uma vez que a frase se modifica em função da posição da palavra na frase.

Jakobson trabalha dois tipos de afasia: a afasia como distúrbio de similaridade, que se relaciona à dificuldade de utilizar a metáfora, e a afasia como distúrbio da contiguidade, na qual a dificuldade é o uso da metonímia.

No distúrbio de similaridade se evidencia uma perda da metalinguagem. A metalinguagem é a interpretação de um signo linguístico por meio de outros signos, uma substituição de uma palavra ou expressão por outra que comporte o mesmo sentido no contexto. Podemos dizer que nela a dificuldade é o uso da metáfora. Não há nesse tipo de afasia o uso de sinônimos nem de heterônimos¹⁶. Nela, há a predominância da utilização da metonímia.

Tais metonímias podem ser caracterizadas como projeções da linha de um contexto habitual sobre a linha de substituição e seleção; um

16 Expressões equivalentes no sentido apresentadas em línguas diferentes.

signo (garfo, por exemplo), que aparece ordinariamente ao mesmo tempo que outro signo (faca, por exemplo) pode ser utilizado no lugar deste signo. Grupos de palavras como “garfo e faca”, “lâmpada de mesa”, “fumar um cachimbo” suscitaram as metonímias garfo, mesa, fumaça; a relação entre o uso de um objeto (torrada) e os meios de sua produção subjazem à metonímia comer por torradeira” (JAKOBSON, 2003, p.49).

Já afasia que se apresenta como distúrbio de contiguidade, o contexto e a formação de frases estão comprometidos; a única unidade linguística que se mantém é a palavra. O sujeito que apresenta esse tipo de afasia reduz frases a uma só palavra, não aplica prefixos, sufixos, conjugações ou regências. “O doente limitado ao grupo de substituição usa as similitudes e suas identificações aproximadas são de natureza metafórica”. (JAKOBSON, 2003, p. 52). Jakobson enfatiza que nesse caso, as metáforas não têm um sentido poético, ou seja, não há nelas transferência de sentido.

Ele estuda detidamente dois eixos da linguagem: o eixo metafórico, que se relaciona com a similaridade, e o eixo metonímico, relacionado à contiguidade. Lacan faz uso da metáfora e da metonímia relacionando-as respectivamente à condensação e ao deslocamento propostos por Freud, como veremos adiante.

1.4.4 Linguagem e Língua

A linguística é a ciência que estuda a linguagem. Emprega-se o termo linguagem como referência a qualquer processo de comunicação, o que inclui a linguagem dos animais, a linguagem corporal, a linguagem da sinalização, a linguagem nas artes, a linguagem escrita. (CUNHA; COSTA; MARTELOTTA, 2009). Porém essa definição apresentada de forma geral, não é de fato a definição da linguagem proposta pela linguística, pois ela a define como “a capacidade que apenas os seres humanos possuem de se comunicar por meio de línguas”. (CUNHA; COSTA; MARTELOTTA, 2009, p. 16).

Outro termo que precisa ser esclarecido é língua¹⁷. Os linguistas definem *língua* como “um sistema de signos vocais, utilizado como meio de

17 Lembrando que estamos considerando o termo língua sempre em referência às línguas naturais, ou seja, as línguas que se desenvolveram naturalmente. “Uma língua natural

comunicação entre membros de um grupo social ou de uma comunidade linguística” (CUNHA; COSTA; MARTELOTTA, 2009, p.16). Segundo Cunha, Costa e Martelotta (2009), o termo *língua* abrange a língua de sinais utilizada pelos surdos, mesmo que esta se apresente por signos visuais e não vocais. A língua de sinais apresenta as características básicas das línguas naturais, relacionadas à capacidade de linguagem.

Essas características são: 1. uma técnica articulatória complexa, ou seja, os movimentos necessários para articular os sons que compõem a fala (ou os movimentos das mãos, no caso da língua de sinais); 2. uma base física, que inclui os centros nervosos utilizados para a comunicação verbal. Para que a linguagem funcione, é preciso haver uma estrutura biológica que a veicule. 3. uma base cognitiva representada pela capacidade de compreensão da informação recebida através da linguagem; 4. uma base sociocultural, relacionada à forma como se fala, aos dialetos e gírias regionais dentro de uma mesma língua; 5. uma base comunicativa relacionada ao uso de determinadas expressões ou palavras em substituição a outras, consideradas mais antigas (CUNHA; COSTA; MARTELOTTA, 2009, p. 16/ 20).

As línguas faladas, chamadas de línguas naturais – como o português e o francês, por exemplo – são formas de linguagem, pois possibilitam uma comunicação entre os indivíduos que falam essas línguas. Para Saussure, a linguagem é composta (de duas partes) por: língua (*langue*) e fala (*parole*). Algumas características são definidas dentro do termo *linguagem* em oposição ao termo *língua*. De acordo com Hughes (2016) a linguagem é um sistema que comporta um conjunto de regras; a linguagem é arbitrária, o que significa dizer que cada termo, cada palavra utilizada para representar uma coisa qualquer não tem uma relação intrínseca com o que ela representa. Outra característica da linguagem é o simbolismo, que implica que ser humano que fala utiliza sua capacidade de simbolizar. A linguagem também é o meio pelo qual se veicula o pensamento.

humana é aquela que a torna num instrumento de comunicação segundo o qual a experiência humana se analisa, de modo diferente, em cada comunidade, em unidades dotadas de um conteúdo semântico e de uma experiência fônica – os fonemas – articulando-se por sua vez essa expressão fônica em unidades distintas e sucessivas – os fonemas -, em número determinado em cada língua, e cuja natureza e relações mútuas diferem igualmente de língua para língua” (Martinet apud Nocetti; Figueiredo, 1978, p.26).

1.4.5 Langue e Parole

A linguística se divide em dois polos: o polo formalista, ou Linguística Formal, tem sua origem nos estudos de Saussure, e consiste no estudo da língua enquanto um sistema de regras, ou seja, a língua como uma estrutura. A língua é considerada como um objeto autônomo em relação às interações sociais. Já o polo funcionalista, ou Linguística discursiva, tem sua origem nos estudos de Roman Jakobson, que estuda a relação entre a estrutura da língua e os contextos sociais comunicativos empregados pelos falantes.

No polo formalista, a corrente estruturalista que, como dissemos, é baseada nos estudos de Saussure, desenvolve-se a partir de dicotomias: língua-fala, sincronia-diacronia, paradigma-sintagma, forma-substância, significado-significante, motivado-arbitrário, dentre as quais estudaremos algumas. Iniciamos por língua-fala.

A linguagem é multiforme e heteróclita, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade (SAUSSURE, 2006, p.17).

Para Saussure, a linguagem é um objeto duplo, que apresenta duas faces: uma face essencial ao estudo da linguística, que se apresenta com um caráter social e independente do indivíduo, à qual chamamos *língua* (*langue*), e uma face secundária ao estudo e tem caráter individual, a fala (*parole*). Essas duas partes da linguagem estão intimamente ligadas (uma a outra) e ambas se implicam de forma mútua. A fala é inconcebível sem a língua, visto que a fala se desenvolve a partir da língua materna e a língua (se) evolui a partir da fala, pois ao ouvir outras pessoas, os hábitos linguísticos são modificados.

A língua é, então, uma parte da linguagem. “É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade de linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício da faculdade nos indivíduos” (SAUSSURE, 2006, p.17). Vemos que Saussure caracteriza a língua como a face social da linguagem. Ou seja, ele considera a língua como a parte essencial da linguagem, e que sua existência decorre da interação entre os membros de uma mesma comunidade, daí o

seu caráter social. O indivíduo sozinho não cria, nem modifica a língua. (COSTA, M., 2009).

Já a fala é o uso individual da língua pelo falante. Corresponde a combinação realizada pelo falante dos signos, que compõem a língua, no ato da fala, correspondendo ao mecanismo psicofísico que permite ao falante expressar seus pensamentos ao falar. A fala se relaciona à utilização prática de uma língua por um falante, daí seu caráter individual. Trata-se de um indivíduo que fala, ou seja, ele faz uso de uma língua que existe no contexto social. Ou seja, ele utiliza de maneira pessoal, o código comum, o código social. A língua é então condição para que haja a fala.

A língua é necessária para que a fala seja compreensível e para que o falante, conseqüentemente, possa vir a atingir os seus propósitos comunicativos; por outro lado, a língua só se estabelece a partir das manifestações concretas de cada ato linguístico efetivo. Assim, a língua é, ao mesmo tempo, o instrumento e o produto da fala (COSTA, M., 2009, p. 116).

No polo funcionalista, Roman Jakobson também se interessou em diferenciar fala (*parole*) de língua (*langue*). Porém essa corrente defende a ideia de que a linguística estuda a relação da estrutura gramatical das línguas e os contextos em que elas estão inseridas. Jakobson (nos) diz, como acentuamos, que falar implica em selecionar algumas unidades linguísticas mais simples para formar unidades linguísticas mais complexas. O falante seleciona palavras para formar frases de acordo com o sistema sintático estabelecido pela língua que ele utiliza. Nessa corrente, fala e língua estão mais enredadas, porém percebe-se claramente a diferença entre elas. Na fala, há a seleção ou a combinação de unidades linguísticas, os fonemas, para a formação das palavras e frases. As unidades linguísticas são determinadas previamente a partir do sistema de comunicação, dado pela língua. Fica claro também que a língua se relaciona ao universal da linguagem e a fala está ligada ao individual.

1.5 Língua de sinais

Quem não conhece a cultura surda tende a achar que os surdos se comunicam por meio de uma *mímica*, ou algo desse tipo. Alguns acham os sinais usados são universais. São dois equívocos, pois o modo de

comunicação dos surdos, longe de ser uma mímica, é uma língua, e os sinais usados também não são universais, pois há inúmeras línguas de sinais ao redor do mundo. O termo “língua” também abrange as línguas de sinais utilizadas pelos surdos, mesmo que essas tenham signos visuais, e não vocais. As línguas de sinais apresentam as características básicas das línguas naturais, relacionadas à capacidade de linguagem, que são:

a) Uma técnica articulatória complexa: movimentos necessários para articular os sons (ou os sinais, no caso da língua de sinais,) que compõem a fala;

b) Uma base física, composta pelos aparelhos perceptivos e os centros nervosos envolvidos na comunicação verbal: aparelho fonador e auditivo, no caso das línguas orais e os olhos e as mãos, para as línguas de sinais;

c) Uma base cognitiva: a capacidade de compreensão da informação recebida através da linguagem;

d) Uma base sociocultural: modos de falar, dialetos e gírias regionais dentro de uma mesma língua. As línguas de sinais também apresentam dialetos, gírias e sotaques. Alguns sinais são regionais. Por exemplo, o sinal da palavra “semana” é completamente diferente no Rio de Janeiro e em São Paulo, o que atesta a existência de regionalismos.

e) Uma base comunicativa: ou seja, as palavras usadas para se comunicar e as mudanças que acontecem com o passar dos anos nas línguas. As línguas de sinais também apresentam mudanças: alguns sinais mudam ao longo do tempo, assim como são criados e incluídos novos sinais, como, por exemplo: *facebook*, *whatsapp* (COSTA, M., 2009, p. 16/ 20).

De acordo com a linguística, se um sistema de signos (vocais ou visuais) usados para a comunicação possuir essas características acima, então, pode-se dizer que esse sistema de comunicação é uma língua. As línguas de sinais preenchem esses requisitos.

A diferença das línguas de sinais para as línguas orais é relativa apenas à modalidade. As línguas orais utilizam o aparelho fonador e auditivo, ou seja, a boca e o ouvido para a comunicação, enquanto que as línguas de sinais são visuo-espaciais, utilizando as mãos e o olhar como meio de transmissão do conteúdo entre os falantes.

Nas línguas orais, os fonemas, que são os elementos básicos para a formação de uma palavra, diferenciam uma palavra de outra. Se substituirmos alguma letra, a palavra se modifica. Por exemplo, se substituirmos

na palavra ‘lata’, *l* por *b*, temos outra palavra, ‘bata’, de sentido completamente diferente da palavra anterior, mas que pode, pela aproximação sonora, aparecer encadeada à palavra *lata*, como cadeia significante.

Nas línguas de sinais, isso também acontece. As línguas de sinais são compostas de quiremas, que deriva do termo latino *quiro*, que significa *mão*.

- I. Quadros (2009), distingue três parâmetros fonológicos na LIBRAS:
- II. Configuração de mão
- III. Movimento
- IV. Localização
- V. Battison (1974) inclui em sua pesquisa mais um parâmetro:
- VI. Orientação de mão
- VII. Outros pesquisadores consideram importante incluir nessa lista as
- VIII. Expressões faciais.

I. Configuração de mão: a LIBRAS possui 46 configurações de mão. Elas variam de acordo com as línguas de sinais; nem todas possuem o mesmo inventário de configurações de mãos. O sinal pode ser realizado com uma ou mais configurações de mãos, sendo possível passar de uma configuração para outra.

II. Movimento: os movimentos que compõem os sinais se realizam no espaço, ou seja, na área em torno do corpo do enunciador. O objeto que se movimenta é representado pelas mãos do enunciador, mas implica em movimentos dos punhos, pulsos e antebraços. Os movimentos podem ser feitos em inúmeras direções, ou seja, podem ser unidirecionais, bidirecionais ou multidirecionais.

III. Localização, também chamada de ponto de articulação: área do corpo onde o sinal é realizado. Muitas vezes, o sinal tem a mesma configuração de mão, mas a localização e o movimento se modificam, fazendo com que sejam sinais completamente diferentes.

IV. Orientação de mão: é a direção para onde a palma da mão aponta, na articulação e elaboração do sinal. Existem seis orientações de mão (FERREIRA-BRITO, 1995): para cima, para baixo, para o corpo, para a frente, para a direita e para a esquerda.

V. Expressões faciais: são expressões do rosto ou do corpo que têm o intuito de fazer marcações sintáticas e de sinais específicos. As expressões faciais marcam as sentenças negativas ou interrogativas, por exemplo. Também podem representar um pronome, a partícula negativa ou mesmo um advérbio.

1.6 A origem da LIBRAS (Língua Brasileira de Sinais)

Os estudos linguísticos sobre as línguas de sinais mostram que elas são comparáveis às línguas orais em expressividade e complexidade. Ao redor do mundo há uma grande variedade de línguas de sinais. A língua americana de sinais (ASL) possui seus próprios sinais, que são completamente diferentes da língua francesa de sinais ou da LIBRAS, a língua brasileira de sinais. Os sinais de cada uma delas não têm relação direta com as línguas orais de cada país. Cada língua de sinais tem suas características próprias. É preciso esclarecer que a LIBRAS não é um “português sinalizado”. Aliás, nossa língua brasileira de sinais descende, como muitas outras línguas de sinais, da língua francesa de sinais.

A França foi pioneira na educação de surdos, com o abade Michel de L'Épée, que se destacou na educação de surdos por usar os sinais como ponto de partida para a educação (REILY, 2004). Ele fundou o “Instituto para jovens surdos e mudos de Paris”, primeiro estabelecimento público para educação de surdos na França.

Iniciou seu trabalho educando duas irmãs gêmeas surdas. Percebeu que elas estabeleceram um código linguístico entre elas, por meio de sinais, e sustentou que esses sinais eram uma fala. Aprendeu os sinais que elas utilizavam e lapidou-os para aproximá-los da língua francesa (REILY, 2004, p. 115). Ele desenvolveu um sistema de códigos chamado “Sinais metódicos”, criando terminações gramaticais para as palavras na dimensão espacial da língua. Por meio desse método, ensinava os surdos a ler e a escrever.

De 06 a 11 de novembro de 1880 aconteceu o Congresso de Milão, que rompe com o método de ensino de língua de sinais para surdos e propõe o método oralista como a forma correta de educar os surdos, fazendo retroceder os estudos e pesquisas sobre as línguas de sinais. Esse congresso reuniu 182 pessoas provenientes da Bélgica, França, Alemanha,

Inglaterra, Itália, Suécia, Rússia, Estados Unidos e Canadá. Curiosamente, os surdos não estavam entre os presentes, e assim, uma minoria ouvinte que decidiu sobre eles. Nele, demonstrou-se que os surdos não tinham perda da capacidade de falar. Também se considerou que a expressão através dos sinais poderia impedir o desenvolvimento da linguagem oral nas crianças surdas. Com isso, determinou-se que o método oral deveria ser preferido ao gestual. As práticas gestuais foram banidas da educação de surdos. A partir de então, foi adotado o método oralista. Minha opinião: resumir mais ainda.

De acordo com Capovilla (2008, p. 1481), o método oralista, que atravessou o século XX, trouxe dificuldades para a inserção dos surdos na sociedade, pois sua aplicação não trouxe os resultados positivos esperados. Ao contrário, redundou numa baixa aquisição linguística e na diminuição do rendimento escolar.

Na década de 60, Dorothy Schifflet (CARVALHO, 2011), mãe de uma menina surda, introduziu o método chamado hoje de “Comunicação total”, que visa ao aprendizado por meio do bilinguismo. Nessa abordagem, são utilizadas as mais variáveis formas de comunicação – língua de sinais, língua oral, datilologia, com o intuito de banhar o surdo na linguagem. As crianças aprendem a um só tempo a língua de sinais e a língua oral vigente do país (SÁ, 1999).

Nessa mesma década, Willian Stokoe, estudioso da língua de sinais, publicou um artigo intitulado “Sign language structure: an outline of the visual communication system”, no qual defende a língua de sinais como uma língua que têm todas as características das línguas orais (GOLDFIELD, 2001, p. 31). Para esse autor, o desenvolvimento da língua de sinais ocorre na interação social com surdos, e, dessa forma, torna-se simbólica (SILVA, 2002, p.46). A partir daí, a língua de sinais passa a ser vista como um instrumento de comunicação da comunidade surda (SILVA, 2002, p. 46).

No Brasil, E. Huet foi o pioneiro na educação de surdos. Ele era surdo. Esse professor se utilizava da língua de sinais e da escrita como método de alfabetização. Sua proposta foi que a instituição concedesse bolsas de estudos aos alunos que não pudessem pagar por seus estudos, além daqueles, cujas famílias podiam custear seus estudos. Dessa forma, em 26 de setembro de 1857 foi fundado o “Imperial Instituto de Surdos-Mudos” no

Rio de Janeiro (OLIVEIRA, 2012, p. 55), conhecido hoje como Instituto Nacional de Educação de Surdos (INES).

Em 1911, após o Congresso de Milão, seguindo as influências do oralismo, o Brasil também passa a adotar esse método. Surgiram, nessa mesma época, no Brasil, outras escolas de surdos, tais como: o Instituto Santa Terezinha, para meninas, em São Paulo, a Escola Concórdia, em Porto Alegre, a escola de surdos de Vitória e o Centro de Audição e Linguagem Ludovico Pavoni, em Brasília. Todas utilizavam a oralização como método de ensino.

Segundo Goldfield (2002, p. 32), apesar da exigência do oralismo puro, a língua de sinais sobreviveu nas salas de aula até 1957, mesmo com proibições severas do uso da língua de sinais pelos diretores das escolas.

Esse percurso se modificou com a vinda para o Brasil de Ivete Vasconcelos, educadora de surdos da Universidade de Gallaudet, pois ela introduziu o método da Comunicação Total (OLIVEIRA, 2012, p. 56). Na década de 80, o bilinguismo foi introduzido no país com a aprendizagem da língua de sinais, como primeira língua, e a do português, como segunda.

A partir do final da década de 70, foi deflagrado um movimento social que contribui para os contornos atuais na área da surdez. Em 1977, foi fundada no Brasil, a FENEIDA (Federação Nacional de Educação e Integração dos Deficientes Auditivos), associação de surdos que deu mais visibilidade à causa, tanto de forma social como jurídica. Em 1983, foi criada a Comissão de Luta pelos Direitos dos Surdos, por meio da qual os surdos ganharam espaço nas decisões educacionais e políticas da área. Em 1987, a FENEIDA foi reestruturada, e sua direção passou a ser assumida pelos surdos. No mesmo ano, o nome dessa associação foi substituído por FENEIS (Federação Nacional de Educação e Integração de Surdos. Em 1989, com a criação da Política Nacional para a integração da pessoa com deficiência, os surdos foram incluídos nessa política pública. A partir de então foram aprovadas inúmeras leis para a inclusão do surdo. Apenas em 2002 houve uma grande mudança nesse processo: em 24 de abril de 2002 foi aprovada a lei 10.436 conhecida como “A Lei de LIBRAS”, por meio da qual o governo federal reconhece a LIBRAS como um meio legal de expressão e comunicação. Desde então, o Brasil passou a ter duas línguas oficiais: o português e a LIBRAS.

2. PSICOLOGIA E SURDEZ

Nesse capítulo, apresento uma pesquisa sobre a clínica psicológica com surdos. Examinando a posição da psicologia em relação aos surdos ao longo da história, podemos distinguir três longos períodos: no primeiro, ela se inscreveu no movimento higienista e de normatização que predominou nos séculos XVII e XVIII. Aliada à medicina da época, a psicologia considerou a surdez apenas como *déficit* de audição e suas implicações como deficiência, excluindo, internando os surdos ou tentando “curar” sua deficiência usando métodos oralistas, fundamentados em uma pedagogia disciplinar.

No segundo momento, as pesquisas da psicologia sobre os surdos se inscreveram ao lado de outras que tinham como objetivo a inclusão dos deficientes na sociedade. Apesar de não considerar a surdez em seu aspecto cultural, a psicologia passa a apoiar as políticas públicas de inclusão dos surdos ao meio social em que vivem, frequentemente não adaptado para essa finalidade.

No terceiro momento, a psicologia passa a considerar a língua de sinais e suas implicações sociais e culturais. Toma a surdez não como uma deficiência, mas como uma forma diferente de ver o mundo. Em outras palavras, o surdo passa a ser visto como diferente daquele que ouve e não mais como deficiente. Nesse sentido, compreende-se que, assim como os loucos, as crianças e as mulheres, os surdos foram excluídos por ter uma modalidade de gozo diferente da norma, ou seja, da maioria de ouvintes.

2.1 Primeiro momento: Surdez como *déficit* de audição

Segundo Sanches (*apud* Dalcin, 2009), a visão científica sobre a surdez aparece juntamente com o movimento iluminista. No período que antecedeu a Revolução francesa ocorrida em 1789, o movimento liderado pela burguesia que, com o apoio do povo, acabou derrubando o Antigo Regime, provocou enormes transformações nos contextos político, social, econômico, religioso e tecnológico na civilização ocidental. Essas

transformações se refletiram fortemente no cenário educacional. Alguns projetos apresentados nessa época, inspirados no pensamento iluminista, reivindicavam uma educação democrática. Esses debates pedagógicos e os projetos deles decorrentes tiveram consequências positivas, dentre as quais um avanço na educação dos surdos.

Antes da emergência do discurso científico, ou seja, na antiguidade e na Idade Média, os surdos eram vistos como “imbecis” ou mesmo como não humanos, animalescos. A surdez era frequentemente interpretada como castigo dos deuses. Tomados como criaturas enfeitiçadas, os surdos eram considerados ineducáveis, sendo privados de seus direitos legais. Isso em parte decorria do fato de os surdos não possuírem uma linguagem estruturada, pois, como vimos, Aristóteles afirmava que era a linguagem o que dava aos seres a condição humana, ou seja, a capacidade de desenvolver faculdades intelectuais. Durante o Iluminismo, isso se modificou: os surdos passaram a ser objeto do discurso médico, sendo qualificados, como os loucos, de diferentes.

Após a queda regime feudal, a sociedade mercantilista se alojou nas cidades que se desenvolveram. Não havia mais trabalho escravo ou de servidão, e os cidadãos que habitavam as cidades eram livres. Como não havia trabalho para todos, aqueles que eram considerados improdutivos precisavam ser controlados, a fim de não causarem ameaça à organização burguesa que se formava.

Foucault (1999) acentua que, no século XVII, foram criadas em toda a Europa instituições que visavam enclausurar aqueles que não se enquadravam na norma: os loucos, os pobres, os idosos, os portadores de doenças venéreas, os deficientes. Ou seja, “todos aqueles que, em relação à ordem da razão, da moral e da sociedade, dão sinais de *alteração*” (Foucault, 1999, p.54).

Nessa época, foram criadas escolas especiais para os surdos. A surdez é tomada como uma das categorias que deviam ser “afastadas da sociedade”, pelo fato dos surdos apresentarem um problema que precisava ser corrigido e, principalmente, por não fazerem parte da produção. A característica comum a todos os grupos que passam ao confinamento é justamente esta: não ser produtivo para gerar riquezas. A ociosidade passa a considerada como o maior pecado da época. O internamento está claramente articulado à reestruturação social em torno da produção.

Sanches (*apud* FERNÁNDES, 2009), seguindo Foucault, diz que a institucionalização dos que se encontravam à margem da sociedade, foi uma forma de disciplinamento dos corpos e mentes pelo confinamento e reclusão. Assim, os métodos de educação dos surdos nessa época condiziam com as práticas disciplinares inspiradas numa pedagogia corretiva. Por isso, o método oralista foi imposto nas escolas especializadas em educação de surdos. Esses espaços educativos eram frequentemente internatos, que tinham o objetivo de “corrigir” e disciplinar a surdez.

Segundo Dalcin (2009), foram realizadas na mesma época várias pesquisas para descobrir as causas e a cura da surdez. Dentre elas, podemos citar as pesquisas do médico cirurgião Jean Marc Gaspard Itard, tanto em cadáveres de surdos como em pacientes surdos por ele operados. Ele aplicou cargas elétricas em seus ouvidos, usou sanguessugas, furou membranas timpânicas e inventou o cateter de Eustáquio, tornando-se famoso em toda a Europa. Em alguns casos, suas pesquisas ocasionaram infecções, fraturas de crânios e mesmo a morte do paciente. Em outras pesquisas, foram utilizadas técnicas de esterilização, com a finalidade de eliminar a possibilidade de continuidade genética que resultaria numa linhagem de surdos, como forma de prevenção de uma degeneração humana (MOURA *apud* DALCIN, 2009).

Ainda no campo científico, as pesquisas e as práticas oralistas foram fundamentadas na Medicina, na Fonética e na Eletroacústica. Essas pesquisas eram baseadas numa ideia sobre os surdos que os desumanizava, já que elas os enquadravam numa classe à parte da normalidade. (SANCHES *apud* FERNÁNDES, 2009).

No século XVIII, outras experiências realizadas com surdos visavam entender o funcionamento humano. Silva (*apud* DALCIN, 2009) relata que alguns filósofos do século XVIII, buscando descobrir o que caracterizava o ser humano, fizeram experiências com crianças “selvagens”, macacos e surdos. A intenção dessas pesquisas era entender a essência do ser humano não tocado pela cultura, partindo do pressuposto de que os surdos não possuíam uma linguagem.

Dalcin (2009) comenta que, concomitantemente às pesquisas científicas, o século XVIII foi marcado também pela ideia de Estado Unitário: a cultura e a língua do país seriam determinantes para formar uma ideia única de Nação e cidadania. Assim, as línguas de sinais não foram consideradas

como línguas, pelo fato de elas serem uma forma de cultura à parte do Estado/Nação. Dalcin diz que o discurso sobre a surdez como incapacitação estava mais de acordo com as ideias nacionalistas.

Silva (*apud* DALCIN, 2009) acrescenta que os surdos representavam de qualquer forma uma “minoridade linguística”, e para fazer parte do Estado era necessário ter um corpo capaz, o que excluía os deficientes, os deformados, os surdos e mesmo as mulheres do grupo composto por corpos capazes de produzir.

Os surdos tinham uma “deficiência linguística”, pois, na visão da época, eram incapazes de sustentar a comunicação adequada, uma vez que sua forma de comunicação, a língua de sinais, não era a mesma do Estado e assim não era vista como *a* forma de se comunicar. Consequentemente, as pesquisas da época sobre os surdos visavam a “cura” da surdez, e se fundamentavam numa pedagogia “ortopédica”, que propunha práticas oralistas de educação, o uso de aparelhos auditivos e reduzia a surdez à audiologia (SANCHES *apud* DALCIN, 2009). Este é o contexto em que nascem as pesquisas psicológicas sobre a surdez.

Os primeiros trabalhos sobre a psicologia da surdez são encontrados nas pesquisas do Dr. Itard datada de 1821. Ele aborda num capítulo do seu livro o tema das faculdades intelectuais e morais dos surdos (*apud* POIZAT, 1996). Segundo Itard (*apud* POIZAT, 1996) haveria uma contradição: se o mundo social dos surdos lhe parecia desconhecido, como os surdos poderiam chegar ao conhecimento intelectual mais elevado? Considerando que esse autor pertencia ao século das luzes, e nessa época as línguas de sinais não eram vistas como formas de comunicação, isto lhe parecia contraditório.

Itard e Eschke (*apud* POIZAT, 1996) descrevem em suas pesquisas três características comuns do comportamento dos surdos frente à sociedade ouvinte:

1. Os surdos seriam insensíveis, pelo fato de não participarem das conversas no meio social, nem demonstrarem muita compaixão. Para esses autores, os infortúnios humanos chegam a nós através dos ouvidos, e por isso os surdos não teriam conhecimento desses problemas. Eles não mostrariam muita sensibilidade, nem mesmo

diante da morte. Itard se refere, por exemplo, à insensibilidade dos surdos diante de um cadáver (*apud* POIZAT, 1996).

2. Os surdos teriam uma sensualidade exacerbada. Segundo Itard (*apud* POIZAT, 1996), eles seriam mais inclinados às paixões. Eschke (*apud* POIZAT, 1996) comenta que eles seriam governados por outros sentidos, para além da audição, demonstrando uma impetuosidade sem medida em relação ao desejo. Ele chama a atenção para essa característica nas mulheres surdas. Poizat (1996) acentua que há uma singularidade feminina em relação à língua de sinais, onde a “fobia” aos gestos, marca da época, seria uma estratégia masculina para lidar com esse outro modo de organização. Do mesmo modo que o feminino causa horror e é rechaçado pelo masculino, a língua de sinais é rechaçada pelo mundo ouvinte (fobia dos gestos).
3. Zelo mais puro e mais ardente. Os surdos seriam mais movidos pelas pulsões, podendo agir de forma ardente em suas paixões e de forma agressiva e severa em seus julgamentos.

Percebemos que essas três características mencionadas por autores da época, acabam caracterizando os surdos como sujeitos não interditos. Poizat (1996) considera que essas publicações tinham a intenção de tornar público que a interdição, a lei, apenas se opera através da fala. Como os surdos usavam as línguas de sinais e não falavam a língua da sociedade, esses autores se questionavam se a lei chegaria a eles. Esse tipo de interpretação acaba contribuindo para reforçar o emprego do método oralista na educação de surdos, já que as línguas de sinais não eram consideradas como línguas, por não transmitiriam a lei aos surdos.

2.2 Surdos vistos como incapazes na perspectiva da psicologia

Juntamente com as discussões pedagógicas acerca da diferença do uso da língua de sinais e da língua oral, surgem, por volta de 1900, estudos sobre a inteligência dos surdos. As escalas de Binet e de Simon – que verificam o Quociente de Inteligência, o QI – mostravam que havia um atraso de idade mental em crianças surdas sem linguagem oral.

Ora, sabemos que as avaliações utilizadas para determinar padrões de comportamento, pensamento, linguagem, inteligência estavam ancoradas

na maioria ouvinte. Assim, tal como a educação oralista, os testes de avaliação psicológica não eram adaptados para as línguas de sinais. Por isso, os surdos foram considerados incapazes nos aspectos avaliados.

Petit (*apud* DALCIN, 2009) sublinha que a psicologia considerava a normalidade como ditada pela maioria, estatisticamente falando, e assim aqueles que não se encaixam na maioria eram vistos como portadores de alguma patologia. A prática da psicologia nesta época visava à reabilitação dos sujeitos surdos, já que os considerava incapazes.

Dalcin (2009) considera que, na visão da psicologia, os surdos necessitavam ser reabilitados para se adaptarem ao meio ouvinte. A psicologia acaba privilegiando o viés da medicina, procurando as causas orgânicas para explicar sua condição, ao invés de trabalhar os aspectos subjetivos do corpo surdo.

Em outras palavras, a psicologia acabou por absorver o discurso médico, partindo do pressuposto de que os surdos eram incapazes, defeituosos, inferiores, o que reforçou a utilização do termo “deficiente auditivo” para caracterizar os sujeitos surdos. O campo médico abarca as questões da surdez e os surdos passam a ser incluídos no modelo de medicalização.

Medicar a surdez é considerar que a solução para as questões dos surdos está nos implantes cocleares ou nos aparelhos auditivos, não levando em consideração a língua e a cultura dos surdos. Se a psicologia se coloca ao lado da medicina, deixando também de lado a cultura e a língua de sinais e suas implicações no desenvolvimento do pensamento, linguagem e cognição, a psicologia se torna “surda” às questões referentes à língua de sinais e à inserção desses sujeitos, marcados pela língua de sinais, no simbólico.

Tomamos a seguir dois autores conhecidos que também abordaram a surdez: Jean Piaget e Lev Vygotsky. Piaget, interessado nas áreas da educação, pedagogia e psicologia, fez pesquisas sobre o desenvolvimento infantil sustentadas no construtivismo. Já Vygotsky, que também pesquisou o desenvolvimento infantil, baseou suas pesquisas no sócio-interacionismo. Para ambos, o desenvolvimento cognitivo da criança está ligado à aquisição da linguagem.

Vygotsky (2007) defende a utilização da língua de sinais por considerá-la mais fácil de aprender, mas sustenta também que essa linguagem seria mais limitada: o surdo ficaria restrito a um mundo pequeno, ou seja,

o mundo daqueles que conhecem essa língua. De qualquer forma, ele considerava que um surdo não poderia chegar a ideias abstratas através da língua de sinais.

Piaget (*apud* VIROLE, 2006) defende a ideia de que a língua de sinais não chegaria ao estágio operatório formal. Atualmente, essa concepção é questionada por experimentos que demonstram a capacidade intelectual dos surdos.

Mencionamos ainda os trabalhos de Pierre Oléron (*apud* VIROLE, 2006), psicólogo do Instituto Nacional dos jovens Surdos de Paris, uma vez que ele põe em questão a relação entre pensamento concreto e abstrato a partir das ideias de Piaget. Utilizando a psicometria, ele compara os resultados de crianças surdas em testes cognitivos com os obtidos por crianças ouvintes da mesma idade. Segundo Olerón (*apud* VIROLE, 2006), os surdos teriam dificuldade para aceder ao pensamento formal, concordando assim com Piaget. Destacamos dois pontos essenciais de sua teoria:

1. A função da linguagem no desenvolvimento do pensamento

Segundo Oléron (*apud* VIROLE, 2006), a linguagem seria menos primordial do que se admite no desenvolvimento do pensamento. Ele afirma que nas crianças surdas há um atraso na maturidade do pensamento operatório e lógico. Enfatiza que língua gestual é uma organização não linguística, e assim ela não poderia estruturar o pensamento.

2. A influência dos gestos sobre o pensamento dos surdos

Analisando os gestos dos surdos, ele não os considera uma língua de sinais. Para ele, o significante na língua de “gestos” está associado ao significado que ele representa. Nesse sentido, os gestos não são considerados por ele como uma língua.

Sucessor de Olerón nas pesquisas no campo da surdez, Hans G. Furth, psicólogo clínico americano, publicou em 1966 *Thinking Without Language: Psychological Implications of Deafness*, livro no qual levanta questões sobre a surdez e o desenvolvimento infantil. Revisando os experimentos de Oléron, ele afirma que não há diferenças significativas entre surdos e ouvintes no que concerne ao pensamento formal e abstrato. Considera os símbolos que as crianças surdas desenvolvem na fala como constituintes do pensamento. Ele sublinha que não existe

uma disfunção fundamental nos surdos, e que os resultados inferiores obtidos por eles na pesquisa de Oléron eram decorrentes da “deficiência de comunicação”. A diferença de nível linguístico das crianças surdas em relação às ouvintes é atribuída por esse autor à diferença do meio social em que elas viviam. Furth combateu o movimento oralista, sendo pioneiro na defesa da comunicação total.

Solé (2006) também acentua que o processo cognitivo das pessoas surdas foi abordado a partir do viés do ouvinte, colocando-as em desvantagem quando comparadas às pessoas ouvintes.

2.3 Segundo momento: Psicologia e inclusão

Outra forma de abordar as pesquisas sobre a surdez no campo da psicologia abrange o campo da inclusão de deficientes. No viés da educação, o tema da inclusão é muito trabalhado, visando à integração social dos deficientes. De acordo com o decreto 3.298 que regulamenta a Política Nacional para a integração da Pessoa Portadora de Deficiência, a deficiência é definida como “toda perda ou *anormalidade* de uma estrutura ou função psicológica, fisiológica ou anatômica, que gere incapacidade para o desempenho de uma atividade, dentro do *padrão considerado normal* (grifos nossos) para o ser humano”. O deficiente é visto assim como aquele que não preenche os padrões de normalidade.

Se a surdez é vista como deficiência, o deficiente deve ser “incluído” na sociedade (conceito que já pressupõe sua exclusão). Na Política Nacional para a integração da Pessoa Portadora de Deficiência, o termo *inclusão social* é definido como:

o processo pelo qual a sociedade se adapta para incluir em seus sistemas sociais gerais, pessoas com necessidades especiais e, simultaneamente, estas se preparam para assumir seus papéis na sociedade. A inclusão social constitui, então, um processo bilateral no qual as pessoas, ainda excluídas, e a sociedade buscam, numa parceria, equacionar problemas, decidir sobre soluções e efetivar equiparação de oportunidades para todos” (SASSAKI, 1997, p. 3, apud BRASIL, 2010, p. 9).

Vemos que a definição do termo *inclusão* já traz em si mesma tanto a necessidade de interação entre a sociedade e o deficiente, como também aponta para esse binarismo: deficientes/sociedade normal.

Oliveira (2015) acentua a importância de desnaturalizar o conceito de inclusão, tomando-o como a possibilidade de transformar as condições sociais e culturais. Segundo essa autora, o conceito de inclusão social surge para adaptar a pessoa com deficiência à sociedade, tendo como pano de fundo a obrigatoriedade da sociedade de aceitar esse outro diferente, minimizando assim as desigualdades. Nesse sentido, as práticas oralistas e médicas são normativas, uma vez que elas foram criadas a partir da tentativa de fazer com que os surdos se encaixassem nos padrões do mundo ouvinte. Ela acentua que, no entanto, a prática oralista não é inclusiva, pois desconsidera a particularidade da língua de sinais. Assim, se a psicologia entra no registro da atenção ao portador de deficiência, como parte do processo de inclusão social, a psicologia faz parte também de um jogo político para regulamentar a diferença.

Os movimentos que visam assegurar os direitos dos deficientes surgem na década de 60. Nessa época emergiu um discurso que culpabilizava a sociedade pela exclusão dos deficientes. No Brasil, o efeito desse discurso aparece na Constituição de 88, nas diretrizes de base do SUS (Sistema Único de Saúde), onde a saúde aparece como direito de todos e dever do Estado, independentemente de sua condição, garantindo assim o acesso universal e igualitário a todas as ações e serviços de saúde.

Sabemos que, apesar disso, somente em 08 de novembro de 2000, o governo federal regulamentou a lei 10.048, que sanciona o direito prioritário de atendimento aos deficientes, idosos e gestantes. Em relação aos direitos dos surdos, o governo federal reconheceu em 24 de abril de 2002, a língua brasileira de sinais como meio legal de expressão e comunicação, aprovando a lei que tornou obrigatório o ensino de Libras nos cursos de educação especial, fonoaudiologia e magistério.

Nesse contexto, o lugar do psicólogo nas pesquisas sobre a surdez surgiu no final da década de 50 e início de 60, com a introdução da psicometria e avaliações psicológicas para medição cognitiva dos surdos. Solé (2006) sublinha que, no entanto, as avaliações utilizadas para medir a capacidade cognitiva dos surdos eram as mesmas utilizadas com os ouvintes, sem qualquer tipo de adaptação para as línguas de sinais. E que isso levou a se concluir erroneamente que os surdos eram intelectualmente inferiores aos ouvintes.

Nos anos 60, as pesquisas da chamada “psicologia da surdez” mantiveram uma visão terapêutica educativa da surdez, abordagem que considerava que a surdez em si mesma já implicava transformações negativas para o desenvolvimento da criança surda.

Collin (apud SOLÉ, 2006, p. 31) aponta, a partir de suas pesquisas, que os surdos apresentavam problemas de memória imediata, dificuldades motoras e socioafetivas. Solé (2006, p. 31) acentua que a psicologia aplicada aos surdos identificava três tipos de problemas: dificuldades motoras, dificuldades intelectuais e dificuldades de comportamento. Isso mostra claramente que a psicologia tomou a surdez como uma síndrome, perspectiva que é bastante combatida atualmente.

Essa abordagem nos remete à questão: o que é o normal? Ora, a medicina define a normalidade baseando-se em dados quantitativos, entendendo o normal como o padrão adotado pela maioria. Essa concepção de normalidade é justamente questionada por Canguilhem, em seu livro “O normal e o patológico”.

Canguilhem cita o conceito de normal, tal como aparece no vocabulário de Lalande: normal é “o que se encontra na maior parte dos casos de uma espécie determinada ou que constitui a média” (CANGUILHEM, 2009, p. 48), justamente para criticá-lo.

Ele diz que o estado de normalidade é assim definido porque o ser humano considera alguns estados ou comportamentos como patológicos, os quais, por isso, devem ser “corrigidos”. Isso implica considerar a vida como uma atividade normativa, se tormarmos normativo como aquilo que institui as normas. Dessa forma, considera-se existir uma normatividade biológica. Ele acentua que o conceito de normatividade biológica não leva em conta que a vida é polaridade, ou seja, “a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível” (CANGUILHEM, 2009, p. 48). E que, na medicina, há apenas ou o estado de saúde, que é trabalhado pela fisiologia, ou o estado de doença, trabalhado pela patologia.

Esse autor também trabalha o conceito de anomalia em medicina, diferenciando-o do conceito de patológico. Ele comenta que *anomalia* é um conceito que vem do campo da geografia e se relaciona com solo rugoso, áspero ou desregular; pensando esse conceito na medicina, afirma que um indivíduo pode ser portador de uma anomalia e gozar de boa saúde. Diz inclusive que indivíduos com anomalias podem viver bem, sem haver

qualquer tipo de perturbação ou nocividade em seu modo diferente de ver a vida em relação à maioria das pessoas. Essa característica diferente não é então necessariamente patológica. “O anormal não é patológico. Patológico implica *pathos*, sentimento direto e concreto de sofrimento e impotência, sentimento de vida contrariada” (CANGUILHEM, 2009, p. 53).

A partir dessas considerações de Canguilhem, é possível perceber que a surdez não tem que ser necessariamente tomada como uma patologia. É uma visão de mundo que foge à norma da maioria, mas ela não traz necessariamente sofrimento ou sentimento de impotência. Se considerarmos a sociedade em que vivemos, ela foge à norma da maioria.

Oliver Sacs (1998, p. 45) se pergunta se os surdos sempre foram vistos como deficientes, se poderíamos pensar em um mundo onde ser surdo não fosse um problema, no qual os surdos pudessem desfrutar dos mesmos benefícios que os ouvintes. Diz que esse mundo em que os surdos eram a maioria já existiu. Baseando seus estudos no livro de Nora Ellen Groce (*Everyone here Spoke Sign Language*), Sacs dá o exemplo da ilha de Martha’s Vineyard na qual, em função de uma mutação genética recessiva e da prática da endogamia, uma forma de surdez hereditária prevaleceu por 250 anos. Nessa ilha, incidência da surdez era de uma pessoa surda para quatro pessoas ouvintes. Toda a comunidade sabia a língua de sinais, pois em cada família havia alguém que era surdo. Ser surdo não era um problema nem era o que caracterizava uma pessoa. “Os surdos de Martha’s Vineyard amavam, casavam, ganhavam a vida, trabalhavam, pensavam, escreviam como todo mundo – não se diferenciavam em nenhum aspecto” (SACS, 1998, p. 46). Ele comenta que, curiosamente, mesmo depois do falecimento do último surdo da ilha, os ouvintes preservaram a língua de sinais, passando naturalmente da língua oral para a de sinais, pois todos os habitantes aprenderam a língua de sinais como primeira língua, ou seja, ela era natural para os habitantes dessa ilha.

Tomando o exemplo da ilha de Martha’s Vineyard, na qual os surdos e as línguas de sinais eram naturais, vemos que surdez não era vista ali como uma patologia, nem como uma anomalia. A surdez era encarada pelos habitantes da ilha como algo normal, ou seja, não é vista como uma deficiência ou uma síndrome. É justamente este o enfoque que a comunidade Surda defende atualmente.

2.4 Terceiro momento: Pesquisas da psicologia a partir das línguas de sinais

Harlan Lane (*apud* SOLÉ, 2006) critica a posição que ele nomeia de “audismo”, definindo-o como “a influência opressora exercida pelos ouvintes nos surdos” (*apud* SOLÉ, 2005, p. 32). Alguns autores brasileiros, como Gladis Perlin (2003) utilizam outro termo: *ouvintismo*, que tem a mesma conotação. Lane (*apud* SOLÉ, 2006) combate a ideia de que a surdez é uma enfermidade, defendendo que ela é um tipo de cultura. Essa mudança de paradigma da surdez é defendida pela comunidade Surda até hoje. Esse autor compara a influência dos ouvintes sobre os surdos ao processo de colonização: assim como o colonizador não sabia nada sobre os índios, sobre a sua cultura e fazia sua avaliação sobre eles baseando-se apenas em seu paradigma de colonizador, os ouvintes fazem o mesmo com os surdos. A forma de avaliar os surdos através dos preceitos ouvintes aparece nas avaliações psicológicas.

Solé (2006) acentua que na “psicologia dos surdos” não aparecem as características dos sujeitos, mas a visão paternalista do avaliador ouvinte. Os testes utilizados foram desenvolvidos por ouvintes e para avaliação de ouvintes. Se mudássemos a língua utilizada na avaliação, isso alteraria os resultados. Os testes não mostram, então, as verdadeiras características dos surdos.

As características encontradas nas pessoas surdas são produtos da influência de uma cultura particular, de uma língua particular, e de uma conseqüente identidade particular; as características designadas pela “psicologia dos surdos” não teriam sentido algum, e a formação de profissionais para trabalhar com surdos é baseada neste conceito e, portanto, contaminada. (SOLÉ, 2006, p.32/ 33).

Lane (*apud* SOLÉ, 2006) ainda aponta para os erros diagnósticos dos profissionais que não sabem a língua de sinais e ainda assim aplicam testes nos surdos. Ele se pergunta: como pode esse profissional distinguir a linguagem estranha do esquizofrênico da fala maníaca, se o profissional não sabe a língua do paciente? Ele questiona que esses profissionais estivessem habilitados para afirmar se a incidência de transtornos mentais em surdos era, ou não, proporcional à sua incidência em ouvintes.

Lane combate a posição da psicologia positivista, da psicometria e da psicologia comportamentalista que utilizam testes psicológicos como meio de avaliação. Ele defende a ideia de que há um preconceito dos profissionais em relação à língua de sinais, considerando que esses profissionais eram incapazes de avaliar os surdos com os métodos por eles utilizados, pois essas avaliações visavam uma terapêutica, que partia do pressuposto de que a surdez é uma síndrome ou deficiência.

Para Lane, essa visão da surdez impede entender o psiquismo da pessoa surda. Ele diz mesmo que essas avaliações não tinham a intenção de entender a subjetividade dos surdos. Comentando que os problemas trazidos pela “psicologia dos surdos” eram os mesmos apontados por pais e educadores, ou seja, queixas tais como: dificuldade de aceitar limites, lentidão na aprendizagem, problemas motores, etc., Lane (apud SOLÉ, 2005) acentua que mesmo diante dessas queixas mais gerais, os profissionais não se perguntavam o que acarretava esses sintomas, nem como os surdos se constituíam psiquicamente.

Todos esses questionamentos nos levam ao terceiro período da abordagem da psicologia em relação à surdez. Esse período se inicia na década de 70, a partir dos movimentos sociais que tentam fazer reconhecer as diferenças dos surdos. Segundo Sanches (apud FERNÁNDES, 2001), dentre esses movimentos sociais e políticos de reivindicação ao direito à diferença – seja ela racial, de classe, de gênero, de orientação sexual entre outras – surge a reivindicação dos surdos pelo direito ao uso dos gestos.

Essa retomada do uso das línguas de sinais toma dois caminhos: ou a proposta da educação bilíngue ou o uso do método da comunicação total. A diferença entre os dois métodos de ensino está no fato de a educação bilíngue levar em conta a cultura surda e as diferenças linguísticas, enquanto o método de comunicação total utiliza a língua de sinais apenas com o intuito de alfabetizar o surdo na língua oral.

Na Comunicação Total, os sinais são permitidos, pois são considerados como outra forma de se comunicar. Como o nome indica, a comunicação total é um método que utiliza várias formas de comunicação: falada, gestual, escrita, o recurso à arte, etc. Sanches (apud FERNÁNDES, 2001) condena esse método pelo fato de ele não considerar a identidade surda.

De qualquer forma, foi a retomada dos gestos na comunicação dos surdos – prática que se iniciou com a Comunicação Total – que permitiu a

transição do oralismo para o bilinguismo na educação dos surdos. Sanches (*apud* FERNÁNDES, 2001) diz que a comunicação foi “o cavalo de tróia dos gestos”.

A psicologia entra no campo do bilinguismo, em uma visão sócio-anropológica, como forma de defender a identidade surda, a cultura surda e a comunidade surda. Essa visão marca a diferença: trata-se de tentar entender o mundo dos surdos, sua cultura, o que vai, portanto, na contra-mão da abordagem que visa à adaptação do deficiente ao meio.

Pinto (*apud* DALCIN, 2009) considera que a visão sócio-anropológica busca a valorização da cultura e a exposição das diferenças culturais como forma de afirmação. É no reconhecimento das diferenças que são apoiados os direitos civis, linguísticos, étnicos, sociais, culturais, etc. Nesse sentido, Bueno (*apud* DALCIN, 2009) considera a surdez como uma característica de parte da população, com uma diferença linguística fundamental – a língua de sinais é outra língua – e com uma cultura própria.

Ao se inscrever nesse movimento, a psicologia assume outra posição. Não mais se dedica a avaliar ou enquadrar os surdos, mas sim a escutar um sujeito que é surdo, com suas particularidades e sua cultura. A psicologia passa a levar em conta a singularidade do sujeito que é surdo, sua cultura e língua.

Solé (2006) considera que a psicanálise entra neste contexto, pois ela não se atém à normatização e não visa à cura. A psicanálise não se enquadra na visão reabilitadora da surdez, mas se dedica à escuta das particularidades do sujeito.

Clotilde Leguil (2016) acentua, a partir de Lacan, que homem e mulher são significantes, e podemos dizer que “surdo” também o é. Leguil (2016) considera que a diferença entre os sexos em psicanálise não se relaciona a um determinismo anatômico, mas à lógica inconsciente, que diz da maneira como um sujeito é falado, é posto frente ao desejo do Outro. É uma questão de desejo, da forma como a linguagem toca um sujeito e da forma como esse sujeito lida com esses significantes vindos do campo do Outro. Não faz sentido pensarmos em uma lógica reabilitadora da surdez se consideramos a surdez como mais um significante para um sujeito.

Nesse sentido, a autora considera que, em Lacan, o ser não é escrito com maiúscula, não é um substantivo, mas um verbo: “eu sou/eu não sou”, escrito a partir do desejo do Outro: o que o Outro quer de mim? O que o

Outro quer que eu seja? Isso leva a esta questão: como pensar esse registro do ser frente ao desejo do Outro na questão da surdez?

Percebemos que, em muitos casos, o significativo “surdo” aparece como um sobrenome, seguindo outro nome. Não é incomum vermos muitas pessoas da comunidade surda, utilizarem em seus Nicks na internet seu nome seguido de Surdo, como se a palavra surdo fosse seu sobrenome. Talvez esse ponto ao mesmo tempo comum e particular, seja interessante de abordar. Quais seriam as implicações para um sujeito associar seu nome ao significativo “Surdo”? O nome próprio já aponta que não é o mesmo “surdo” de quem se fala, aponta para o caráter particular de cada um ao mesmo tempo em que faz um grupo, que faz uma comunidade, uma “família”.

A diferença parece estar no registro da língua. A língua de sinais é uma língua visual, tem efeitos no corpo. Será que os efeitos do olhar para alguém que utiliza a língua de sinais são diferentes dos efeitos da voz em relação à língua oral?

3. A SURDEZ E O INCONSCIENTE

Neste capítulo trabalharemos o conceito de inconsciente percorrendo alguns textos importantes de Freud e de Lacan.

Partiremos da concepção de Freud do inconsciente como uma camada de transcrição/tradução no aparelho psíquico, exposta na “Carta 52” (FREUD, 1996b) e na “Interpretação dos sonhos” (FREUD, 1996c) , até a denominação do inconsciente como instância psíquica em seu texto “O inconsciente” (FREUD, 2007). A seguir, retomaremos sua concepção do aparelho psíquico na segunda tópica, apresentada em “O eu e o isso” (FREUD, 1992i), marcando a importância do *Horkappe*, “placa auditiva” que permite a inscrição no inconsciente de restos de coisas ouvidas. Nossa hipótese é que essa placa é uma metáfora freudiana para descrever a inscrição dos significantes que advém do campo do Outro. Ela estaria mais associada ao campo do Outro do que ao aparelho psíquico propriamente dito.

Em Lacan, trabalharemos seu aforismo “O inconsciente é estruturado como uma linguagem” a partir de seu escrito “A instância da letra ou a razão desde Freud” (LACAN, 1998g).

3.1 A “Carta 52”

Na “Carta 52”¹⁸, Freud (1996b) trabalha tanto o momento de fundação do aparelho psíquico como explica o seu funcionamento, isto é, o mecanismo psíquico. Ele inicia esta carta afirmando que o mecanismo psíquico é gerado por uma estratificação sucessiva. Entendemos que tal estratificação se refere ao fato de o aparelho psíquico se dividir em camadas e sofrer retranscrições de tempos em tempos. Freud acentua que existem pelo menos três transcrições no aparelho psíquico, detendo-se em cada uma delas.

18 [1896]

Ainda nesta carta, Freud trabalha as diferentes inscrições na memória, mas é importante frisar que, ao longo de sua obra, ele diferenciou percepção de memória. Encontramos a primeira referência a essa posição nos “Estudos sobre a histeria”¹⁹, onde Breuer (1992) afirma que o aparelho de percepção não guarda as informações mnêmicas, uma vez que ele precisa se recompor a cada percepção que a ele chega para receber outras percepções. Assim, aparelho de percepção e de memória são distintos. Justificando sua afirmação, Breuer (1992) utiliza esta metáfora: “O espelho de um telescópio de reflexão não pode ser ao mesmo tempo placa fotográfica” (BREUER, 1992), p. 200).

No “Projeto de Psicologia”²⁰(1992a), Freud propõe a existência de dois tipos de sistemas de neurônios: o sistema ψ e o sistema Φ . O sistema ψ comporta os neurônios responsáveis pela memória; eles podem se alterar após a passagem da excitação. Já o sistema Φ se relaciona aos neurônios de percepção que não se alteram com a passagem da excitação, não guardando, portanto, marcas dessa passagem.

Na “Interpretação dos sonhos”²¹, Freud (1992i) descreve detalhadamente o aparelho psíquico, propondo a existência de dois sistemas: um sistema recebe os estímulos perceptivos, não possui memória e nada conserva destes. Ele o nomeia de sistema P, afirmando que “(...) os elementos P singulares se veriam intoleravelmente impedidos em sua função se contra cada percepção nova se fizesse valer um resto de enlace anterior” (FREUD²², 1992c, p. 532). Atrás deste sistema há um sistema de memória, que transpõe a excitação momentânea da percepção em traços permanentes. Ele comenta que apenas chegam ao aparelho psíquico traços daquilo que vem da percepção. “Das percepções que chegam a nós, em nosso aparelho psíquico resta um traço, que podemos chamar de ‘traço mnêmico’”. (FREUD, 1992c, p. 531). Atribui como função dos traços mnêmicos a memória.

Em “Além do princípio do prazer”²³, Freud (2006d) enlaça percepção e consciência. Diz que a consciência fornece percepções das excitações provenientes do exterior e sensações que provêm do interior do aparelho,

19 [1895]

20 [1895]

21 [1900]

22 [1900]

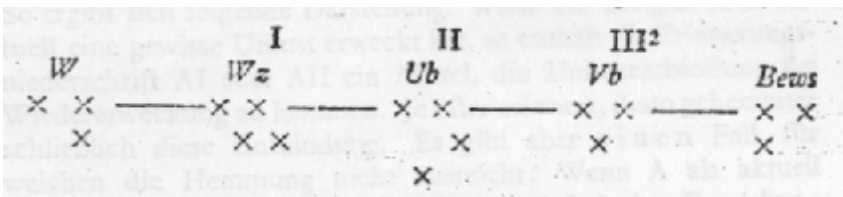
23 [1920]

localizando o sistema percepção-consciência na fronteira entre o exterior e o interior. Acentua que, no entanto, esse sistema não carrega como os outros sistemas do aparelho psíquico, os traços duradouros que fundamentam a memória. Esclarece que a percepção não carrega a memória porque esses traços sobrecarregariam e limitariam a capacidade do sistema de receber novas excitações. “Os dois processos – o de tornar-se consciente e o de deixar atrás de si um traço de memória – são inconciliáveis e não ocorrem simultaneamente em um mesmo sistema” (FREUD, 1920, p. 150). O processo de excitação passa pelo sistema percepção-consciência, mas não deixa neste sistema nenhum traço duradouro.

No texto de 1925, “Notas sobre o bloco mágico”, (1976f) Freud explica, através de uma metáfora, o funcionamento psíquico. Apresenta uma lousa mágica, na qual é possível escrever ilimitadamente em cima de um papel de celulose; quando este papel é levantado, a escrita se apaga. Mas o aparelho tem como sua base uma folha encerada, onde, por mais que se apague na celulose o que se escreveu, é possível ver que essa escrita deixou traços duradouros marcados na cera. Ele usa essa metáfora para esclarecer o funcionamento do aparelho psíquico. A excitação se escreve através da percepção, porém neste sistema nada se conserva, posto que a cada novo estímulo a percepção retorna ao seu estado anterior para receber uma nova excitação. Contudo, a passagem desse estímulo deixa marcas inscritas no sistema abaixo da percepção, ou seja, os traços mnêmicos. Na percepção o estímulo passa e a percepção, assim como na lousa mágica, apaga o estímulo anterior para possibilitar que a nova excitação se escreva.

Na “Carta 52”²⁴, Freud introduz o esquema do aparelho psíquico²⁵:

Imagem 4 – Esquema do aparelho psíquico



Fonte: FREUD, 1996a.

24 [1896]

25 Preferimos utilizar o esquema em alemão, mantendo os significantes de Freud.

Nesse esquema, lemos:

W – *Wahrnehmungen* – Percepção

Wz – *Wahrnehmungszeichen* – Signo de Percepção

Ub – *Unbewusstsein* – Inconsciência

Vb – *Vorbewusstsein* – Pré-consciência

Bews – *Bewusstsein* – Consciência

Freud localiza em *W* (*Wahrnehmungen* – Percepção) os neurônios provenientes da percepção, “que se enodam à consciência” (FREUD, 1996a, p. 275). Enfatiza que percepção e memória são registros diferentes: a percepção não conserva nenhum traço mnêmico do acontecido. Ele insiste que percepção e memória se excluem entre si” (FREUD, 1996a, p. 275). Esta posição é defendida também por Lacan em seu Seminário “A ética da psicanálise”: “Para que isso passe para a memória, é preciso que primeiro seja apagado na percepção, e reciprocamente” (LACAN, 1997, p. 31). Assim, onde há percepção não há memória, uma vez que, como já acentuamos, o aparelho da percepção retorna ao seu estado inicial após a passagem da excitação para receber novos estímulos. O estímulo passa pela percepção em direção ao próximo registro, *Wz* (*Wahrnehmungszeichen* – Signo de Percepção). Neste caminho, ao passar ao signo de percepção já não se trata mais de uma percepção; houve um apagamento neste primeiro tempo e um registro na memória. O signo de percepção é a primeira inscrição no aparelho psíquico. Onde há signo de percepção não se trata mais da percepção em si, mas de um resto, de algo daquilo que foi percebido e registrado.

É importante enfatizar que Freud fala de signo de percepção apenas neste texto. No aparelho psíquico apresentado no capítulo VII da “Interpretação dos sonhos”²⁶ (FREUD, 1996b) assim como em “Mais além do princípio do prazer”²⁷ e no texto “Notas sobre o bloco mágico”²⁸, esse termo não aparece, embora Freud ainda separe, na “Interpretação dos sonhos” diferentes registros mnêmicos. Ele diz que o primeiro registro carrega uma “fixação de associação por simultaneidade”, o que faz enlace com o termo signo de percepção, visto que coloca neste registro que os

26 [1900]

27 [1920]

28 [1925]

signos são “articulados segundo uma associação por simultaneidade”. Freud passa a utilizar *traço mnêmico* como registro no aparelho psíquico.

Este termo *Wahrnehmungszeichen*, signo de percepção, mostra sua importância por ser a primeira inscrição no aparelho psíquico. Entendemos primeira inscrição como aquela que funda o aparelho psíquico. Como salienta Heloisa Caldas, em seu livro “Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura” (CALDAS, 2007, p. 36), é importante destacar *Zeichen*, o signo como sinal que o termo *Wahrnehmungszeichen* comporta.

Freud diz que este registro é articulado por simultaneidade. Lacan (1998e), em seu Seminário “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, esclarece esse ponto: “Ele nos designa agora um tempo em que esses *Wahrnehmungszeichen* devem ser constituídos na simultaneidade. O que é isto senão a sincronia significante?” (LACAN²⁹, 1998e, p. 48). Como propõe Mirian Fernández (2009), em seu texto “Constituição do sujeito em Freud – tempo e escrita” estes signos de percepção apontam para a origem do significante.

Segundo a definição do dicionário Michaelis, *simultâneo* significa “aquilo que se diz, se faz ou acontece ao mesmo tempo que outra coisa à qual se faz referência”. A utilização do termo *simultaneidade* neste momento de uma primeira inscrição é importante, pois ele frisa que ao mesmo tempo em que um primeiro significante de origem é escrito no aparelho, há a possibilidade de que ocorra a escrita de vários outros traços. Um caminho é traçado com esse signo de percepção na origem.

Então esse registro, *Wz* (*Wahrnehmungszeichen* – Signo de Percepção), funda o aparelho psíquico para que possa haver outras inscrições que são tomadas, a partir de então, como traços mnêmicos. Essa primeira inscrição não é acessível à consciência; ela funda o que é da ordem do inconsciente. Trata-se de uma primeira inscrição que possibilita que outros traços possam vir a se inscrever.

Passamos ao terceiro registro, *Ub* (*Unbewusstsein* – Inconsciência). Nele, as inscrições são propostas como traços (*spuren*). Na “Interpretação dos sonhos”, Freud diz que “das percepções que chegam a nós, em nosso aparelho psíquico resta um traço que podemos chamar ‘traço mnêmico’” (FREUD, 1996b, p. 531). Em “Notas sobre o bloco mágico”, Freud

29 [1964]

(1976f) acentua que os traços localizados nos sistemas de memória são traços duradouros. Estes traços são, tal como os signos de percepção, inacessíveis à consciência e são ordenados segundo nexos causais. Esclarecendo isso, diz Lacan: “Freud indica bem que, para nós, ao nível da última camada do inconsciente (...) não poderia haver milagre. Isso, diz ele, tem que ter relações com a causalidade” (1964, p.49). Ele acentua que colocamos no núcleo do inconsciente a hiância causal.

Quanto ao termo *Spur*, traço, Vidal (2003, p. 44) esclarece que ele possui várias significações: sulco, rastro, pegada, vestígio e trilha. Podemos dizer que este termo indica que há uma trilha fundada no inconsciente. A partir do signo de percepção, restam traços escritos no inconsciente. “O inconsciente é um conceito fundado sobre o *Spur* que o instala” (VIDAL, 2003, p.45). Cada *Spur* carrega o signo proveniente da percepção e escreve, de um em um, de traço em traço, o inconsciente. É preciso uma trilha aberta pelo signo de percepção para que haja traço; ou seja, é preciso o rastro, o vestígio que o traço carrega para que algo se escreva.

O termo utilizado por Freud para inscrição é *Niederschrift*, composto por *Nieder* (abaixo) e *Schrift* (escrita). Lacan (1997), em seu Seminário “A ética da psicanálise”³⁰ diz que esse significante freudiano vai além de um lugar de uma cunhagem ou de uma impressão do que vem de fora – é um signo, sendo portanto da ordem de uma escrita. Então, no tempo do signo de percepção e naquele do traço mnêmico, a inscrição comporta uma escrita.

Apenas nestes dois tempos de inscrição: *Wz* (*Wahrnehmungszeichen* – Signo de Percepção) e *Spur* (traço), Freud (1996a) utiliza o termo *Niederschrift*. No quarto tempo, *Vb* (*Vorbewusstsein* – Pré-consciência), o termo utilizado é *Umschrift*, *retranscrição*. Segundo Heloisa Caldas (2007, p.36), o termo *Um* indica a existência de algo que se relaciona com a escrita; comporta a ideia de uma mudança, uma transformação, daí a tradução por retranscrição. É uma reprodução de algo já escrito. Aí se situa o nosso eu oficial e as representações-palavras. Na pré-consciência, “de efeito posterior (*nachträglich*) na ordem do tempo” (Freud, 1896, p.275), as percepções se enodam às representações-palavra e a memória se exclui

30 [1959]

novamente. A memória se relaciona ao registro mnêmico, portanto ao inconsciente, localizado em signo de percepção.

A pré-consciência é da ordem de uma retranscrição, onde se localizam as representações-palavra. Momento de um retorno enodado às percepções. As representações-palavras aparecem em um *a posteriori*, amarradas aos restos de coisas vistas e ouvidas vindos da percepção, levando em conta que foram necessários o registro inconsciente, a escrita dos signos de percepção e de traços para que pudesse haver um retorno à percepção, neste ponto do aparelho.

A importância deste texto é que ele acentua a escrita no aparelho psíquico, as inscrições nele marcadas. *Wahrnehmungszeichen* (Signo de Percepção) e Spur (traço) são então marcas mnêmicas da ordem do inconsciente e a representação-palavra é uma retranscrição. É preciso que haja a escrita de traços, possibilitada pelo caminho aberto através do signo de percepção, para que haja um retorno, a representação-palavra. O aparelho psíquico é a possibilidade de lidar com algo do campo do Outro, que se mostra neste retorno da representação-palavra à percepção.

3.2 A interpretação dos sonhos

Ao longo de sua formulação da teoria sobre a interpretação dos sonhos, Freud (1996b) pontua que o sonho é uma realização de desejo. Contudo, diante do relato de um sonho de outra pessoa feito por uma paciente, Freud se depara com algo inesperado: um sonho traumático no qual fica evidente que num sonho não se trata apenas da realização de um desejo, mas que ele é também uma forma de linguagem do inconsciente.

A citação abaixo, extraída do Seminário 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise (LACAN, 1998e), é utilizada por Lacan para marcar a dimensão do desejo e do significante.

- *Pai, não vês que estou queimando.* Esta frase, ela própria é uma tocha – ela sozinha põe fogo onde cai – e não vemos o que queima, pois a chama nos cega sobre o fato de que o fogo pega (...) no real (...) é oportunidade para nós de sublinhar o que Freud, quando fala do inconsciente, designa como o que o determina essencialmente – o *Vorstellungrepräsentanz*. O que quer dizer (...) o lugar-tenente da representação (...), o lugar do real, que vai do trauma à fantasia. (LACAN, 1998e, p. 61).

Esta citação se refere ao sonho que introduz o capítulo 7 da “Interpretação dos sonhos³¹”. Trata-se do capítulo ‘A psicologia dos processos oníricos’, em que Freud (1996b) trabalha a linguagem nos sonhos. Eis o relato desse sonho:

Um pai estivera de vigília à cabeceira do leito de seu filho enfermo por dias e noites a fio. Após a morte do menino, ele foi para o quarto contíguo para descansar, mas deixou a porta aberta, de maneira a poder enxergar de seu quarto o aposento em que jazia o corpo do filho, com velas altas a seu redor. Um velho fora encarregado de velá-lo e se sentou ao lado do corpo, murmurando preces. Após algumas horas de sono, o pai sonhou que seu filho estava de pé junto a sua cama, que o tomou pelo braço e lhe sussurrou em tom de censura: “Pai, não vês que estou queimando?”. Ele acordou, notou um clarão intenso no quarto contíguo, correu até lá e constatou que o velho vigia caíra no sono e que a mortalha e um dos braços do cadáver de seu amado filho tinham sido queimados por uma vela acesa que tombara sobre eles (FREUD, 1996b, p. 541).

Freud utiliza este sonho para mostrar que seu conteúdo deve ter sido sobredeterminado e que as palavras referidas à fala do menino possivelmente foram por ele proferidas em vida. Diz que elas “estavam ligadas a acontecimentos importantes no espírito do pai. (...) O sonho foi um processo dotado de sentido e passível de ser inserido na cadeia de experiências psíquicas do sonhador” (FREUD, 1996b, p. 542). Freud introduz esse sonho para desenvolver suas considerações a respeito dos processos oníricos.

Ele acentua que o que é lembrado de um sonho já foi “moldado pela infidelidade de nossa memória” (FREUD, 1996b, p. 544). O sujeito recorda fragmentos, sem ter certeza deles. Essa lembrança fragmentada pode ser também inexata e falseada. Não se sabe se o relato é fiel ao sonho ou se preenchemos o esquecido com material novo. Freud exemplifica:

elementos mais triviais de um sonho são indispensáveis a sua interpretação. (...) Ao interpretar sonhos, atribuímos idêntica importância a cada um dos matizes de expressão linguística em que eles nos foram apresentados. E mesmo quando o texto do sonho, tal como o tínhamos era sem sentido ou insuficiente – como se o esforço de fornecer dele um relato correto tivesse fracassado – levamos também essa falha em consideração (FREUD, 1996b, p. 545/ 546).

31 [1900]

A distorção que ocorre quando se tenta reproduzir os sonhos é o sinal de que há o processo chamado por Freud de elaboração secundária, na qual parte do sonho é distorcida pela ação da censura.

Porém, tal redação do sonho não é arbitrária, porque elas “estão associativamente ligadas ao material que substituem e servem para indicar-nos o caminho para esse material, que, por sua vez, pode ser substituto de alguma outra coisa” (FREUD, 1996b, p. 547).

Freud aponta que ao ouvir os sonhos de seus pacientes lhes pede para repeti-los, pois ao fazê-lo, estarão substituindo alguns fragmentos por outras palavras. Essa dúvida em relação ao que se diz é “uma indicação segura de estarmos lidando com um derivado mais ou menos direto de um dos pensamentos oníricos proscritos” (FREUD, 1996b, p. 548). Ou seja, a dúvida é um derivado e um instrumento da resistência psíquica. Freud afirma que “Tudo que interrompe o progresso do trabalho analítico é uma resistência” (FREUD, 1996b, p. 548).

O relato de um sonho é muito importante na experiência analítica, pois não se trata de lembrar do sonho em análise, mas sim de, através do seu relato, fazer emergir algo do inconsciente na cadeia associativa.

Freud (1996b) cita como exemplo o sonho de uma paciente no qual aparece o significante ‘canal’. Nada ocorreu a ela no momento do relato; porém, na sessão seguinte, lembrou-se de um chiste que ouvira: “*Du sublime au ridicule il n’y a qu’un pas*” (Do sublime ao ridículo há apenas um passo). O autor então respondeu: “sim, o Pas de Calais” – Do sublime ao ridículo há apenas um passo (Pas), o Canal (Pas) da Mancha. O autor queria dizer que achava a França sublime e a Inglaterra ridícula. Lembrando que “Pas de Calais” é o Canal da Mancha, o significante ‘canal’ que surge na associação referente ao sonho, reaparece nesse discurso.

Este exemplo ilustra o que Lacan mais tarde denominará de “primazia do significante”. ‘Canal’ aparece no sonho como um elemento isolado e sem sentido no contexto. O chiste citado posteriormente veio ressignificar o elemento que surgiu isolado, ‘canal’; durante a associação livre este significante ganha um sentido que não se refere ao significado da palavra. No sonho ele surge isolado; no chiste aparece com dois significados diferentes, pois se trata do significante enquanto tal que entra na cadeia em um momento posterior, trazendo efeito de sentido.

Lacan (1998e) acentua que “os sonhos não são mais esquecidos do que os outros atos mentais. (...) Os sonhos se comportariam como sintomas neuróticos” (FREUD, 1996b, p. 553). Portanto, os sonhos, os sintomas neuróticos, os atos falhos, os chistes e os esquecimentos são formações do inconsciente, que podem ultrapassar a barra da censura e emergir na consciência. Essas formações do inconsciente, em análise, quando partem do discurso do sujeito podem adquirir um sentido.

No processo analítico, torna-se possível ao sujeito ressignificar o que é da ordem de um “não-saber”, como no relato do sonho da paciente de Freud, ao citar o significante ‘canal’ que entrara na cadeia significante através do sonho.

Lacan (1998e) ainda acentua que não podemos interpretar todos os sonhos nem um mesmo sonho com a certeza de analisá-lo por completo. “É possível caminharmos um pouco: o bastante, pelo menos, para nos convenceremos de que o sonho é uma estrutura provida de sentido” (FREUD, 1996b, p. 556).

Mesmo no sonho mais minuciosamente interpretado, é frequente haver um trecho que tem de ser deixado na obscuridade; é que, durante o trabalho de interpretação, apercebemo-nos de que há nesse ponto um emaranhado de pensamentos oníricos que não se deixa desenredar e que, além disso, nada acrescenta a nosso conhecimento do conteúdo do sonho. Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido. Os pensamentos oníricos a que somos levados pela interpretação não podem, pela natureza das coisas, ter um fim definido; estão fadados a ramificar-se em todas as direções dentro da intrincada rede de nosso mundo do pensamento. É de algum ponto em que essa trama é particularmente fechada que brota o desejo do sonho, tal como um cogumelo de seu micélio (FREUD, 1996b, p. 557).

Ele acrescenta: “(...) o estado de sono possibilita a formação de sonhos porque reduz o poder da censura endopsíquica” (FREUD, 1996b, p. 557). Embora se observe uma diminuição da resistência quando o sujeito dorme, a censura não perde seu poder, pois alguns sonhos nem chegam a consciência, enquanto de outros apenas recordamos fragmentos, o que nos mostra que a resistência ainda está operando, mesmo que de maneira menos potente.

Os elementos de uma cadeia associativa estão interligados, mesmo em alguns momentos parecendo estar relacionados de maneira “superficial – por assonância, ambiguidade verbal, coincidência temporal sem relação de sentido ou por qualquer associação do tipo que permitimos, nos chistes ou nos trocadilhos” (FREUD, 1996b, p. 561). Há entre esses elementos um vínculo mais profundo, que é barrado pela censura. As associações superficiais surgem ali onde a censura opera nas associações profundas. Algo do inconsciente escapa de alguma forma da censura por outra via. “Uma vez que estamos cientes da ocorrência desses deslocamentos, não hesitamos, na interpretação dos sonhos, em confiar tanto nas associações superficiais quanto nas outras” (FREUD, 1996b, p. 562).

Assim, devemos levar em conta todo o tipo de associação, mesmo que esta pareça sem sentido. É mesmo disso que se trata: na associação livre o inconsciente se manifesta nos ditos do paciente, mesmo que tais associações sejam, como diz Freud, superficiais. Algo foi dito e aí o inconsciente se manifestou.

As formações do inconsciente – sejam elas sonhos, chistes ou atos falhos – surgem como um tropeço no discurso, como se algo da cadeia associativa claudicasse. Nos atos falhos, por exemplo, algo escapa, aparecendo no discurso sem fazer sentido, ali onde a censura falha. Freud acentua que nos sonhos a resistência se reduz. Mas no relato do sonho, o recalque volta a imperar e somente temos acesso a pequenos fragmentos. Na análise, partir do relato do sonhador é possível a realização do trabalho de ressignificação.

Assim, o inconsciente se manifesta sempre como o que vacila num corte do sujeito – donde ressurgem um achado que Freud assimila ao desejo – desejo que situaremos provisoriamente na metonímia desnudada do discurso em causa, em que o sujeito se saca em algum ponto inesperado (LACAN, 1998e, p. 32).

3.3 O inconsciente³²

A essência do processo de repressão³³ não está em pôr fim, em destruir a ideia que representa um instinto³⁴, mas em evitar que se torne consciente (FREUD, 1915/1996c, p. 171).

Freud (1996c) inicia este texto dizendo que tudo que é recalcado é inconsciente, mas o inconsciente não se limita ao recalcado. O inconsciente abrange as parapraxias, os sonhos, os sintomas e as lembranças latentes.

“(...) todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo, e que não sei como ligar ao resto de minha vida mental, devem se julgados como se pertencessem a outrem” (FREUD, 1996c, p. 175). O inconsciente apresentado neste texto torna evidente que há atos psíquicos que não são conscientes e que irrompem na consciência sem que o sujeito tenha autonomia sobre eles, tais como os sonhos, os lapsos de língua, os atos falhos, chistes e esquecimentos.

O Inconsciente abrange, por um lado, atos que são meramente latentes, temporariamente inconscientes, mas que em nenhum outro aspecto diferem dos atos conscientes e, por outro lado, abrange processos tais como os reprimidos, que, caso se tornassem conscientes, estariam propensos a sobressair num contraste mais grosseiro com o restante dos processos conscientes (FREUD, 1996c, p. 177).

O ato psíquico passa por duas fases. Na primeira, o ato pertence ao sistema inconsciente. Entre a primeira e a segunda fase, opera-se uma censura. Se o ato for rejeitado pela censura, ele é recalcado, e permanece no sistema inconsciente. Se passar no teste, pertencerá ao segundo sistema, o sistema consciente.

Quando um ato psíquico (...) é transposto do sistema Ics. para o sistema Cs.(Pcs.), deveremos nós supor que essa transição acarreta um registro novo, por assim dizer, um segundo registro – da ideia em questão, que, assim, pode ser também situada numa nova localidade

32 [1915]

33 A presente tradução da editora Imago (1996) utiliza o termo repressão como tradução do termo em alemão Verdrängung. Porém, a leitura francesa dos textos freudianos nos permite utilizar a tradução de recalque para este termo. Nesse trabalho usaremos o termo recalque.

34 O termo Trieb usado por Freud é traduzido em francês por pulsión. Utilizaremos nesse trabalho o termo pulsão.

psíquica, paralelamente à qual o registro inconsciente original continua a existir? (FREUD, 1996c, p.178/ 179)

Essa hipótese topográfica é colocada como a mais conveniente: uma ideia ao passar pela censura não perde seu registro primeiro.³⁵

Freud (1996c) nos diz ainda que as pulsões nunca se tornam conscientes; o que se tornam conscientes são as ideias que as representam. Sobre os afetos, ele afirma que não existem afetos inconscientes; as representações que se ligam ao afeto é que sofrem recalque. O recalque separa a representação do afeto e este pode ter três destinos: ou permanece como é, ou é transformado em outro afeto, quer dizer, é deslocado, ou sua representação é suprimida, verdadeiro objetivo do recalque. Esse afeto sem representação que fica à deriva no aparelho psíquico aparece sob a forma de angústia. Não há afetos inconscientes porque estes são processos de descarga que são percebidos como sentimentos, enquanto as representações são cargas de investimento (catexias), traços de memória.

“O recalque constitui essencialmente um processo que afeta as ideias na fronteira entre os sistemas Ics.e Pcs. (Cs.)” (FREUD, 1996c, p. 185). Neste ponto do texto, Freud (nos expõe) diz que a transição do sistema Ics. para o sistema seguinte se processa por uma modificação em seu estado. Levanta a hipótese de que o recalque implica numa retirada da carga de investimento (pré-consciente) que estava contida na representação, o que resulta em três destinos: esvaziamento da representação; a ideia mantém a carga de investimento que possuía, ou há uma substituição do investimento pré-consciente por um inconsciente. Neste caso, a hipótese funcional na qual a mudança de um estado da representação envolve o mesmo material e ocorre na mesma localidade, anula a hipótese topográfica, exposta parágrafos atrás.

Freud destaca também algumas características do sistema inconsciente. Diz que “o núcleo do Ics é composto de representantes pulsionais (...) ou seja, de impulsos de desejo” (FREUD, 2007a, p. 37).³⁶ Mesmo que hajam dois representantes pulsionais que pareçam ser inconciliáveis, ambos, mutuamente comparecem e “formam um objetivo intermediário,

35 Essa colocação será mais tarde questionada por Freud no mesmo texto.

36 Utilizamos neste trabalho duas traduções deste texto de 1915. Nesta tradução de 2007, apresentada pela Imago, os termos são traduzidos direto do alemão, sem ambiguidades como as que se apresentaram nas notas anteriores. (Ver notas 1 e 2).

um acordo de compromisso” (FREUD, 2007a, p. 37). Acentua que não há lugar para a negação no inconsciente. “Também a negação somente entrará em cena em um nível superior, tendo então a função de substituta do recalque” (FREUD, 2007a, p. 37).

No inconsciente, há uma mobilidade maior das cargas de investimento do que no pré-consciente. Pelo processo de deslocamento, uma ideia ou representação pode passar seu investimento para outra ideia. Pela condensação, a representação pode apropriar-se da carga de investimento de várias outras representações. Esses processos caracterizam o processo psíquico primário. Já no pré-consciente, predomina o processo secundário. Observa-se também que se o processo primário opera sobre o pré-consciente terá efeito cômico e provocará riso, tal como o chiste que abordaremos mais tarde. Trata-se dos efeitos de linguagem, ou seja, efeitos decorrentes da condensação e do deslocamento, chamados por Lacan de metáfora e de metonímia.

Ele acentua que os processos do sistema Ics. são atemporais, não têm qualquer referência ao tempo, pois a temporalidade se vincula ao sistema consciente. Esses processos estão sujeitos ao princípio de prazer.

Resumamos então o que dissemos até aqui sobre o Ics: ausência de contradição, processo primário (mobilidade das cargas de investimento), atemporalidade e substituição da realidade externa pela realidade psíquica. Essas são as características que podemos esperar encontrar em processos pertencentes ao sistema Ics (FREUD, 2007a, p. 38).

Quanto aos processos do sistema pré-consciente, estes agem “inibindo a tendência de descarga inerente às ideias” (FREUD, 2007a, p. 38). Quando um processo transita de uma ideia para outra, a primeira conserva parte da carga e apenas uma pequena parcela do investimento sofre deslocamento para a segunda.

Portanto, no Pcs, deslocamentos e condensações, tais como ocorrem no processo primário, estão fora de questão ou são extremamente limitados. Essa circunstância levou J. Breuer a supor que na vida psíquica haveria dois diferentes estados de energia das cargas de investimento: um de atamento e fixação tônica e outro de mobilidade livre, que visa à remoção e ao escoamento das cargas (FREUD, 2007a, p. 39).

Destacamos ainda algumas considerações a respeito do pré-consciente expostas por Freud: “viabilizar o trânsito entre os conteúdos das ideias, de

modo que elas possam comunicar-se e influenciar-se mutuamente; inserir uma ordem temporal nos conteúdos ideacionais, introduzir uma ou várias censuras” (FREUD, 2007a, p. 39). O princípio da realidade é de seu domínio. A lembrança consciente também depende deste sistema, devendo ser distinguida dos traços de memória “nos quais se fixam as experiências do Ics” (FREUD, 1996c, p.193).

Sobre a comunicação entre os sistemas, Freud diz:

Seria um equívoco imaginar que o Ics permanece inativo enquanto o trabalho psíquico todo seria realizado pelo Pcs, isto é, que o Ics seja algo já descartado, um órgão rudimentar, um mero resíduo que restou do processo de desenvolvimento. Também seria errôneo supor que o trânsito entre os dois sistemas se limite ao ato do recalque, pelo qual o Pcs lograria jogar no abismo do Ics tudo aquilo que lhe parece incômodo. Pelo contrário, o Ics tem muita vitalidade, é capaz de evolução e mantém uma série de outras relações com o Pcs, entre elas a de cooperação. Podemos dizer, em síntese, que o Ics continua a atuar através de ramificações, os assim chamados derivados, e mais: que ele é suscetível aos efeitos produzidos pela vida, e capaz tanto de influenciar constantemente o Pcs como de ser influenciado por este (FREUD, 2007a, p. 40).

“Entre os derivados das moções pulsionais que descrevemos” (FREUD, 2007a, p. 40), alguns reservam características mutuamente opostas. São organizados, coerentes e sem contradições, influenciados pelo sistema consciente. Por outro lado, “são inconscientes e incapazes de se tornarem conscientes. Portanto, qualitativamente, eles pertencem ao sistema Pcs, mas efetivamente pertencem aos Ics. Sua origem é que define seu destino” (FREUD, 2007a, p. 40).

Essa é a natureza das fantasias de pessoas normais, bem como de neuróticas, fantasias que reconhecemos como sendo etapas preliminares da formação tanto dos sonhos como dos sintomas e que, apesar de seu alto grau de organização, permanecem reprimidas, não podendo, portanto, tornar-se conscientes (FREUD, 1996c, p. 196).

“As formações substitutivas também são derivados altamente organizados do Ics” (FREUD, 1996c, p. 196). Essas conseguem irromper na consciência caso se unam a um contra-investimento de carga pré-consciente.

A censura opera entre inconsciente e pré-consciente, mas também entre pré-consciente e consciente. Cada progresso para um nível mais

próximo da consciência corresponde a uma nova censura. Não há renovação constante dos registros.

Nem tudo que é do sistema consciente (pré-consciente/consciente) se torna consciente. Alguns processos permanecem no pré-consciente, recalcados, e alguns dos impulsos que dominam nosso eu, que apresentam o mais forte contraste com o recalcado, também permanecem alheios à consciência.

Porém, a censura mais rígida encontra-se do inconsciente para o pré-consciente, pois somente os derivados do inconsciente ultrapassam-na, às vezes permanecendo somente aí sem alcançarem a consciência, pela atuação da segunda censura que opera do pré-consciente para o consciente. A primeira censura funciona contra o inconsciente e a segunda contra os derivados pré-conscientes. O que tem possibilidade de chegar à consciência são esses derivados pré-conscientes, quando sofrem um superinvestimento.

“Os conteúdos do sistema Pcs (ou Cs) derivam, em parte, da vida pulsional (pela mediação do Ics) e em parte, dos influxos da percepção” (FREUD, 2007a, p. 43). As ideias conscientes diferem das ideias inconscientes, não por serem diferentes registros de um mesmo conteúdo. Elas

tampouco são diferentes estados funcionais de investimentos de carga aplicados ao mesmo local. Uma representação consciente abrange a representação-de-coisa acrescida de representação-de-palavra correspondente, ao passo que a representação inconsciente é somente a representação-de-coisa (FREUD, 2007a, p. 49).

O inconsciente contém as cargas de investimento da coisa dos objetos, os primeiros investimentos objetais. O sistema pré-consciente atua quando essa representação-de-coisa é superinvestida através da ligação com as representações-de-palavras que lhe correspondem. Esse superinvestimento de carga é o que permite uma organização psíquica mais elevada passando do processo primário correspondente ao sistema inconsciente para o processo secundário, que se relaciona ao sistema pré-consciente. O recalque nega a tradução em palavras à representação rejeitada, tradução esta que permanece ligada ao objeto. Uma representação que não seja traduzida em palavras nem seja superinvestida, permanece no inconsciente, barrada pelo recalque.

3.4 O Eu e o Isso

Esse texto foi um marco na teoria freudiana, sendo chamado de a “segunda tópica” na qual são desenvolvidos três termos: Eu, Isso e Supereu como nova apresentação do aparelho psíquico, mas sem ignorar os termos já propostos na primeira tópica: inconsciente, pré-consciente e consciente.

Um pressuposto fundamental da psicanálise é a diferenciação, na esfera do psíquico, entre o que é consciente e inconsciente. Somente a partir desta distinção, torna-se possível compreender e integrar à ciência os frequentes e relevantes processos patológicos da vida psíquica. Dizendo de outro modo: da perspectiva psicanalítica não há como considerar que a essência do psíquico esteja situada na consciência. Pelo contrário, é preciso considerar a consciência como sendo apenas uma das qualidades do psíquico e lembrar que diversas outras qualidades podem, ou não, somar-se a ela (FREUD, 2007, p. 29).

Estar consciente refere-se a uma percepção imediata e segura, mas uma ideia não permanece continuamente consciente. O estado de consciência tem como característica ser breve e passageiro; portanto, uma ideia que agora é consciente pode não ser mais consciente no momento seguinte, e voltar a sê-lo logo depois. Nestes intervalos, a ideia estava em estado latente, o que quer dizer que a qualquer momento poderia tornar-se consciente.

Essas ideias que estão no inconsciente não podem se tornar conscientes porque há uma força se opondo a isso, força que Freud nomeia de recalque. “Foi a partir da teoria do recalque que a psicanálise chegou ao seu conceito de inconsciente” (FREUD, 2007, p. 29). O inconsciente se apresenta de duas formas: o latente capaz de se tornar consciente, que chamamos pré-consciente; e o recalcado que dinamicamente está inconsciente. Dessa forma temos: consciente, pré-consciente e inconsciente, três termos cujo sentido “não é meramente descritivo” (FREUD, 2007, p. 30).

Do ponto de vista prático essas distinções são insuficientes. Pensemos em uma organização coesa de processos psíquicos, denominada *Eu*. Vejamos o que Freud nos diz sobre o Eu:

Desse Eu, diremos que há uma consciência atada a ele, e mais, que é o Eu que controla os acessos à motilidade motora, isto é, o escoamento em direção ao mundo externo das excitações internamente acumuladas. O Eu seria, então, aquela instância psíquica que supervisiona

todos os processos parciais que ocorrem na pessoa. É a instância que à noite vai dormir, embora, mesmo dormindo, ainda detenha o controle da censura onírica. É também desse Eu que procedem os recalques. Por meio deles, o Eu faz com que determinadas tendências psíquicas sejam excluídas, não só da consciência, mas também impedidas de se imporem ou agirem por outros meios. Ora, exatamente aquilo que o recalque põe de lado que o Eu terá de se confrontar durante a análise (FREUD, 2007, p. 31).

No prólogo do texto O inconsciente Freud já coloca que o recalcado é uma parte do inconsciente, sistematizando tal postulado no artigo O Eu e o Isso³⁷. Há a necessidade de retomar o conceito de inconsciente porque Freud se depara com as resistências ao tratamento na clínica. “*A resistência é a manifestação clínica do recalcado. É uma formulação do Eu*” (BALBI, 2008)

A resistência que ocorre na análise é proveniente do Eu, embora o sujeito nada saiba dessa resistência. A resistência no Eu se comporta como o recalcado. “Acabamos por encontrar no próprio Eu algo que é também é inconsciente” (FREUD, 2007, p. 31).

A neurose não é mais considerada por Freud como derivada de um conflito entre consciente e inconsciente. A oposição anterior é substituída por “um conflito entre um Eu coeso e um recalcado que dele se cindiu” (FREUD, 2007, p. 31).

Cabe reconhecermos que o Ics não mais coincide com o recalcado e embora siga sendo correto dizer que todo recalcado é Ics, nem todo Ics é recalcado. Percebemos agora que uma parte do Eu... pode ser Ics e certamente é Ics. E esse Ics do Eu não é latente no sentido em que o Pcs o é (FREUD, 2007, p. 32).

Freud pergunta: “O que significa tornar algo consciente?” (2007, p. 32), e responde: “a consciência seria a própria superfície do aparelho psíquico” (FREUD, 2007, p. 32) Também essa *superfície* é o que comporta as percepções, “tanto as que provêm de fora, como as que provêm de dentro e que chamamos de sensações e sentimentos” (FREUD, 2007, p. 33).

Sobre os pensamentos, Freud diz que após terem se utilizado de deslocamentos, tanto podem avançar em direção à ação e chegar à consciência, quanto a consciência pode ir em direção aos pensamentos. E

37 [1923]

que isso pode ocorrer se pensarmos para além de uma dimensão tópica do aparelho psíquico.

Freud pergunta: “Como algo se torna pré-consciente?” (FREUD, 2007, p. 33), e responde: “Por meio da sua conexão com as representações-de-palavra correspondentes” (FREUD, 2007, p. 33). Em O inconsciente, Freud havia dito que a representação consciente é dividida em representação-de-palavra e representação-de-coisa. Ambas não são registros diferentes do mesmo conteúdo, nem mesmo um funcionamento com investimento diferente.

A representação-de-coisa é da ordem do inconsciente e a representação-de-palavra é o que passa para o consciente, ou seja, o que Lacan chamará de significante. O recalque nega a tradução em palavras, pois se a representação-de-coisa não for investida permanece inconsciente.

Freud diz que as representações-de-palavra são restos de lembranças provenientes das percepções e que elas podem, tal como outros restos de lembranças, voltar a se tornarem conscientes. “Somente pode se tornar consciente aquilo que já foi uma percepção Cs.” (FREUD, 2007, p. 33).

Ele chama nossa atenção:

Contudo, lembremos que os restos-de-palavra provêm basicamente das percepções acústicas, o que já implica uma certa origem sensorial do sistema P-Cs. Quanto aos componentes visuais da representação-de-palavra, na medida em que são secundários e adquiridos através de leitura, podemos neste momento desconsiderá-los. O mesmo vale para as imagens motoras da palavra que desempenham somente o papel de sinais auxiliares – exceção feita ao caso dos surdos-mudos. Assim, podemos dizer que, na verdade, a palavra é essencialmente o resto-de-recordação da palavra ouvida.” (FREUD, 2007, p. 34).

Já há em Freud que a *exceção feita ao caso dos surdos-mudos* marca o que é da ordem da linguagem. Os restos de lembranças daquilo que é capturado pelo olhar são de grande importância, pois os processos do pensar se tornam conscientes através de um retorno aos “restos visuais” (FREUD, 2007, p. 34).

Aprendemos, então, que em geral, somente o material concreto do pensamento torna-se consciente (...). Logo, o pensar por imagens é somente um tornar-se consciente bastante imperfeito e está de alguma maneira, mais próximo dos processos inconscientes do que o pensar

em palavras, sendo, sem dúvida, onto e filogeneticamente o mais antigo deles (FREUD, 2007, p.34).

As representações-de-palavras associam-se às representações-de-coisas no Pcs, forma de emergência do que é da ordem do inconsciente. As representações-de-coisas estão ligadas aos restos de coisas (*Dingen*) apreendidas pela visão. Freud diz que “o pensar por imagens é mais próximo dos processos inconscientes” (FREUD, 2007, p. 34) por estar diretamente relacionado aos restos de coisas vistas.

Freud coloca esta questão: como algo recalcado pode se transformar em algo (pré)-consciente? “A resposta é: através do trabalho analítico, o qual é capaz de estabelecer outros elementos Pcs intermediários. Em nosso modelo, tanto a consciência pode permanecer em seu lugar como também o Ics não precisa se elevar até o Cs” (FREUD, 2007, p. 30).

Na experiência analítica não se trata então de trazer o conteúdo inconsciente à consciência, mas de saber que um implica no outro. Para que haja discurso é necessário o inconsciente e um não dito, anterior ao dizer. O que é dito numa análise é uma enunciação que comporta um enunciado inconsciente.

Lacan se utiliza do conceito de significante para dizer que uma mesma palavra pode ter vários significados. No decorrer de uma análise, durante a associação livre é possível estabelecer outros elementos pré-consciente intermediários a partir de um mesmo significante, podendo surgir daí inúmeras cadeias de significado.

3.5 *Horkappe* – Outra escrita da constituição do sujeito

“Que quer dizer algo se fazer consciente?” (FREUD³⁸, 1992i, p. 21) – esta é a pergunta com a qual Freud inicia o segundo capítulo do texto “O Eu e o Isso”³⁹, onde traz o inconsciente atrelado não somente ao isso, mas também ao eu. Freud utiliza inúmeras vezes neste texto o termo *superficie*. A partir da “Carta 52”⁴⁰, Freud descreve o aparelho psíquico como uma única superfície. Ao apresentar o retorno da consciência à percepção, o sistema *P-Cs* (Percepção-Consciência), ele mostra que todos os tempos

38 [1923]

39 [1923]

40 [1896]

de escrita do aparelho estão na mesma superfície: não há dentro e fora, afastando a ideia de que a consciência estivesse na superfície e o inconsciente estivesse mais profundo. A consciência, ao se enodar à percepção, aponta para uma escrita Moëbiana. É preciso ter havido inscrições, ou seja, os signos de percepção e os traços mnêmicos, para que haja um enlace em um tempo posterior, da consciência à percepção, em uma mesma superfície. Ele responde à pergunta de como tornar algo consciente, dizendo que a consciência é a superfície do aparelho psíquico.

Mais adiante nesse texto, Freud passa a atribuir o termo *superfície* não apenas à consciência, mas ao sistema *P-Cs*, Percepção-Consciência. Essa superfície, Percepção-Consciência, em matéria de função e de dissecação anatômica do aparelho psíquico é o primeiro sistema do aparelho. Isso me pareceu semelhante à posição que ele assume em 1896, quando propõe que as percepções do mundo exterior, os restos de coisas vistas e ouvidas, se enodam à consciência em uma retroação.

Freud retoma a pergunta inicial de como algo pode se fazer consciente, para dizer que na verdade a pergunta seria: como pode algo se fazer pré-consciente? Ele responde: “por conexão com as correspondentes representações-palavras” (1992i, p. 22). Esclarecendo sua resposta, diz: “as representações-palavras são restos mnêmicos, que uma vez foram percepções e, como todos os restos mnêmicos, podem devir de novo conscientes” (FREUD, 1992i, p. 22).

No sistema Percepção-Consciência se enlaçam restos mnêmicos e representações-palavras. “Seus investimentos facilmente podem transmitir-se a diante, vindo desde dentro, aos elementos deste último sistema” (FREUD, 1992i, p. 22). Os investimentos dos restos mnêmicos, vindos da percepção, podem se transmitir aos elementos da consciência. Mas isso não ocorre em um movimento linear, mas em uma volta dos elementos da consciência a uma marca a partir da percepção, conforme explicado na “Carta 52 (1996a)”⁴¹.

Quanto aos restos de palavras, Freud diz que eles provêm de percepções acústicas. A palavra é resto de palavra ouvida. Quando Freud se refere aos restos de palavras ouvidas entendemos esses restos de palavras

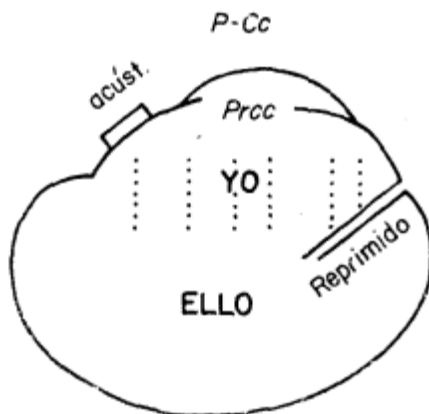
41 [1896]

ouvidas como restos de palavras vocalizadas, que implicam na entrada do sujeito na linguagem, através do campo do Outro.

É necessário que o sujeito escute a vocalização do Outro, o que não necessariamente significa dizer que as palavras são ouvidas, pois a vocalização carrega as modulações e entonações da voz na emissão das palavras. O que se escuta é a vocalização.

Freud então introduz o eu nesse “sistema-superfície” (1923, p.25) percepção-consciência. O eu não se envolve ao isso por completo, mas somente na extensão em que esse sistema forma sua superfície. O eu e o isso não estão separados tangencialmente, mas confluem em parte. Freud diz que o eu carrega um *Hörkappe*, uma placa auditiva, um receptor acústico, que se assenta transversalmente ao eu.

Imagem 5 – *Hörkappe*



Fonte: Freud, 1992i, p. 26

Essa placa auditiva é uma espécie de receptor por onde passam os restos de palavras vocalizadas, que são inscritas como traços mnêmicos. Freud localiza o *Hörkappe* no eu. Mais adiante nesse texto, diz que o corpo se localiza no eu. “O eu é sobretudo uma essência-corpo” (FREUD, 1923, p. 27). E enoda ao corpo as percepções: “o corpo próprio e sobretudo sua superfície é um lugar de onde podem partir simultaneamente percepções internas e externas” (FREUD, 1923, p. 27). Então algo passa pelo corpo, apontando assim para a dimensão pulsional.

A importância dada por Freud ao resto de palavra como resto de palavra ouvida (vocalizada) comporta um corpo, que é marcado por significantes que vem do Outro, marcado pela linguagem. Não se trata efetivamente de um ouvido, de um aparelho auditivo, de se ouvir o que o outro diz no sentido do som. Trata-se de uma escuta em um corpo que é marcado por significantes. A escuta da palavra vocalizada é uma escuta que comporta uma marca do Outro.

É necessário que o sujeito escute a palavra vocalizada, que ele tome os traços do Outro para si, traços esses que retornam sobre o sujeito sob a forma de significantes. Para usar o termo de Freud em 1896, *Wahrnehmungszeichen*, signo de percepção, primeira escrita de algo do campo do Outro que se inscreve no corpo. Primeira escrita necessária para que haja a inscrição de um rastro, de um vestígio, de um traço que, em um retorno da consciência à percepção, aparece retranscrito nas representações-palavras. Finalizamos aqui nossa pesquisa sobre os dois tempos diferentes da obra de Freud nos quais aparecem a escrita da linguagem no aparelho psíquico e suas marcas num sujeito.

3.6 O inconsciente é estruturado como uma linguagem

Passemos então à premissa que dá título a este capítulo: “O inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Tal afirmação implica em alguns conceitos trabalhados no texto “A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud”, de Lacan (1998g), publicado nos Escritos, tais como: significante e significado como se apresentam no discurso, a metáfora e a metonímia. Lacan parte aqui do signo linguístico de Ferdinand de Saussure para subvertê-lo, acentuando assim que o campo da psicanálise não é o campo da linguística.

O título deste texto já é em si enigmático. Tomando a primeira parte deste título “A instância da letra...”, nos perguntamos sobre o que Lacan quis acentuar ao usar o termo *instância*. De acordo com Jean-Luc Nancy (1991), *instância* apresenta inúmeros sentidos, dentre os quais, *autoridade*, uma vez que *instance*, em francês, pode estar ligada “a ter o poder de decisão”, mas também apresenta o sentido de *insistência*, pois “insistir é fazer instância, perseverar em pedir (...). A insistência (...) é o conceito pelo qual é marcada a especificidade da cadeia significante” (NANCY ;

LABARTHE, 1991, p. 32), especificidade ligada à repetição. Algo que não se inscreve na cadeia repete, insiste, e volta a se repetir. É dessa insistência que se trata em “A instância da letra”. Na cadeia significativa, há a repetição de algo sem significação, que busca de alguma forma fazer sentido.

A segunda parte do título, “(...) ou a razão desde Freud” marca uma ruptura. Desde Freud, “a razão é a letra e aquilo que passa, a partir de então, no e pelo inconsciente.” (NANCY ; LABARTHE, 1991, p. 33) O inconsciente é marcado por uma ruptura, a letra, e o discurso surge como algo do inconsciente.

A princípio, essencialmente, a letra designa a estrutura da linguagem na medida em que o sujeito nela está implicado. Esta implicação não é somente inicial, mas é a fundadora de toda a lógica que vai estabelecer-se. Dizer que a letra é aquilo que implica o sujeito é, antes mesmo de “tomar-se a letra ao pé da letra” (LACAN, 1998g, p. 495) tomar o sujeito na letra, o que aparecerá bem depressa, como se suspeita, como uma maneira de tomar o sujeito ao pé da letra (NANCY ; LABARTHE, 1991, p. 35).

Sobre o conceito de letra, Nancy e LaBarthe (1991, p. 35) dizem: “a letra designa a estrutura da linguagem na medida em que o sujeito está nela implicado”. Segundo Lacan, “designamos por letra este suporte material que o discurso concreto toma emprestado da linguagem” (LACAN, 1998g, p. 498). Ou seja, o sujeito, em seu discurso, toma emprestado a estrutura enquanto material da linguagem, enquanto letra, ao mesmo tempo que só se utiliza dela por estar implicado na linguagem, banhado por uma linguagem que pré-existe a ele. “A linguagem pré-existe à entrada que cada um faz ali num momento de seu desenvolvimento mental” (LACAN, 1998g, p.498). Em determinado momento de seu desenvolvimento, o sujeito ascende à linguagem, a uma linguagem que o transcende, ou seja, já existente antes de sua vinda ao mundo.

Quando Lacan (nos) diz que “essa definição simples supõe que a linguagem não se confunda com as diversas funções somáticas e psíquicas que a desservem no sujeito falante” (LACAN, 1998g, p. 498), entendemos que o inconsciente não é o lugar das pulsões, mas deve ser pensado enquanto letra. “Letra é matéria e não substância” (NANCY ; LABARTHE, 1991, p. 38). Essa letra compromete a pré-inscrição do sujeito no discurso, através de seu nome próprio.

Também o sujeito, se pode parecer servo da linguagem, o é ainda mais de um discurso em cujo movimento universal seu lugar já está inscrito em seu nascimento, nem que seja sob a forma de seu nome próprio (LACAN, 1998g, p. 498).

O sujeito é sempre um sujeito do discurso, inserido numa linguagem. Esta inserção na linguagem e seu funcionamento se dá através do Outro. “O sujeito será, pois, instalado pelo Outro no seio da linguagem como “convenção significante”, cujas regras determinarão o lugar do próprio sujeito e garantirão (...) a verdade de sua palavra” (NANCY ; LABARTHE, 1991, p. 39).

“(...) Vamos fiar-nos apenas nas premissas que viram seu valor confirmado pelo fato de a linguagem ter efetivamente conquistado, na experiência, seu status de objeto científico” (LACAN, 1998g, p. 499). Lacan concede estatuto de ciência à lingüística, para introduzir o signo Saussureano com valor de algoritmo e já subvertido:

Imagem 6 – Signo Lacaniano

S

s

Fonte: Lacan, 1998g, p.499

Lacan lê este signo, como: “significante sobre significado, correspondendo o ‘sobre’ à barra que separa as duas etapas” (LACAN, 1998g, p. 500).

Acentuemos as diferenças neste algoritmo apresentado por Lacan em relação ao signo de Saussure. Quando Lacan marca a barra que os separa e diferencia assim Significante (maiúsculo) sobre significado (minúsculo), desaparece o paralelismo entre os dois termos. Lacan propõe Significante e significado como duas etapas do algoritmo e não como duas faces do signo, tal como o faz Saussure. Percebemos a ênfase posta por Lacan sobre a barra do algoritmo. “A temática dessa ciência, por conseguinte, está efetivamente presa à posição primordial do significante e do significado, como ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação” (LACAN, 1998g, p. 500). Entendemos que não se trata mais do signo de Saussure.

Lacan coloca o significante nesta posição diferenciada e com uma barra entre ele e o significado para nos mostrar que o significante remete sempre a outro significante em uma cadeia significativa. “Por essa via, as coisas não podem fazer mais do que demonstrar que nenhuma significação se sustenta a não ser pela remissão a uma outra significação” (LACAN, 1998g, p. 501). Desse modo, o que é da ordem de um significado apresenta-se de forma apagada. Na cadeia significativa percebemos o efeito de significação pelas palavras associadas uma após a outra, e não pelo significado que elas apresentam. Já não se trata mais de linguística, mas de psicanálise.

Lacan introduz o esquema de Saussure invertido:

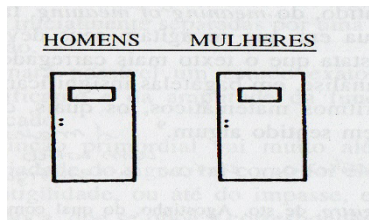
Imagem 7 – Explicação do esquema de Saussure invertido



Fonte: Lacan, 1998g, p.502

Percebemos que já adequa o esquema ao seu algoritmo, pois em Saussure a coisa se situa em cima e a palavra embaixo. Em seguida, ele introduz outro exemplo:

Imagem 8 – Explicação do esquema de Saussure invertido 2



Fonte: Lacan, 1998g, p.502

Decompondo o esquema, percebemos que dois termos se inscrevem acima da barra, no lugar do significante. Trata-se do “primeiro momento da operação: a duplicação do significante ou, mais exatamente, a introdução de uma dualidade no significante, isto é, de uma diferença” (NANCY; LABARTHE, 1991, p. 49). No lugar do que seria o significado apresentam-se, não as figuras que representariam homens e damas, mas a figura de duas portas. Esse esquema como um todo nos faz lembrar a fachada de um toailete público. “A passagem do significante nesta simbolização, o equivalente, portanto, ao processo por onde é gerada a significação é dada como uma “precipitação de sentido” (NANCY; LABARTHE, 1991, p. 49).

Uma coisa é certa: é que esse acesso, pelo menos, não deve comportar nenhuma significação, se o algoritmo, S/s com sua barra, lhe convém. Pois o algoritmo, na medida em que ele mesmo é apenas pura função do significante, só pode revelar uma estrutura de significante nesta transferência (LACAN, 1998g, p. 504).

O significante funciona como algoritmo, ou seja, por si só não tem sentido algum. A possibilidade de sentido vem na cadeia, na associação de significantes.

A estrutura do significante está, como se diz comumente da linguagem, em ele ser articulado.

Isso quer dizer que suas unidades (...) estão submetidas à dupla condição de se reduzirem a elementos diferenciais últimos e de os comporem segundo as leis de uma ordem fechada.

Esses elementos (...) são os fonemas, onde não se deve buscar nenhuma constância fonética na variabilidade modulatória em que se aplica o termo, e sim o sistema sincrônico dos pareamentos diferenciais necessários ao discernimento dos vocábulos numa dada língua (...). Presentificam validamente aquilo que chamamos de letra, ou seja, a estrutura essencialmente localizada do significante.

Com a segunda propriedade do significante, de se compor segundo as leis de uma ordem fechada, afirma-se a necessidade do substrato topológico do qual a expressão “cadeia significante” (...) fornece uma aproximação: anéis cujo colar se fecha no anel de um outro colar feito de anéis (LACAN, 1998g, p.504/ 505).

Nesta passagem, Lacan expõe diversos pontos importantes sobre o conceito de significante. A estrutura do significante é relativa ao fato de ele se articular a outro significante dentro das leis de uma ordem fechada,

as leis da cadeia significante, ou seja, anéis cujo colar se fecha no anel de outro colar feito de anéis. Um significante sempre remete a outro significante, produzindo apenas efeito de sentido, e não um significado. Outro ponto importante a destacar: Lacan apresenta os fonemas não apenas como os sons que compõem as palavras, mas como um sistema que diferencia os vocábulos e permite discerni-los.

Para Saussure (2006), o significante é a imagem acústica, o som da palavra. Em Lacan (1998g), o significante vai além da simples imagem acústica; ele funciona em uma cadeia sempre articulado a outro significante. Com isso não se reduz ao significado, mas toma um lugar de destaque.

Percebemos que nesse aforismo: “o inconsciente estruturado como uma linguagem” é da cadeia significante de que se trata. Em análise, quando o sujeito acata a única regra enunciada por Freud, a regra da associação livre, percebemos a cadeia significante, uma palavra remetendo a outra para só depois haver efeito de sentido. Por isso Lacan formula tal conceito. Percebemos em Freud essa colocação, onde a linguagem do inconsciente é estruturada na cadeia significante. O inconsciente portanto, não é a linguagem, mas estruturado como uma linguagem.

Na cadeia significante o sentido insiste, repete, não cessa de não se inscrever. O que não entra no discurso como efeito de sentido está no âmbito da repetição. “A função propriamente significante que assim se desenha na linguagem tem um nome (...). Esse nome é metonímia” (LACAN, 1998g, p. 508, 509).

Sobre a metonímia, Nancy e LaBarthe dizem: “O que de fato Lacan visa, sob o nome de metonímia é (...) a série dos termos da combinação própria da linguagem: é o discurso enquanto concatenação de entidades sucessivas, (...) enquanto preponderância da contiguidade.” (1991, p. 81). Lacan nos traz duas figuras de linguagem para nos apresentar a lógica do significante, a metonímia e a metáfora. Entendemos metonímia como a própria cadeia significante, a associação. Por isso Lacan nos diz que é a função propriamente significante. Utiliza também um exemplo: trinta velas. Sabemos, pelo deslocamento da significação da parte ao todo, que é de um navio que se trata. “Onde se vê que a ligação do navio com a vela não está em outro lugar senão no significante, e que é no de palavra em palavra dessa conexão que se apoia a metonímia” (LACAN, 1998g, p. 509).

Quanto à outra figura, a metáfora, esta “é o discurso como concorrência de entidades simultâneas, como substituição” (NANCY ; LABARTHE, 1991, p. 83). Trata-se de uma palavra pela outra. Não há sentido, a não ser o que é dado por aquele que fala ou, nas obras literárias, por aquele que escreve. O sentido da palavra aparece totalmente subvertido e ela só pode ser entendida no contexto. “A metáfora se coloca no ponto exato em que o sentido se produz no não-senso” (LACAN, 1998g, p. 512).

Lacan nos mostra a articulação que faz das figuras de linguagem metáfora e metonímia com a condensação e o deslocamento na obra de Freud, assim como é de estrutura significante aquilo de que se trata no sonho:

...As imagens do sonho só devem ser retidas por seu valor de significante, isto é, pelo que permitem soletrar do “provérbio” proposto pelo rébus do sonho. Essa estrutura de linguagem que possibilita a operação da leitura está no princípio da *significância do sonho, da Traumdeutung*.

... A *Verdichtung*, condensação, é a estrutura de superposição dos significantes em que ganha campo a metáfora (...).

... A *Verschiebung* ou deslocamento é, mais próxima do termo em alemão, o transporte da significação que a metonímia demonstra e que, desde seu aparecimento em Freud, é apresentado como o meio mais adequado do inconsciente para despistar a censura (LACAN, 1998g, p.514/ 515).

Percebemos que Lacan faz uma leitura da obra freudiana, pois os pressupostos de sua teoria já estavam em Freud. O sonho como formação do inconsciente vem trazer uma estrutura de linguagem com valor significante. O processo de condensação em Freud aponta para o fato de que nas formações do inconsciente, principalmente nos sonhos, as palavras podem aparecer misturadas, formando um outro sentido, sendo essa proposição que se aproxima da metáfora em Lacan. E o deslocamento, ou seja, uma palavra que desliza para outra, mostra o mesmo caráter da metonímia.

A isso, porém, é preciso acrescentar ainda: é que, em cima desta determinação do jogo dos significantes como relação dos buracos do sentido, vem enxertar-se uma determinação última a partir da qual ordena-se, de fato, o jogo no seu conjunto. Um significante a que Lacan dá o nome de o significante de uma falta no Outro. Se, como já o sabemos, o Outro é o fiador, quer dizer, a condição da palavra falada, é porque, anteriormente, é alguma coisa como significante

originário de onde trama-se a combinação significante (NANCY; LABARTHE, 1991, p. 56).

É no significante de uma falta no Outro que o sujeito vem a se constituir. É através desse Outro, que ao mesmo tempo é condição da entrada na linguagem e possibilidade de assunção como sujeito do desejo, que virá o significante primordial, marca do sujeito no simbólico, na linguagem.

4. A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

Vamos iniciar nossa pesquisa sobre a constituição do sujeito retomando brevemente o que diz Freud no “Projeto para uma psicologia científica”, de 1895, (1992a) sobre *a experiência de satisfação*, que ele articula ao desamparo inicial do ser humano. Como diz Garcia-Roza (2005, p. 54), “a experiência de satisfação, a partir da qual podemos entender os afetos e os estados de desejo, está ligada à concepção freudiana de um estado de desamparo original do ser humano”.

Segundo Freud (1992a) nesse texto, esse desamparo inicial é a *fonte primordial de todos os motivos morais*, instituindo assim a posição do Outro. Podemos dizer com Lacan que o outro como alteridade se instaura diante desse desamparo primordial. Nessa experiência, há uma tensão interna que necessita ser descarregada, à qual o bebê não pode nomear ou resolver por si mesmo. O Outro, encarnado na figura daquele que alimenta e cuida do bebê, permite que a tensão interna seja descarregada e nomeada. Ou seja, o outro surge como uma ajuda que vem de fora e faz cessar tal desconforto, operando a eliminação por um tempo da tensão interior.

Aqui, um cancelamento de estímulo somente é possível mediante uma intervenção que elimine por um tempo no interior do corpo o desprendimento (desligamento) de Qn [quantidade de excitação], e essa intervenção exige uma alteração do mundo exterior (provisão de alimento, aproximação do objeto sexual) que, como *ação específica [grifo nosso] somente pode se produzir por caminhos definidos* (FREUD, 1992a, p. 362).⁴²

Há então *uma ação específica* nesse processo, ou seja, uma resposta de um outro, alheio ao bebê, que responde ao seu grito. Temos assim alguns vetores lógicos inseridos na ação específica: o grito do bebê, que seguindo Poizat (1996, p.191) podemos chamar de “grito puro. É a resposta de um ser “alheio” a esse grito, instaura um terceiro tempo, no qual este grito

42 Texto de 1895, publicado a primeira vez em 1950.

pode assumir a dimensão de uma demanda, um “grito para”. Poizat (1996, p.191) descreve a diferença entre o “grito puro” e o “grito para”. No “grito puro” há um desconforto e o bebê grita como resposta ao que não sabe nomear. No “grito para”, há uma demanda, é um grito direcionado a alguém. “Não é mais simples expressão vocal, mas demanda para obter o retorno do objeto (...), ele [o grito] é, de agora em diante, elevado ao grau de significante”.

O grito puro não se direciona a ninguém. A princípio, o grito em si mesmo é uma resposta ao desconforto sentido pelo bebê, ou seja, uma forma de descarregar esse desconforto. Porém, quando o bebê chora, um outro responde a esse grito, dando-lhe alimento, por exemplo. Nesse momento, há a cessação do desconforto não pelo choro em si, mas pela ajuda externa que surgiu a partir do grito. Dessa forma, o bebê passa a associar o grito à chegada do alimento e à resposta do Outro. O grito assume então outro estatuto. A partir da repetição deste movimento – grito-resposta do Outro – o grito deixa de ser pura descarga para ser um chamado direcionado ao Outro, um grito “para”. O grito passa a se apresentar como signo – representa a sua fome, por exemplo – dirigido pelo *infans*⁴³ para a mãe. Nasce assim a relação do *infans* com o Outro.

A ação específica enlaça três processos:

1. O desconforto, da ordem do inominável para o bebê;
2. O grito do bebê que vem de seu próprio corpo e
3. A resposta vinda do “auxílio alheio”, do Outro, ao desconforto.

Seria possível associar entre esses três processos aos três registros propostos por Lacan: real, simbólico e imaginário? Acho possível pensar o desconforto como da ordem do real; o grito como aquilo que dá forma e consistência ao apelo no plano do imaginário e a resposta do Outro como aquilo que insere a criança na cadeia simbólica das trocas discursivas. Parece que a ação específica é um termo utilizado por Freud para tratar desses três processos ao mesmo tempo. Há um desconforto, o grito entendido como um excesso de energia a ser descarregada, e a suspensão

43 Infansé um termo utilizado por Lacan para falar desse sujeito em constituição. Trata-se de um termo latino que pode ser traduzido como aquele que não fala. Lacan utiliza esse termo para fazer referência a alguém que não fala, mas já está inserido na linguagem.

momentânea do desconforto. É a ação – provisão do alimento, aproximação do objeto sexual – que instaura as outras duas posições: aquele que grita e o Outro que responde ao grito, inserindo o grito no laço discursivo.

A partir da instauração da demanda ao Outro, não podemos separar mais o grito da resposta do Outro a ele. O nome freudiano desse processo é *ação específica*. Ação que pressupõe um sujeito e um objeto gramatical. O grito e a resposta do Outro, acompanhada da descarga que faz cessar o desconforto que se instauram de um só golpe através do verbo.

Lacan (1997, p.56) acentua que há um sistema detrás da ação específica. Ela corresponde ao objeto rechaçado. A ação grito-resposta do Outro é repetida, mas a resposta do Outro nunca é completa. Trata-se aqui do princípio da repetição em Freud: algo falta à ação específica. “A essa *spezifische Aktion* faltará sempre alguma coisa”. A repetição instaura a demanda. A demanda, em sua repetição, em suas voltas, pressupõe o buraco central do desejo.

4.1 Complexo do próximo

Para trabalharmos a constituição do sujeito, consideramos importante retomar também o que Freud chama de *Nebenmensch* [semelhante/próximo], no “Projeto para uma psicologia científica”⁴⁴, pois percebemos que é através do próximo que o *infans* se insere na linguagem. O próximo é um outro que encarna a alteridade para o bebê. Lacan acentua a importância desse termo em seu Seminário sobre a ética da psicanálise (1997) ao associá-lo à experiência de satisfação, que como vimos depende desse outro, desse semelhante, do *Nebenmensch*, que se apresenta como um sujeito falante e interfere na subjetividade do sujeito (LACAN, 1997, p.53). Vale ressaltar que o bebê necessita, frente ao seu desamparo, do próximo, não apenas em função dos cuidados físicos que ele lhe dedica, mas também precisa de um outro que possa se tornar o suporte do Outro da linguagem. Decorre disso a importância do outro como um sujeito falante: sua interferência na subjetividade do sujeito e se tornar suporte do Outro. É através do *Nebenmensch* que o sujeito apreende a realidade.

Nebenmensch está então associado à primeira apreensão da realidade pelo sujeito. Tal apreensão é possível através do inconsciente, que

44 FREUD, [1950[1895]].

afasta e diferencia mundo exterior e interior. Esta operação apenas acontece pela interferência do próximo. “É aqui que intervém essa realidade que tem relação com o sujeito da maneira mais íntima – o *Nebenmensch*” (LACAN, 1997, p.68).

O próximo pode ocupar o lugar de um objeto que aparece na percepção. Como objeto, ele é objeto-satisfação, pois possibilita a descarga do desconforto, mas é também objeto hostil. É sobre o *Nebenmensch* que se funda este discernimento (FREUD, 1992a).

Os complexos de percepção que partem deste próximo serão em parte novos e incomparáveis – por exemplo, seus traços no âmbito visual –; entretanto, outras percepções visuais – por exemplo, o movimento das mãos – coincidirão dentro do sujeito com impressões visuais próprias, semelhantes, de seu próprio corpo, com as que se encontram em associação com as recordações de movimentos por ele mesmo vivenciados. Outras percepções do objeto, além disso, – por exemplo, se grita – despertarão a recordação do próprio gritar e com isso, de vivências próprias de dor (FREUD, 1992a, p.376 e 377).

A percepção, associada à experiência no próprio corpo, poderá deixar uma inscrição. Freud dá como exemplo de percepções visuais o movimento das mãos do bebê: o bebê mexe as próprias mãos ao mesmo tempo que as vê mexendo. Essa experiência aos poucos inscreve marcas no próprio corpo. Ou seja, essa experiência deixa traços de memória do campo visual, que retornam quando o próprio sujeito age. A experiência que se tem no próprio corpo já é um retorno. A ação do grito faz com que o bebê acesse o seu próprio grito e o grito de um outro. Na inscrição no aparelho psíquico, sujeito e objeto não são distintos. Há uma conjugação entre *infans* e Outro. O que é vivido aparece como assujeitado ao Outro e por isso as marcas são registradas sem sujeito ou objeto. Há a ação de gritar; não há ainda uma diferenciação. A experiência do próprio corpo se entrelaça com o corpo do Outro.

Freud desenha então um esboço do aparelho de memória no complexo do próximo. Uma experiência vivida na interação do sujeito com um objeto exterior a ele – próximo – possibilita uma inscrição. Essa inscrição retorna como mensagem numa segunda repetição: o traço recordado é acessado e com ele vem à lembrança a experiência anterior – o grito associado à dor, para seguir o exemplo de Freud.

É por haver essa inscrição dupla – grita-se, que implica sujeito e objeto, embora indiferenciados nesse momento – que podemos dividir o complexo do próximo em dois componentes, um dos quais se impõe por uma reunião constante e o outro, que varia e se associa à experiência no corpo.

Assim, o complexo do próximo se separa em dois componentes, um dos quais impõe uma marca constante, se mantém reunido como uma coisa do mundo, enquanto que o outro é compreendido por um trabalho mnêmico, ou seja, pode ser reconduzido a uma notícia do corpo próprio. A esta decomposição de um complexo perceptivo se chama seu discernimento; ela contém um juízo e encontra seu fim quando por último alcança a meta (FREUD, 1895/1992a, p.377).

A parte constante, imutável desse processo, que se associa ao *complexo-sujeito*, é a *Coisa (Ding)*, intimamente semelhante ao núcleo do eu, enquanto as variáveis correspondem aos *predicados*. Freud menciona esta separação: *complexo-sujeito e predicados* – duas vezes em seu texto: “o neurônio *a* será nomeado a coisa do mundo (*Ding*) e o neurônio *b* sua atividade ou propriedade – em suma seu *predicado* [grifo nosso]” (FREUD, 1895/1992a, p.373). Adiante no texto, ele diz: “no princípio (o julgar) não tem nenhum fim prático e parece que ao julgar se descarrega o investimento do ingrediente diferente, pois assim se explicaria porque as atividades *predicados* se separam do complexo-sujeito por uma via mais frouxa” (FREUD, 1895/1992a, p.377, grifo nosso).

4.2 Das Ding

Retomando a *Coisa* freudiana, lembremos que Lacan trabalha muito sobre *das Ding* em seu Seminário 7, A ética da psicanálise (1950-60). Primeiramente, ele diferencia *das Ding* e *Sache*, que também pode ser traduzido como coisa.

Ding é o termo utilizado por Freud no “Projeto para uma psicologia científica” (1895), diferente do termo utilizado por ele em “O inconsciente” (1915), onde fala de *representação-de-coisa (Sachvorstellung)* e *representação-de-palavra (Wortvorstellung)*.

Lacan usa uma sutileza para diferenciar os dois termos que significam *coisa* em alemão: “a *Sache* é justamente a coisa, produto da indústria ou

da ação humana enquanto governada pela linguagem” (LACAN, 1959-60/1997, p.61). Logo, *Sache* e *Wort* [palavra] estão estreitamente ligados, fazem um par, ao passo que *das Ding* se encontra em outro lugar (Ibidem).

Das Ding é o verdadeiro segredo do sujeito, nunca desvendado, em torno do qual gira a articulação significativa. O princípio da realidade opera como fracassado, em relação às necessidades da vida (*die Not des Lebens*) – traduzido por Lacan também como “alguma coisa que quer”.

Esse estado de urgência mostra que não se trata da realidade do mundo exterior, da realidade vivida, mas de como o sujeito é tomado na realidade. O princípio da realidade isola o sujeito da realidade. A realidade que se forma com a fundação de *das Ding* é psíquica.

A questão de saber se a escolha é feita de tal ou tal maneira no campo apto a provocar percepções visuais, auditivas ou outras, não é abordada de outro modo. Só que temos aqui, da mesma forma, a noção de uma profunda subjetivação do mundo exterior – alguma coisa criva de tal maneira que a realidade só é entrevista pelo homem, pelo menos no estado natural, espontâneo, de uma forma profundamente escolhida. O homem lida com peças escolhidas da realidade (LACAN, 1959-60/1997, p.63).

Freud trata da realidade psíquica desde a “A interpretação dos sonhos” (1900/1992c), ao diferenciar o princípio de realidade do princípio de prazer, cujo processo se inicia com a distinção entre processo primário e processo secundário. O processo primário e secundário são processos do funcionamento psíquico. Devemos pensar em um aparelho psíquico primitivo no qual o trabalho seria a regulação da excitação a fim de evitar o desprazer.

Nessa organização, o processo primário se relaciona à diminuição da excitação, considerada como prazer e, conseqüentemente, o desprazer como o acúmulo de excitação. O desejo é o que põe o aparelho em movimento. É por haver desejo que todo esse processo pode se realizar. Em termos lacanianos, pensamos o desejo como desejo do Outro, o qual possibilita o processo primário e permite que algo dessa experiência se inscreva. Essa inscrição se relaciona com o processo secundário.

O processo secundário já implica um traço, um registro no aparelho psíquico. A partir desse segundo sistema, parte da energia gasta para

efetuar a descarga de excitação é retida. O investimento de energia é ligado a uma lembrança e não mais apenas escoado.

Esse processo ocorre na experiência de satisfação. Como enfatizamos, há uma diferença entre o choro do bebê como reação ao desconforto e o choro dirigido para mãe, que já implica o Outro. O primeiro choro se associa ao processo primário, ou seja, o choro como forma de descarregar o desconforto, sem implicar em lembranças, em traços. O segundo tipo de choro aponta para o Outro, já pressupõe um registro no aparelho psíquico, inscrevendo-se portanto como processo secundário. O núcleo do ser e o desejo inconsciente se fundam com o advento do processo secundário.

Os processos primários estão dados desde o começo, enquanto que os secundários somente se constituem pouco a pouco no curso da vida, inibem os primários, se sobrepõem a eles e talvez unicamente na plena maturação chegam a submetê-los ao seu total império. A consequência desse advento tardio dos processos secundários, o núcleo de nosso ser, que consiste em moções de desejos inconscientes, permanece inapreensível e não se inibe para o pré-consciente, cujo papel ficou limitado, de uma vez por todas, a sinais das moções de desejo que provêm do inconsciente nos caminhos mais adequados a esse fim (FREUD, 1900/1992c, p.592 e 583).

Trata-se da fundação da realidade psíquica através das peças escolhidas da realidade com as quais se passa a lidar, consistindo assim numa escrita que constitui o sujeito. A realidade se constitui para o ser humano através de sua instauração como sujeito e seu respectivo objeto. Esse movimento somente é possível a partir desse lugar vazio, constante, a *Coisa*.

A *Coisa* retorna como impossível de ser assimilada pelo eu. O reconhecimento do objeto jamais é total, pois o objeto da satisfação é perdido. Os posteriores encontros com os objetos na realidade são reencontros, pois o objeto fundador, a *Coisa*, é para sempre perdido e permanece como tal (cf. RINALDI, 1996, p.48). É em torno desse objeto perdido que se estrutura a fantasia fundamental do sujeito, colocando-o em posição de alienação e separação com relação ao objeto. Como Caldas ressalta, “o objeto, seja ele qual for, entra em jogo em função de um lugar vazio, escavado por esse encontro original com *das Ding*” (CALDAS, 2007, p. 32). Pensamos o encontro com a *Coisa* como um encontro com o real, que deixa uma marca, um traço. Há sempre um intervalo entre o que se encontrou e o que se buscava. O que resta é o objeto. O reconhecimento, função

fundante do aparelho psíquico, localiza-se neste intervalo. “Essa função que é o juízo, não apenas inaugura o reconhecimento, como também instala uma disjunção entre o objeto e a *Coisa*” (CALDAS, 2007, p. 32).

A *Coisa* nada tem a ver com o objeto, mesmo que muitas vezes seja aproximada a ele. A *Coisa* designa um resíduo desse corte que instaura sujeito e objeto. “O que Freud designa de *Coisa* é um resíduo que se subtrai à atividade judicativa. Está, portanto, fora do campo das representações e é condição de toda representação” (LACAN, 1963-64/1998e, p.54).

Freud, no texto “A interpretação das afasias” (1979, p.70), apresenta o objeto como um “complexo associativo das diversas representações visuais, acústicas, sinestésicas, etc.”, diferente da *Coisa*. “Encontramos a relevância do acontecimento resultante do encontro entre o real e a linguagem, que é vivido como algo traumático, e produz o corpo, sendo perfeitamente cabível localizar aí as primeiras preocupações freudianas em torno da experiência corporal da linguagem” (CALDAS, 2007, p. 33).

A *Coisa* é resto e causa dos processos de juízos primário e secundário. Funda a simbolização e ao mesmo tempo comporta algo expulso pelo sujeito em uma exterioridade, que possibilita sua constituição como sujeito. “O sujeito, na sua relação com a realidade, vai ao encontro do objeto que é, desde sempre, perdido; vai à procura daquilo que é impossível de ser achado – *das Ding*” (VIDAL, 2004, p.12).

A *Coisa* é, portanto, em sua natureza o estranho, *Fremde*. O caráter estranho da *Coisa* reside no fato de esta ser um primeiro exterior, pelo qual o encaminhamento do sujeito se orienta. Nesse sentido, se pensarmos na constituição do sujeito, a *Coisa* funda o buraco central exterior, buraco do desejo, que permite que se instaure a demanda, como vemos na superfície topológica do toro.

Na experiência de satisfação, a *Coisa* é um resíduo e causa que permanece entre sujeito e objeto, a qual funda a ação judicativa, a linguagem e também o corpo. Traços mnêmicos marcam o corpo a partir do buraco cavado pela *Coisa*. Se a *Coisa* causa a operação que instaura corpo e objeto, possibilitando as inscrições de linguagem no corpo, precisamos pensar na força dessa causa, que vamos encontrar – considerando o campo das pulsões, entre o psíquico e o somático – como o enlace entre corpo e linguagem.

4.3 O desejo

O conceito de desejo em Lacan é muito importante, pois introduz a dimensão do Outro e da linguagem. Pensando a constituição do sujeito como decorrente da inscrição dos traços que vem do campo da linguagem, do campo do Outro, pensamos que é muito importante trabalharmos este conceito, a partir do axioma de Lacan: “O desejo do homem é o desejo do Outro”. A partir dessa premissa, consideramos que a pergunta: *o Outro quer de mim?* fundamenta e constitui um sujeito na linguagem.

O desejo é a presença de uma ausência, não é uma realidade empírica, não existe de maneira positiva no presente natural. Ele é (...) como uma lacuna ou um ‘furo’ no Espaço – um vazio, um nada. (KOJÈVE apud ALMEIDA, 2005, p.110).

As proposições de Lacan acerca do desejo e do Outro sofreram a influência de seus estudos sobre Hegel, especialmente seu estudo com Kojève sobre “Fenomenologia do Espírito” de Hegel. Pensamos que é necessário introduzir estes conceitos na teoria de Hegel lida por Lacan, para esclarecermos a posição de Lacan frente a esses conceitos que já se apresentavam na filosofia. Nosso objetivo é distinguir a posição filosófica e a posição psicanalítica sobre estes conceitos.

Segundo João José Rodrigues Lima de Almeida, Kojève, ao definir o desejo do homem como desejo do outro institui uma epistemologia peculiar, que explica as transformações humanas e sociais. Este autor trabalha as relações de Kojève, e sua leitura do texto de Hegel, com a teoria de Lacan em seu texto “Lacan e o desejo do desejo de Kojève”. Considera que a epistemologia kojeviana separa sujeito e objeto e por isso a institui como dualista.

Em sua leitura da “Fenomenologia do Espírito”, Kojève aponta para uma essência a ser desvelada. Nesta essência está em jogo uma “eterna inconformidade entre o ser e o não-ser” (ALMEIDA, 2005, p. 108). Neste ponto de inconformidade podemos situar o nascimento do desejo. O desejo é relacionado à essência em transformação. O sujeito parte em busca do que lhe falta. O desejo aqui não é visto como desejo de algo, mas como desejo do desejo do outro. “O desejo é o desejo do outro: é mediante o outro que percebe que há um objeto a ser desejado”(ALMEIDA, 2005, p. 106).

O ato de desejar é constitutivo na medida em que o sujeito diferencia o eu dos objetos, marcando um limite ao eu. Segundo Kojève, o desejo é “um Nada que modifica o ser, e não um ser que é” (KOJÈVE apud ALMEIDA, 2005, p. 106). Nesse sentido o desejo implica que haja um vazio instaurado no sujeito. O desejo é então a revelação de um vazio, a presença de uma ausência, nos diz Kojève, uma convocação de algo por excelência faltante. De acordo com Almeida, o desejo se mantém idêntico ao nada, por ser o vazio que distingue o sujeito, destacando-o dos objetos, do mundo exterior.

Antônio Quinet (2003) acentua que o desejo do homem é desejo do outro na medida de um reconhecimento pelo outro. O desejo tem que ultrapassar um objeto natural e isso ocorre pela via do próprio desejo. O homem deseja o desejo, esse vazio irreal, não revelado. É um desejo de desejo. Desejar um desejo é “querer deter o valor desejado pelo que sou ou que represento que seja o valor desejado pelo outro” (QUINET, 2003, p.92). Nesse sentido, o desejo é o desejo de reconhecimento para Hegel.

O desejo do desejo do outro ordena a realidade, separa sujeito e objeto e instaura o lugar da linguagem, o Outro. Aqui introduzimos a diferença entre a proposição filosófica e a psicanalítica. Para Lacan a diferença se encontra no Outro: enquanto em Hegel o desejo do homem é o desejo do outro, em Lacan o desejo do homem é o desejo do Outro. Em Hegel o desejo depende de um outro desejante e que comporta uma consciência. Em Lacan, O Outro é o discurso, o inconsciente. Antônio Quinet diz que o Outro é “inconsistência e inconsciência” (2003, p.93). “O inconsciente é o discurso do Outro”, diz Lacan. É necessário introduzir a dimensão do Outro para demarcarmos o desejo do homem como desejo do Outro.

Bruce Fink (1998), em seu livro “O sujeito lacaniano” diz que o Outro, no nível mais básico, é um outro tipo de fala – uma fala que não é uma fala do eu. Heloisa Caldas enfatiza que Lacan concebe o Outro como “a organização simbólica preexistente à entrada do sujeito na linguagem” (FINK, 1998, p. 53). Dizer que o inconsciente é o discurso do Outro é dizer que há um saber não acessível, o umbigo do sonho em Freud, que somente aparece na fala através de fragmentos da “Outra cena”. O Outro também instaura um lugar que marca a possibilidade de uma resposta do sujeito. Como diz Lacan no Seminário 10 sobre a angústia, o Outro é o campo de enigmas do sujeito. O Outro é o lugar onde isso fala, sem saber o que diz.

“Ao supormos que o inconsciente é o lugar do sujeito onde o isso fala, nos aproximamos desse ponto onde alguma coisa, à revelia do sujeito, é remanejada pela retroação significativa, quando estamos implicados na fala” (RINALDI, 2007, p. 276).

Instaurar o lugar do Outro é dizer que há um lugar onde o isso, que não é o eu, fala e o próprio sujeito instaura um Outro separado dele. Quem fala no lugar do Outro é o sujeito do inconsciente, e não do eu. Marco Antônio Coutinho Jorge (2005, p. 92) sublinha que o inconsciente é Outro porque nunca é o mesmo; é sempre diferente de si mesmo, é uma alteridade. É preciso instaurar o lugar dessa alteridade para que possa haver a separação entre sujeito e objeto.

Quanto ao desejo, o Outro é instaurado como barrado para o neurótico, como havendo uma falta que o torna inconsistente. Como algo falta ao Outro, o sujeito é levado a desejar aquilo que falta no Outro.

Antônio Quinet (2003, p. 93) acentua que o desejo do homem é o desejo do Outro porque o inconsciente como discurso do Outro é constituído por significantes. Esse Outro é o lugar onde isso fala, o lugar da *Outra cena (ein anderer Schauplatz)* de Freud. Ele acrescenta que o Outro presentifica o lugar de uma questão. Por haver instituído esse lugar como um furo, um vazio, o Outro permite uma questão sobre o desejo: *Que Queres? (Che Vuoi?)*. Trata-se de uma interrogação sobre o que o outro deseja; o desejo do sujeito também depende de um outro, que é descrito por Antônio Quinet (2003, p. 93) como o parceiro libidinal do sujeito, o objeto *a*.

Ainda no contexto do desejo, precisamos diferenciar demanda e desejo, porque ambos se articulam na constituição do sujeito. A demanda insere o *infans* na linguagem, e possibilita a circunscrição do desejo. Já o desejo leva em conta o Outro, se relaciona com a posição do sujeito, sendo de ordem inconsciente.

No Seminário 5, “As formações do inconsciente” (1957-58), Lacan apresenta a demanda e o desejo. Na lição de 4 de dezembro de 1957, ele pergunta: “O que é a demanda?” E responde: “é aquilo que a partir de uma necessidade, passa por meio do significante dirigido ao Outro”(LACAN, 1957-58/1999, p. 91). A demanda se instaura então a partir da necessidade, como a fome, por exemplo.

A demanda instaura uma dialética entre sujeito e Outro. É um movimento entre um que demanda e Outro que responde, mas não completamente a essa demanda. A partir dessa resposta parcial do Outro, novo movimento se instaura: uma nova demanda é feita, surgindo do Outro outra resposta que é também parcial. Percebemos assim que a demanda não se satisfaz totalmente. “A demanda exige, por natureza, para se sustentar como demanda, que haja uma oposição a ela” (LACAN, 1957-58/1999, p. 92). Ou seja, a satisfação da demanda retorna como impossível pelo fato de o desejo estar implicado nesse movimento.

O desejo é definido por uma defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações (IDEM, p. 96).

Lacan (1961-62/2003a) trabalha todo esse movimento da demanda articulado ao desejo, a partir da superfície topológica do toro, colocando no centro um furo. O formato do toro se assemelha a um pneu ou a uma boia. Lacan define o toro como uma organização do furo. “O toro, superfície sem margem, delimita um interior e um exterior com a particularidade de apresentar um centro “exterior” (LACAN apud GRANON-LAFONT, 1995 p. 47).

A superfície do toro implica que haja um buraco central exterior a ele. Pensemos na boia. O buraco no centro da boia sustenta a sua forma. Se este buraco fosse preenchido, sua superfície teria o formato de uma esfera achatada. A superfície da boia é desenhada pelas voltas ao redor do furo central – que Lacan designa como o furo do desejo. As voltas que fazem essa superfície correspondem às voltas da demanda.

Esse percurso também deixa aparecer um aspecto fundamental do desconhecimento do desejo que resume a importância do furo central: a demanda, no que se repete, desenha o objeto como faltoso. Este último, assim descrito, indica que ele é sempre fracassado, um fracasso, portanto, estrutural, ligado ao percurso da demanda e necessário à sua repetição (LACAN, 2003a, p. 96).

Podemos associar a demanda à ação específica. É necessário que haja um Outro que responda ao grito do bebê, interpretando-o e transformando-o em uma demanda. Ou seja, é preciso que alguém possa encarnar esse

Outro para a criança e possa introduzi-la no campo da linguagem pela via da interpretação de seu grito. O campo da linguagem é o campo do Outro, da alteridade.

O aparelho psíquico em Freud é um aparelho de linguagem, que se divide em camadas e sofre retranscrições de tempos em tempos. Como vimos anteriormente, há pelo menos três transcrições no aparelho psíquico: signo de percepção, primeiro registro da ordem da memória no aparelho psíquico, inconsciente; depois os traços mnêmicos vindos dos restos de coisas vistas e ouvidas; parte desses traços que chegam da percepção passam ao sistema pré-consciente, ao qual se tem acesso por meio das representações-de-palavras.

Signo de percepção, traços mnêmicos e representações-de-palavras são os nomes que apontam para a linguagem em Freud. Quanto ao signo de percepção, podemos associá-lo às considerações de Lacan (1961-62/2003a) sobre o signo, que ele define como “o que representa algo para alguém”, acrescentando que “esse alguém está ali como suporte do signo”. Considera esse tempo como a forma mais elementar da subjetividade. Há um tempo do signo e um segundo tempo do significante. Com Freud dizemos que a primeira inscrição no aparelho psíquico é da ordem do signo, signo de percepção. A partir desse tempo do signo, os traços podem vir a se inscrever. Há um tempo onde é necessário que haja alguém como suporte do signo, alguém que faça um bebê entrar na linguagem. No tempo do significante, isso já não é mais necessário. O sujeito advém como o que cai entre dois significantes.

Dito isto, sustentamos que a ação específica pode ser resumida assim: a repetição do grito/resposta do Outro, insere o bebê na linguagem, pois “o grito do bebê faz signo para o Outro materno” (CATÃO, 2009, p. 55). O grito adquire assim um estatuto de linguagem, uma vez que a partir dele, o bebê faz signo para o Outro. “O grito inaugura a função simbólica na criança e é também o momento em que se inicia a divisão do sujeito, uma vez que este emite o som e recebe a notícia de seu próprio grito, desde que esse sujeito se escute no grito que proferiu” (CATÃO, 2009, p. 56). A demanda ao Outro passa a vigorar, sustentada pela posição daquele que cuida do bebê. Há o Outro, que deseja que este bebê seja. Não importa o que ele seja, mas sim o ato de ser. Esse desejo insere o bebê no discurso, articulando o corpo do *infans* à linguagem, sustentando uma posição na

constituição do sujeito. Nesse momento, o *infans* está na posição de objeto de desejo do Outro.

O desejo do Outro instaura o *infans* na posição de objeto – ele é desejado pelo Outro. Nesse plano, ainda não há propriamente um sujeito, mas já há sua condição original, aquela de assujeitamento.

O importante para nós, é que vemos aqui o nível em que – antes de qualquer formação do sujeito, de um sujeito que pensa, que se situa aí – isso conta, é contado, e no contado já está o contador. Só depois é que o sujeito tem que se reconhecer ali, reconhecer-se ali como contador (LACAN, 1963-64/1998e, p.26).

Palavras ditas pela mãe, ao alimentar e cuidar do bebê, retornam ao mesmo tempo em que cessa o desconforto, e elas são registradas pelo bebê. São restos de palavras, coisas ouvidas, sons que se associam à experiência de satisfação. Algo do desejo passa ao *infans* pelos significantes. As modulações, o tom de voz, a escansão entre as palavras são mais importantes do que o conteúdo da fala. Essa modulação da voz faz aparecer a dimensão de desejo do Outro e algo da *lalingua* materna se inscreve.

Freud, em “A interpretação dos sonhos (1900/1992c)”, diz que “um componente essencial dessa experiência [de satisfação] é a aparição de uma certa percepção [a nutrição, em nosso exemplo], cuja imagem mnêmica resta, desde então, associada a um traço que deixou na memória a excitação produzida pela necessidade” (FREUD, 1900/1992c, p.557 e 558). O aparelho psíquico é fundado a partir dessa experiência de satisfação. Dessa experiência restam inscrições, traços que são reinvestidos de forma alucinatória pelo *infans* a partir de então. Assim, o grito se entrelaça aos significantes que retornam para o bebê como desejo do Outro. A partir daí, o grito do *infans* deixa de ser apenas sua resposta ao desconforto. Seu grito é dirigido ao Outro do qual ele recebe sua própria mensagem invertida: fome, sede, sono, seja lá o que for. Assim, o que não tinha nenhum tipo de representação ganha um nome. É nesse sentido que o grito faz signo, e uma representação passa a operar. O grito passa a anunciar o desconforto do bebê para o Outro.

O sujeito humano está, portanto, na visada freudiana, indelevelmente marcado pela relação com o outro e, por isso, ele afirma que o desamparo inicial é a ‘fonte primordial de todos os motivos morais’. É o registro da alteridade que se institui simultaneamente ao da formação

subjetiva; alteridade, essa, contudo, que não se restringe à presença do outro semelhante, mas indica algo mais radical – que esta presença encobre/desvela – o que Freud explica ao analisar o ‘complexo do próximo’ (RINALDI, 1996, p.47).

5. CORPO E LINGUAGEM

Tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, diz a experiência comum que ele o recebe sob a forma vocal. A experiência de casos que não são tão raros assim, embora sempre se evoquem os casos espetaculares como o de Hellen Keller, mostra que existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. A linguagem não é vocalização. Vejam os surdos
Lacan, 2005, p. 299

Esta pontuação de Lacan mostra que há outras vias que não a do som para receber a linguagem e que isso passa pela voz. Mas a voz da qual se trata não é aquela relativa ao som; ela está mais além do som. A esse respeito, temos também em Freud esta indicação:

Contudo, lembremos que os restos-de-palavra provêm basicamente das percepções acústicas, o que já implica uma certa origem sensorial do sistema P-Cs. Quanto aos componentes visuais da representação-de-palavra, na medida em que são secundários e adquiridos através de leitura, podemos neste momento desconsiderá-los. O mesmo vale para as imagens motoras da palavra que desempenham somente o papel de sinais auxiliares – exceção feita ao caso dos surdos-mudos. Assim, podemos dizer que, na verdade, a palavra é essencialmente o resto-de-recordação da palavra ouvida” (FREUD, 2007, p.34).

Percebemos já em Freud que “a exceção feita ao caso dos surdos-mudos” marca o que é da ordem da linguagem. Como Freud indica, não se trata de letras escritas, mas da palavra enquanto significante, que no caso dos surdos-mudos se apresenta sob a forma de imagem motora.

A este respeito, Lacan nos pergunta:

O que acontece se vocês se apegam unicamente à articulação do que ouvem, ao sotaque, e mesmo às expressões dialetais, ao que quer que seja literal no registro do discurso de seu interlocutor? É preciso acrescentar a isso um pouco de imaginação, pois talvez isso nunca possa ser estendido ao extremo, mas é muito claro quando se trata de uma língua estrangeira – o que vocês compreendem num discurso é outra coisa que o que está registrado acusticamente. É ainda mais simples se pensarmos no surdo-mudo, que é suscetível de receber um discurso por sinais virtuais transmitidos por meio dos dedos, segundo o alfabeto surdo-mudo. Se o surdo-mudo ficar fascinado pelas lindas mãos de seu interlocutor, ele não registrará o discurso veiculado por

essas mãos. Eu diria mais – o que ele registra, ou seja, a sucessão dos sinais, sua oposição sem a qual não há sucessão, será que se pode dizer que propriamente falando ele o vê? (LACAN, 1994, p.158).

Lacan nos questiona se o discurso é visto ou se podemos dizer ouvido, no sentido que Freud dá aos restos de coisas ouvidas, pois não é da imagem motora enquanto movimento das mãos de que se trata, mas do registro do discurso transmitido pelas mãos e ouvido enquanto voz.

Em seu Seminário sobre a angústia, Lacan esclarece o que entende como voz:

Se a voz, no sentido em que a entendemos, tem alguma importância, não é por ressoar num vazio espacial qualquer. A mais simples imissão da voz no que é linguisticamente chamado de sua função fática – que alguns acreditam estar no nível da simples tomada de contato, embora se trate de algo bem diferente – ressoa num vazio que é o vazio do Outro como tal, o exnihilo propriamente dito. A voz responde ao que é dito, mas não pode responder por isso. Em outras palavras, para que ela responda, devemos incorporar a voz como alteridade do que é dito (...). A voz de que se trata é a voz como imperativo, como aquela que reclama obediência ou convicção (LACAN, 2005, p.300).

A voz está articulada ao desejo do Outro, ao “vazio do Outro como tal”. O que é do dizer não tem som, é áfono, ou seja, não é da ordem do som nem da palavra.

O som é a vestimenta do que é da ordem do objeto voz, e por isso o surdo de nascença, que não ouviu o som do que chamamos a voz da mãe, ainda assim se constitui como sujeito. Apesar de não ouvir o som, ele ouve a voz que é da ordem do desejo do Outro, a qual se faz presente de alguma maneira.

“O dizer não é a voz” (LACAN, 2008b, p. 1). O dizer que o objeto pequeno *a* comporta é da ordem do desejo. “A voz pode ser estritamente a escansão, a qual (...) está ligada ao tempo que eu levo para dizer as coisas” (LACAN, 2008b, p. 1). Em A Terceira (1974), Lacan diz que, para entendermos a voz como objeto *a*, é preciso

(...) esvaziá-la de novo da substância que poderia haver no ruído que ela faz, ou seja, recolocá-la em termos de operação significativa, aquela que especifiquei pelos efeitos ditos de metonímia. De modo

que, a partir daí a voz (...) está livre, livre de ser outra coisa que não substância (LACAN, 2008b, p. 2).

A voz à qual nos referimos é tomada como objeto perdido, como desejo do Outro, que marca a falta introduzida pela linguagem através da metáfora paterna. O que se ouve do Outro é essa voz, e não apenas o som. A marca que o Outro inscreve no sujeito é da ordem dessa voz esvaziada de som, que pode ser escansão, tempo entre uma palavra e outra. Essa voz pode ser também a maneira de dizer ou de articular cada som, mas não é o som enquanto tal. O significante, que vem do Outro e deixa marcas no sujeito, entra em cadeia na metonímia, uma vez que o que escutamos é o significante, e não o significado.

Nossa aposta é que nos surdos essa voz se faz presente enquanto desejo, mesmo que revestida de outra forma que não de som. No caso dos surdos, o desejo do Outro, a marca do pai e a linguagem também estão presentes, pois eles também se constituem como sujeitos do desejo.

A voz não decorre exclusivamente do registro sonoro, podendo-se expressar no campo escópico. De fato, isso implica que a voz depende menos de uma boca do que de um corpo (VIVÈS, 2012, p.15).

Neste capítulo, abordaremos o objeto voz. Para isso, é necessário fazermos inicialmente um percurso acerca dos objetos. A voz é um objeto que cai da operação significante e possibilita a assunção de um sujeito. Este objeto apresenta uma particularidade em relação aos demais objetos – a voz é o suporte corporal do enunciado (VIVÈS, 2012, p. 13).

Lacan introduz a voz como objeto na série freudiana: seio, fezes, falo, à qual ele acrescenta também o objeto olhar. Seguiremos o percurso freudiano que dá origem ao conceito de objeto *a*, proposto por Lacan. Vamos retomar primeiramente o objeto da pulsão e os objetos parciais nos textos freudianos a partir da abordagem lacaniana.

Como vimos, a linguagem é o que permite o surgimento do sujeito e com isso, é o que possibilita que haja um corpo, diferente do corpo biológico dado desde o nascimento. O sujeito não é dado desde o início. Ele advém num processo que opera através da linguagem. O que faz um sujeito se constituir é o Outro.

Como esse processo acontece? Não sem um corpo. É preciso um corpo biológico que faça suporte à linguagem. O que a linguagem inscreve nesse

corpo é a pulsão. O encontro com o Outro deixa traços inscritos no corpo. No Seminário “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”, Lacan enlaça corpo, inconsciente e pulsão. Ele propõe que o corpo se estrutura topologicamente da mesma maneira que o inconsciente, articulado às marcas do significante deixadas pelo Outro. “É no que algo no aparelho do corpo é estruturado da mesma maneira [que o inconsciente], é em razão da unidade topológica das hiências em jogo, que a pulsão tem seu papel no funcionamento do inconsciente” (LACAN, 1963-64/1998e, p. 172). Nesse sentido, o campo das pulsões é o campo da constituição do sujeito.

Retomando o texto “As pulsões e seus destinos” (1918), podemos dizer que Freud divide as pulsões em dois grupos: pulsões de auto-conservação, egóicas, e pulsões sexuais. Sabemos que no texto “Mais além do princípio de prazer”, Freud utilizará essas duas posições, como comportando as pulsões de vida que ele situa num grupo, enquanto no outro situa a pulsão de morte. Mas em 1918, tal distinção ainda não havia sido elaborada por Freud. A distinção entre pulsões egóicas e pulsões sexuais não é clara; embora proponha dois tipos de pulsões, Freud inclui as pulsões de auto-conservação no campo das pulsões sexuais. Consideramos que se trata aí das pulsões de vida.

Freud separa e diferencia no texto de 1918, estímulo de pulsão: *estímulo* é uma força de choque momentânea; ao cessar a fonte do estímulo, este é eliminado. Já a *pulsão* é uma força constante, provém de dentro⁴⁵ e por isso, ela não se extingue. Assim, Freud chama o estímulo pulsional de “necessidade” (*Bedürfnis*), enquanto o que cancela a necessidade da pulsão é nomeado como *satisfação* (*Befriedigung*) (FREUD, 1918/1992f, p. 114).

Tomemos os termos em alemão. Na versão das obras completas de Freud em espanhol da Amorrortu Editores, o termo *Bedürfnis*, que nomeia a exigência pulsional, foi traduzido como *necessidade*, mas também como *demanda*, *desejo*, *vontade de*, *anseio*⁴⁶, e ainda como *falta* (cf. *Dicionários Acadêmicos. Alemão-Português/Português-Alemão*. Lisboa: Porto Editora, 1976). Então a necessidade da pulsão é diferente do que Lacan denomina de necessidade da vida (*Not des Lebens*). Necessidade da

45 Abordaremos adiante de maneira mais desenvolvida essa referência ao “dentro” e “fora” proposta por Freud.

46 De acordo com o Dicionário Michaelis. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/>. Acesso em: 15/02/2012.

pulsão é da ordem da demanda. Tal necessidade se articula a uma falta. Ela implica num Outro para satisfazê-la, “pois se se distingue, no começo da dialética da pulsão, o *Not* e o *Bedürfnis*, a necessidade e a exigência pulsional – é justamente porque nenhum objeto de nenhum *Not*, necessidade, pode satisfazer a pulsão” (LACAN, 1963-64/1998e, p. 159).

A necessidade da pulsão é distinta da necessidade da fome ou sede. A necessidade da pulsão é uma força constante, e a impossibilidade de sua satisfação já se apresenta a partir daí (IDEM, 1963-64/1998e, p. 156).

Imaginemos um ser vivo quase por completo desamparado, não orientado no mundo, que captura estímulos em sua substância nervosa. Este ser, tão logo se acha em condições de estabelecer uma primeira distinção e de adquirir uma primeira orientação, por uma parte, registra estímulos que se podem subtrair mediante uma ação muscular (fuga), e isso se atribui a um mundo exterior; mas, por outra parte, registra outros estímulos frente aos quais uma ação assim se torna inútil, pois conservam seu caráter de esforço (*Drang*) constante; estes estímulos são a marca de um mundo interior, o testemunho das necessidades pulsionais (*Triebbedürfnisse*). A substância perceptiva do ser vivo terá adquirido assim, em sua eficácia muscular, um apoio para separar um ‘fora’ de um ‘dentro’. (FREUD, 1918/1992f, p.115).

Há dois tipos de registros: o registro do que se atribui ao mundo exterior, da ordem do estímulo, e o registro interno, da ordem do pulsional. Algo da ordem da linguagem que se inscreve no corpo faz esse corte interno-externo. Somente pela linguagem é possível fazer essa borda. A partir das necessidades/demandas pulsionais (*Triebbedürfnisse*) é possível a inscrição de uma separação do dentro e do fora, do mundo interior e do mundo exterior. Passa a operar então o princípio de realidade, que separa um interior, que clama por satisfação, e um exterior, que dispõe de objetos que podem satisfazer essa exigência pulsional.

Se pensarmos que as pulsões operam a partir da instauração da linguagem, podemos dizer que exigência pulsional é o que possibilita certa construção. Nesse texto, tomamos *desenvolvimento* no sentido de uma origem e das inscrições que, posteriormente, surgem ao longo desse ponto de origem. *Desenvolvimento* é pensado então como algo que implica em retroação. Só podemos falar de um ponto primeiro a partir da instauração de um segundo ponto, posterior ao primeiro. Nesse sentido, desenvolvimento é uma colocação lógica, e não cronológica.

A partir de um ponto de origem, de um traço, de uma inscrição da ordem da linguagem, a pulsão se coloca e instaura pontos posteriores, ou seja, traços que apontam para o “atual nível do desenvolvimento”. Por ser uma espécie de motor ligado e constante, a pulsão possibilita que diversos objetos possam promover sua satisfação. Mas, embora eles permitam certa satisfação, o motor continua ligado, demandando mais e mais. “Essa satisfação é paradoxal. Quando olhamos de perto para ela, apercebemo-nos de que entra em jogo algo novo – a categoria do impossível” (LACAN, 1963-64/1998e, p. 158).

5.1 Sobre as pulsões em Freud

Segundo Coutinho Jorge (apud CATÃO, 2005, p.122), há uma diferença fundamental entre o amor e a pulsão. No amor vigora o imaginário enlaçado ao simbólico; o campo do amor é sustentado pelo signo, definido por Lacan como aquilo que representa alguma coisa para alguém. Já no campo pulsional o que vigora é o registro do real enlaçado ao simbólico. A pulsão entra na ordem significante, que representa um sujeito para outro significante. Para sustentar esta posição precisamos abordar o amor, o que nos remeteu ao texto “Introdução ao narcisismo” (1914) para tentar entender esta amarração.

Em “Introdução ao narcisismo” (1914), Freud diz que há uma libido voltada para o eu, a qual considera o eu como se fosse um objeto externo, sexual. A partir dessa proposta, Freud distingue 3 fases do eu: o autoerotismo, o narcisismo primário e o narcisismo secundário.

No autoerotismo não há um deslocamento da libido em direção a um objeto; não há ainda eleição de objeto. No narcisismo primário, fundante para o sujeito, a dimensão do eu ideal já está presente; essa formação de ideal é parte do eu e condição do recalque. Sobre o eu ideal recaí o amor de si mesmo que remonta ao tempo da infância. No narcisismo secundário, a dimensão de eu ideal é sobreposta pelo Ideal do Eu, que projeta frente a si um substituto do narcisismo perdido de sua infância, que foi um dia seu ideal. O Ideal do Eu se fundamenta na consciência crítica dos pais.

O amor é uma das vias para falarmos de narcisismo. Freud propõe dois tipos de amor: o amor pela via anaclítica e o amor narcísico. O amor de tipo anaclítico implica em um investimento objetual fora do próprio corpo;

implica no Outro. Nessa via do amor, ama-se “a mulher que nutre” e o “homem protetor” (FREUD, 1914/1992e, p. 87). Segue a via do Ideal do Eu. Já o amor narcísico é da ordem do Eu ideal, ou seja, a libido volta-se para o próprio eu. Ama-se a si mesmo, “o que se é; o que se foi; o que se quer ser; a pessoa que foi parte de si mesmo” (FREUD, 1914/1992e, p. 87).

O narcisismo se constitui então pela via do amor. Passa-se do “amar a si mesmo” a amar ou se fazer amado pelo Outro. No movimento pulsional “mudança ao seu contrário”, Freud inclui o amor como única possibilidade para que esse movimento possa se inscrever. O amor é necessário, pois é o que dá consistência ao objeto reencontrado no registro do simbólico (CATÃO, 2009, p. 119).

Nesse movimento, o amar é suscetível de três oposições: amar-odiar, amar-ser amado, e amar e odiar-indiferença. O *amar-ser amado* também é um retorno sobre o próprio eu, uma vez que o narcisismo, ou seja, o amor a si mesmo, está implícito nesse movimento.

A vida anímica é marcada por três polaridades: 1. *Sujeito (eu) –objeto (mundo exterior)*, que se coloca muito precocemente para o indivíduo, com a percepção da diferença entre o estímulo exterior, que pode se esgotar, e as pulsões, como uma força constante; 2. *prazer-desprazer*; 3. *ativo-passivo*, que não devemos confundir com eu-sujeito e fora-objeto (FREUD, 1914/1992e).

Acerca da atividade-passividade, podemos dizer, seguindo Freud, que o eu se comporta de maneira passiva frente aos estímulos exteriores, sendo ao mesmo tempo ativo em relação às suas próprias pulsões.

No narcisismo, na fase do autoerotismo, os três pares de opostos se fusionam. O eu encontra prazer em si mesmo e o mundo exterior lhe é indiferente. O amor se concentra apenas em si mesmo. A realidade passa a operar um deslocamento do sentimento de desprazer para um objeto exterior ao eu, possibilitando ao sujeito conservar o prazer e expelir o desprazer. A oposição amor-ódio começa a operar.

Podemos dizer que no curso desse movimento, o amor se relaciona ao vínculo do eu com o objeto e se fixa nos objetos sexuais. Em outras palavras, o amor se relaciona com o autoerotismo; ele é de início narcísico, e passa depois aos outros objetos, enlaçando-se às pulsões sexuais. Segundo Catão (2005, p. 123) “é pelo amor que a referência objetal simbólica, instável e contingencial, se transforma em algo da ordem do necessário”.

É importante associarmos as etapas do amor àquelas da organização dos objetos pulsionais, proposta por Freud. Na primeira fase, Freud associa amar a incorporar ou devorar; nela, o objeto não é visto como separado. Ele introduz aqui o campo das pulsões orais. A segunda etapa se relaciona com a organização sádico-anal, na qual se busca alcançar o objeto pelo apoderamento. Situa-se aqui o campo do objeto anal, ou seja, o excremento, as fezes.

Tal percurso nos leva a associar o amor à pulsão. Esses objetos parciais são expostos de forma mais extensiva por Freud nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), onde ele apresenta os vários objetos da libido associados às fases oral, anal, fálica e genital.

5.2 Movimento pulsional: três tempos da pulsão

Ainda no texto de 1918, Freud apresenta a pulsão dividida em três tempos. Tal definição é construída a partir de dois pares de opostos: *olhar-ser olhado* e *sadismo-masochismo*.

Quanto aos destinos das pulsões, Freud distingue quatro destinos possíveis:

1. a mudança ao contrário;
2. a volta sobre a própria pessoa;
3. o recalque;
4. a sublimação.

Não trabalharemos nesse texto a sublimação e o recalque. Vamos nos restringir aos dois primeiros destinos das pulsões.

No primeiro, ocorrem dois processos diferentes: 1. a volta da pulsão da atividade à passividade; 2. a mudança em relação ao conteúdo. No entanto, os dois destinos apresentados convergem ou coincidem em alguns pontos.

A “volta da atividade para a passividade” comporta dois pares de opostos: *sadismo-masochismo* e *prazer de ver-exibição*. A meta ativa, *martirizar, olhar*, é trocada pela passiva, *ser martirizado, ser olhado*. Já na “mudança de conteúdo”, há a troca do amor pelo ódio.

Na “volta para a própria pessoa”, a mudança se opera pela via do objeto. *O masochismo e o sadismo* se conjugam pela via do objeto – ser

batido (no próprio corpo) – tal como se conjugam o *voyeurismo* e o *exibicionismo* – ser olhado (ou olhar o próprio corpo). “O essencial neste processo é a mudança pela via do objeto, mantendo-se inalterada a meta” (FREUD, 1918/1992f, p.122).

Examinemos o movimento pulsional. A diferenciação dos três tempos se apresenta a partir de cada movimento. Tomando o par *sadismo-masiquismo*, podemos dizer que este movimento é dividido em três tempos:

1. O sadismo é uma ação violenta dirigida para um outro, para um objeto. Por exemplo: “eu bato”.

2. O objeto é substituído pela própria pessoa, e há a mudança da meta ativa para a meta passiva na pulsão. Mudança da voz ativa para a reflexiva: de “eu bato” para “bate-se”.

3. Busca-se uma pessoa alheia que toma o lugar do sujeito. No caso do masiquismo, “Eu sou batido, espancado”.

Esse uso verbal que faz Freud para ilustrar o movimento pulsional é trabalhado por Lacan como um invólucro. “O que é fundamental, no nível de cada pulsão, é o vaivém em que ela se estrutura” (LACAN, 1963-64/1998e, p. 168).

No texto “Batem em uma criança. Contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais” (1919), Freud acentua que, inicialmente, não podemos decidir se o prazer associado à fantasia de espancamento se caracteriza como sádico ou como masiquista. É do movimento pulsional que se trata.

Freud também trabalha o olhar. Podemos distinguir as mesmas etapas descritas acima no par *olhar-ser olhado*, onde há a inclusão do Outro.

a) “o ver como atividade dirigida a um objeto alheio”. Neste tempo da pulsão, a percepção e o signo de percepção não se diferenciam. Este tempo é caracterizado pelo apelo ao Outro e pela resposta do bebê a este chamado. O que é da ordem da melodia da voz, a prosódia, já é percebida pelo bebê, embora não se possa dizer que há um significante (CATÃO, 2005, p.126). Segundo Didier-Weill (*apud* CATÃO, 2005, p.123),

este primeiro tempo corresponde ao impulso inicial advindo do exerto originário pelo qual o som, o sentido e o corpo formam um

continuum, posto em movimento pela causalidade externa que é o som musical que encontrou – quando não há forclusão –, um destinatário especializando-se em ser um ouvinte do som. (DIDIER-WEILL *apud* Catão, 2005, p.123),

b) a ressignificação do objeto, a volta da pulsão de ver para uma parte do próprio corpo, portanto, a mudança para a passividade, e o estabelecimento da nova meta: ser olhado. Este segundo tempo, na voz reflexiva, é classicamente referido como autoerótico (CATÃO, 2005, p.123). Porém, como esta autora destaca, apenas podemos falar de autoerotismo quando há o fechamento do circuito pulsional, visto que sem a pulsão não se constituiu ainda um corpo. O circuito pulsional se fecha no terceiro tempo.

c) “a inserção de um *novo sujeito* que se mostra ao fim ser olhado por ele” (FREUD, 1918/1992f, p.125). O novo nesse processo é ver o surgimento de um sujeito. É como objeto para o Outro que o sujeito aparece. É nesse assujeitamento que há a aparição de um novo sujeito. “O sujeito só é sujeito por ser assujeitamento ao campo do Outro, o sujeito provém de seu assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro” (LACAN, 1963-64/1998e, p. 178, grifo nosso).

A atividade da pulsão está nesse “se fazer”: se fazer ver na pulsão escópica, se fazer ouvir na pulsão invocante, se fazer chupar na pulsão oral, se fazer cagar na pulsão anal. O “se fazer” possibilita a circunscrição do objeto. Esse “se fazer” objeto para um Outro realiza o contorno gramatical do objeto perdido. “É apenas com o fechamento do terceiro tempo do circuito pulsional – tempo de fazer-se ao Outro – que se consolida a operação do recalque originário e a fundação do inconsciente” (CATÃO, 2009, p.124).

Ao apresentar o esquema da pulsão de ver, Freud mostra que se trata do movimento pulsional quando abordamos os pares *olhar-ser olhado*, *atividade-passividade*, *sadismo-masochismo*. Parece que não podemos fazer uma marcação temporal: se olhar viria antes ou depois de ser olhado, por exemplo. Em outras palavras, o movimento se inscreve de um só golpe e, como movimento, não podemos determinar se há uma anterioridade temporal do olhar em relação a ser olhado. Quando Freud diz que “olhar seu próprio membro sexual” equivale ao “membro sexual ser olhado pela própria pessoa” ou por uma pessoa alheia, no deslocamento

é do movimento que se trata. Mas devemos marcar a anterioridade do Outro, pois é preciso um Outro que olha para que o movimento *olhar-ser olhado* se inscreva.

Há a necessidade de um Outro que faz com que esse movimento retorne. O sujeito se insere primeiramente como objeto para o Outro – é do objeto que se trata nesse movimento. A constituição do sujeito já está presente. “O sujeito é um aparelho. Esse aparelho é algo lacunar, e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão” (LACAN, 1963-64/1998e, p.175).

5.3 Sobre o objeto da pulsão – *Drang, Ziel, Objekt e Quelle*

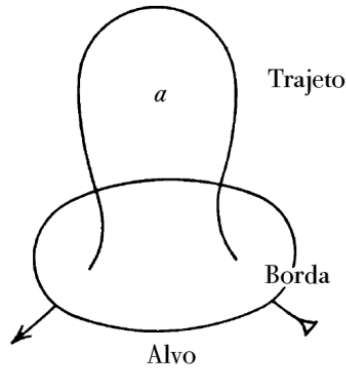
A pulsão nos aparece como um conceito fronteiro entre o psíquico e o somático, como um representante psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a alma, como uma medida de exigência de trabalho, que é imposta ao psíquico como a consequência de sua união com o corporal

Freud, 1918/1992f, p.117

A pulsão exige trabalho e isso implica em um representante, traço marcado no corpo, dessa força constante. A pulsão surge como fronteira, a linguagem incidindo sobre o corpo. Todo esse processo é dividido por Freud em quatro termos que se conectam com o conceito de pulsão: impulso (*Drang*), meta (*Ziel*), objeto (*Objekt*) e fonte (*Quelle*).

Lacan acentua que essa enumeração que achamos natural, não é tão natural assim. É preciso trabalhar esses termos de forma separada, pois a pulsão é uma montagem (LACAN, 1963-64/1998e, p.160). “A pulsão é essa montagem pela qual a sexualidade participa da vida psíquica, de uma maneira que se deve conformar com a estrutura de hiância que é a do inconsciente” (LACAN, 1963-64/1998e, p.167). Vamos abordar esses termos freudianos associando-os aos comentários de Lacan em seu seminário “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise”(1964), onde ele apresenta o circuito pulsional:

Imagem 9 – Circuito Pulsional



Fonte: LACAN, [1964]1998e, p.167

Impulso ou esforço [*Drang*] é o fator motor da pulsão. No grafo de Lacan, localiza-se na flecha que contorna o objeto *a* e atravessa a borda. Impulso [*Drang*] se associa à exigência de trabalho que a pulsão impõe. “Esse caráter do esforço é uma propriedade universal das pulsões e ainda sua essência mesma” (FREUD, 1992f, p. 117). Lacan (1998e, p.169) diz que *Drang* é uma pura tendência à descarga. Relaciona-se à excitação interna que precisa ser descarregada. É o motor, abarca a insistência em descarga e a constância. Nesse sentido, impulsiona todo o movimento pulsional.

A fonte [*Quelle*] é a parte do processo relacionada ao processo somático, ao estímulo corporal ao qual a pulsão se associa. Freud faz menção às forças mecânicas e químicas do corpo que funcionam como fontes pulsionais. A fonte associa as bordas do corpo às zonas erógenas, à demanda pulsional imposta pela linguagem. No grafo, a fonte está relacionada com a “borda”. A fonte da pulsão somente é acessível através de suas metas. “O conhecimento mais preciso das fontes pulsionais de modo algum é imprescindível para os fins de investigação psicológica. Muitas vezes pode inferir-se retrospectivamente com certeza das fontes da pulsão a partir de suas metas” (FREUD, 1918/1992f, p. 119).

A meta [*Ziel*] – ou alvo, como propõe Lacan – se relaciona com uma satisfação que somente pode ser alcançada, cancelando a fonte pulsional. Considerando que a pulsão é uma força constante, podemos dizer que a pulsão atinge a satisfação sem atingir seu alvo (LACAN, 1964, p.

169). “O alvo não é outra coisa senão esse retorno em circuito” (LACAN, 1998e, p. 170).

Lacan utiliza dois termos em inglês para situar o alvo: *aim* e *goal*. Diz que *aim* se relaciona ao trajeto, “o objetivo da pulsão é cumprir seu próprio trajeto” (RIBEIRO, 1997, p. 55), enquanto *goal* se relaciona com a meta – o tiro que acerta o alvo. Esse alvo é invariável para qualquer pulsão, mas metas intermediárias podem se combinar entre si. “Cabe supor também que tais processos se associam a uma satisfação parcial” (FREUD, 1918/1992f, p. 118).

O objeto [*Objekt*] é o meio pelo qual se alcança a meta. É a parte mais variável da pulsão (FREUD, 1918/1992f), uma vez que não há um objeto que satisfaça a pulsão. Pode ser um objeto alheio ou partes do próprio corpo. Lacan acentua que na verdade esse objeto é “a presença de um cavo, de um vazio” (LACAN, 1964, p. 170), ocupável por um objeto qualquer, ao qual ele nomeia de objeto *a*. Este objeto revela a satisfação impossível escrita no circuito pulsional. Nenhum objeto satisfaz a pulsão; pode-se apenas contornar esse cavo, esse vazio impossível de satisfazer.

A pulsão apreende este objeto, que é variável, mas não é por aí que passa a satisfação. A satisfação já é dada como perdida. “A pulsão, apreendendo seu objeto, aprende de algum modo que não é justamente por aí que ela se satisfaz” (LACAN, 1998e, p. 158). A pulsão contorna o objeto *a*. Esses objetos que a pulsão apreende apenas propiciam a satisfação parcial da pulsão, evidenciando assim que a pulsão apenas pode contornar este objeto *a* que causa o desejo.

Freud menciona que há uma fixação da pulsão num objeto, e que esta fixação ocorre em tempos muito precoces do desenvolvimento pulsional. “Um laço particularmente íntimo da pulsão com o objeto se mostra como fixação dela. Somente se consuma em períodos muito precoces do desenvolvimento pulsional e põe fim à mobilidade da pulsão, contrariando com intensidade seu desprendimento” (FREUD, 1992f, p.118).

Podemos associar esses pontos de fixação aos objetos propostos por Freud, seio, fezes e falo, e por Lacan, olhar e voz. Trabalharemos detidamente cada um deles.

5.3.1 O objeto oral e o objeto anal

Freud, em “Pulsões e seus destinos” (1918), faz alusão à parcialidade da pulsão que ele havia trabalhado nos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Consideramos importante retomar em Freud dois pontos: as pulsões parciais e as “fases” do desenvolvimento pré-genital. Essa parcialidade e as ditas fases do desenvolvimento pré-genital: oral, sádico-anal, assim como a fase fálica, são trabalhadas posteriormente por Lacan, ao abordar o objeto *a* em suas diversas versões.

Freud introduz as pulsões parciais ao discorrer sobre as zonas erógenas. Os órgãos do corpo produzem excitações de duas classes. Uma delas, especificamente sexual associada ao órgão afetado, é a zona erógena.

A sexualidade só se realiza através da operação das pulsões parciais (LACAN, 1963-64/1998e, p. 167). A parcialidade da pulsão se refere à finalidade biológica da sexualidade. A zona erógena se situa numa parte do corpo, delimitada pela linguagem. “A integração da sexualidade à dialética do desejo passa pelo jogo daquilo que, no corpo, merecerá que designemos com o termo de aparelho [...] o corpo pode aparelhar-se, e se distinguir daquilo com que os corpos se podem emparelhar” (LACAN, 1963-64/1998e, p. 168). O corpo se constitui através do aparelho psíquico, dotado de significantes.

Freud destaca como zonas erógenas o olho, a boca, o ânus e a pele. A zona erógena se associa à satisfação perdida. Quando Freud dá o exemplo da zona da boca, diz que houve uma satisfação primeira, perdida, anterior à inscrição do autoerotismo. “É claro, além disso, que a ação da criança que chupa se rege pela busca de um prazer – já vivenciado e agora recordado” (FREUD, 1905/1992d, p. 164). O que necessita ser perdido de início é a Coisa.

Zona erógena marca um corte em relação à necessidade. O prazer se torna independente da necessidade a partir da linguagem, da circunscrição da borda do corpo. “A tarefa sexual se escora primeiro em uma das funções que servem à conservação da vida e somente mais tarde se torna independente dela” (FREUD, 1905/1992d, p. 165).

Lacan (1963-64/1998e, p.160) enfatiza que as zonas erógenas só são reconhecidas por sua estrutura de borda. Por isso falamos da boca na pulsão oral, e não do estômago ou do esôfago que também participam da

função oral. A boca, o ânus, o olho e o ouvido são bordas do corpo e como tais separam e ao mesmo tempo comportam o dentro e o fora. Elas fazem fronteira entre o interno e o externo. É nessas bordas que se inscreve o que vem do campo do Outro.

Como enfatizamos, a zona erógena se associa também à *Quelle* (fonte) da pulsão (LACAN, 1963-64/1998e, p. 169). A pulsão não atinge o alvo, pois apenas é possível contornar esse cavo, o vazio central, o objeto *a*.

Retornemos aos “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905). Neste texto, Freud elabora duas fases do desenvolvimento ditas pré-genitais: a fase oral e a sádico-anal, cujas zonas erógenas são respectivamente a boca e o ânus. O pré-genital se relaciona às organizações da vida sexual, nas quais as zonas genitais ainda não alcançaram seu papel (FREUD, 1905/1992d). Lembremos que no texto “Pulsões e destinos de pulsão” (1918), Freud fala de pontos de fixação da pulsão ao objeto. Nesse sentido, falamos de objetos pré-genitais – seio, fezes, olhar e voz – onde através da linguagem se constitui uma borda corporal.

A primeira organização pré-genital proposta por Freud neste texto é a oral ou canibalística⁴⁷. Nessa organização, o objeto da necessidade se assemelha ao objeto da satisfação pulsional parcial – o seio. A boca é a zona erógena e o seio é o objeto. O objeto vem do Outro e a demanda é ao Outro – o bebê chora para que o Outro o alimente. Lacan (1963-64/1998e, p. 184) diz que se esforça para separar o seio da metáfora do alimento. O seio se relaciona ao que está separado do sujeito e que lhe pertence, completa-o imaginariamente.

A segunda organização é a sádico-anal. O objeto é o excremento, as fezes, e a zona erógena é o ânus. Aqui entra em jogo outro movimento – há uma atividade, a criança apodera-se das fezes. No controle dos esfíncteres, a criança pode ou não oferecer as fezes ao Outro. Vemos aqui a modificação do movimento: em relação ao seio, a demanda dirigida ao Outro é da criança, enquanto é o Outro quem demanda à criança o excremento.

Freud (1905/1992d, p. 181) sublinha que só é possível ter acesso a essas fases a partir do presente, ou seja, da análise da neurose. “A hipótese das organizações pré-genitais se apóia na análise das neuroses; dificilmente se pode apreciar se não for em relação ao conhecimento delas”. Isso

47 Sustentamos mais à diante no texto que a primeira organização de objeto é a voz, e não o seio.

é importante: é no retorno que podemos ter acesso ao que está em jogo nas fases pré-genitais. Ou seja, é a partir de um sujeito, com sua divisão e seu objeto já constituídos, que podemos ter acesso ao que é da ordem do “pré-genital”.

5.3.2 O falo

Freud apenas cita neste texto de 1905, a fase fálica do desenvolvimento infantil. Ele vai elaborá-la melhor a partir de 1923, nos textos “A organização genital infantil: uma interpolação na teoria da sexualidade” (1923) e “A dissolução do complexo de Édipo” (1924). Em 1923, Freud indica a primazia do falo nesta fase da organização sexual infantil. “Não há uma primazia genital, mas uma primazia do falo” (FREUD, 1923/1992j, p. 146). Nesta fase entram em jogo a castração, as teorias sexuais infantis e o complexo de Édipo.

O falo é um objeto privilegiado. Só podemos definir a estrutura do sujeito a partir da amarração do falo. A referência ao falo amarra a constituição do sujeito e orienta os diferentes destinos estruturais diante de sua falta, ou seja, a castração: o recalçamento na neurose, a forclusão na psicose e a denegação na perversão, o que podemos entender melhor a partir dos esclarecimentos de Lacan em seu retorno a Freud (LACAN, 1957-58/1999).

No escrito “A significação do falo”, Lacan aponta para a função de nó do falo: “Sabemos que o complexo de castração inconsciente tem uma função de nó” (LACAN, 1958/1998c, p. 632). Consideramos o falo como um ponto de encruzilhada, de onde convergem e divergem real, simbólico e imaginário (RABINOVICH, 2005, p. 9).

Essa função de nó aparece na estruturação dos sintomas e na escolha da posição sexuada, referente à posição homem ou mulher relacionada à escolha do objeto. O falo instaura no sujeito uma posição subjetiva, inconsciente. O falo regula, dá a proporção, a razão pela qual o sujeito pode se posicionar na partilha sexual, diante do outro, seu parceiro sexual.

O falo é da ordem do significante. “Ele é o significante destinado a designar, em seu conjunto, os efeitos de significado” (LACAN, 1958/1998b, p. 697). É o objeto organizador da cadeia significante. Os demais objetos marcam o corpo através de fragmentos da linguagem, de

restos de coisas vistas e ouvidas. O falo é um organizador que opera no momento do complexo de Édipo e da castração, instaurando-se como um nome que funda a cadeia significante. Nesse sentido, é o que possibilita a separação sujeito/objeto e a assunção de uma posição de sujeito.

5.4 Pulsão escópica e o objeto olhar

Para introduzirmos o olhar e a pulsão escópica, devemos retornar ao texto freudiano de 1918. Freud não elevou propriamente o olhar ao estatuto de objeto parcial, tal como faz com o seio, as fezes e o falo, mas usou o olhar para demarcar o movimento pulsional. Nesse sentido, podemos juntamente com Lacan, ler em Freud, o olhar como uma forma de objeto. Como aponta Inês Catão (2009, p.15), “não existe uma fase escópica”.

Lacan (1963-64/1998e p.74) acentua que a pulsão escópica se manifesta na esquizo entre o olho e o olhar. Olho e olhar não são a mesma coisa. Há uma disjunção entre a função psíquica do olhar e a visão como órgão da percepção (CATÃO, 2009, p.145). O olhar se relaciona com o campo pulsional. Lacan diz inclusive que no cego o campo do olhar está presente, embora ele não veja (IDEM, p.8). O campo do olhar se apresenta antes mesmo da instauração da visão.

O olhar é trabalhado por Lacan ao longo de todo o seu ensino. Inicialmente, ele trata do olhar no estádio do espelho, no qual é necessário um outro que faça suporte à alteridade, de onde parte o olhar que funda o narcisismo do bebê. No olhar desse Outro, o bebê se vê. “O que o bebê encontra aí não é a visão, mas o olhar da mãe e o que ele vê é ele mesmo” (CATÃO, 2009, p.141).

No seminário sobre a angústia, Lacan introduz o olhar em seu estatuto de objeto *a*. “O fato de o olho ser um espelho já implica, de certo modo, sua estrutura” (LACAN, 1963/2005, p.263). O olho, órgão da visão, já demonstra em sua estrutura física a função que vem desempenhar como objeto: um espelho.

Como acentuamos, Freud utiliza o par *olhar-ser olhado* para demonstrar o movimento pulsional. À diferença do par sadismo-masoquismo, atividade-passividade, vemos aparecer neste par um “novo” sujeito, ou seja, aparece a dimensão da alteridade, o sujeito como objeto do Outro.

Essa organização gramatical, lógica, proposta por Freud aponta para o aparecimento do sujeito que ainda não está. Lacan (1963-64/1998e, p. 172) acentua: “O objeto aqui é o olhar – olhar que é o sujeito, que o atinge, que faz mosca no tiro ao alvo”. O olhar é o que não se pode ver. É apenas no retorno que passa pelo Outro, que a pulsão escópica se realiza. É preciso o olhar do Outro, sustentado por um outro, para que haja a configuração do olhar. A pulsão remete ao se fazer ver.

De fato a articulação do fecho do vaivém da pulsão se obtém muito bem com só mudar no último enunciado um dos termos de Freud. Eu não mudo *eigenes Objekt*, o objeto propriamente dito que é mesmo de fato ao que se reduz o sujeito, eu não mudo von *fremder Person*, o outro, é claro, nem *beschaut*, mas ponho no lugar de *werden*, *machen* – o de que se trata na pulsão é de se fazer ver. A atividade da pulsão se concentra nesse se fazer e é reportando-o ao campo das outras pulsões que poderemos talvez ter alguma luz. (LACAN, 1963-64/1998e, p.184).

A partir do par *olhar-ser olhado*, podemos delimitar um momento anterior em que se inscreve a pulsão de ver. Esse ponto anterior é o autoerotismo, relacionado à constituição do sujeito. Como acentuamos, o autoerotismo é o primeiro tempo do narcisismo em que a satisfação é do próprio corpo. Só é possível falar do autoerotismo nesse retorno, a partir da pulsão de ver.

Em “Introdução do narcisismo”(1914), Freud diz que as pulsões autoeróticas são as mais primordiais. Como dissemos, o autoerotismo funda o narcisismo. Apenas podemos falar de autoerotismo por haver uma inscrição significativa no corpo que faz com que essa satisfação auto-erótica mítica apareça. Nesse movimento, se inscreve a impossibilidade de satisfazer a pulsão.

Examinaremos a seguir a grande novidade proposta por Lacan: a pulsão invocante e seu objeto, a voz.

5.5 A pulsão invocante e o objeto voz

Pulsão invocante é um termo apenas citado por Lacan em seu ensino. Tomaremos como base da elaboração deste conceito os trabalhos de Jean Michel Vivès sobre a pulsão invocante, assim como sua teorização do “ponto surdo”.

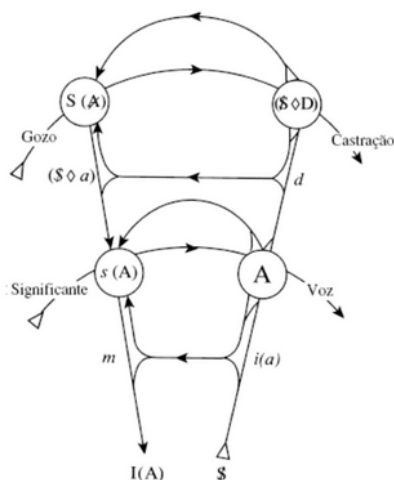
De acordo com esse autor, o termo *invocante* vem de *invocare*, que significa apelo, chamamento. Podemos delimitar o circuito da pulsão invocante a partir deste movimento descrito por Freud:

1. ser chamado;
2. fazer-se chamar e
3. chamar.

Só podemos falar em *chamar* se houve um Outro, lugar onde se institui o “ser chamado”.

Vivès diferencia a invocação da demanda. Na demanda, o sujeito se encontra numa posição de “dependência absoluta ao Outro” (VIVÈS, 2009, p.01). Podemos dizer que na demanda trata-se do registro imaginário? No primeiro patamar do grafo do desejo, Lacan apresenta no eixo *a-a'*, o sujeito e o outro numa relação especular. Catão (2009 p.61) diz que neste patamar do grafo temos o sujeito do enunciado, diferente, portanto, do andar superior, onde temos o sujeito da enunciação. Como sustenta Vivès (2009), na invocação há a introdução do lugar da alteridade, o lugar do Outro, de onde um sujeito pode advir. Nas palavras de Vivès, lugar “de onde um sujeito, pura possibilidade, seria chamado a vir a ser” (VIVÈS, 2009, p. 01). Podemos dizer então que na invocação o registro simbólico está presente, e nela se trata do sujeito da enunciação.

Imagem 10 – Grafo do desejo



Fonte: LACAN, 1998e.

Tomando o grafo do desejo, a demanda é situada no eixo m-i(a). Já a invocação está no eixo simbólico, referente à pergunta *Che vuoi?* Que queres? situada no topo do grafo. Essa pergunta apenas pode ser colocada quando o Outro está inscrito, quando houve o fechamento do circuito pulsional (CATÃO, 2005, p. 209). Dizemos então que a invocação se sustenta na inscrição do Outro.

Passemos ao objeto voz. Vamos tomar como ponto de partida esta frase de Lacan em seu escrito “O aturdido”: “Que se diga fica esquecido atrás do que se diz naquilo que se ouve”⁴⁸ (LACAN, 2003b, p. 48). Essa frase enigmática nos causa. Na tentativa de entendê-la, reunimos algumas questões que enlaçam “o que se diz” ao “que se ouve”. Essas perguntas são: O que se ouve? O que se ouve fica? O que se ouve fica esquecido?

Partindo de *entend* (verbo *entendre*), usado na frase do original em francês, tomaremos três verbos: *entendre*, *ouïr* e *écouter*, traduzidos em português como ouvir/escutar.

Segundo o dicionário etimológico da língua francesa, *écouter* deriva do verbo latino *ascultare*, que significa “prestar atenção para perceber ou ouvir”. *Ascultar*, sinônimo de escutar, usado de forma mais corrente, relaciona-se com ouvir no estetoscópio, com ouvir ruídos do corpo. O termo *escuta* é utilizado por Lacan relacionado à escuta analítica.

Vamos nos deter em *ouïr* e *entendre*.

O verbo *ouïr* caiu em desuso em francês a partir do século XVII. Ele deriva do verbo latino *audire*, assim como o verbo “ouvir”, em português. *Audire* significa “perceber sons pelos ouvidos”. No francês, *ouïr* foi substituído pelo verbo *entendre* que, por sua vez, deriva do latim *intendere*, que se associa etimologicamente ao verbo *entender* em português. *Entendre* significa “ter sua atenção voltada para”. Atenção, *attentione* em latim, diz respeito à ação de aplicar o espírito a alguma coisa.

Na frase de Lacan, *entend* foi traduzido para o português como *ouve*. Aquele que *ouve*, *entend*, se direciona a alguma coisa. Nesse sentido, ouvir leva em conta o Outro. Implica num sujeito, mais especificamente pressupõe um sujeito naquilo que ele ouve. Trata-se de uma dupla implicação no sentido matemático do termo. Em lógica, a implicação é sinalizada

48 LACAN, Jacques “O aturdido” – tradução estabelecida pela Escola Letra Freudiana (“Qu’on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s’entend”). Ver também “O aturdido”. Em: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 448.

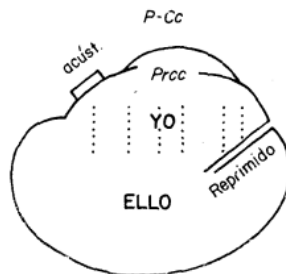
como: ->, indicando uma proposição lógica do tipo: “se”...então”. Quando há uma dupla implicação, o vetor é duplicado: <->; a proposição só será verdadeira se ambas as partes dela forem verdadeiras. Ouvir carrega uma dupla implicação: um sujeito ouve, se, e somente se, houve um Outro. Essa significação de *entendre* comporta um endereçamento.

Ouvir permite a homofonia com *haver*; e sustenta o campo de que se trata. Se houve o Outro, então o sujeito fez sua entrada na linguagem. No caso dos surdos, há um ouvido deficiente para a inscrição de sons; apesar disso, há um aparelho psíquico, ou seja, um aparelho de linguagem que sustenta as inscrições do que houve do Outro. Houve, aqui, do verbo *haver*.

Nesse sentido, *entendre* aponta para a alteridade; isso não ocorre com o verbo *ouïr*. *Ouïr* passa pelos ouvidos. Ao utilizarmos *entendre* consideramos que algo da linguagem se inscreve. *Entendre* implica a linguagem. É dessa modalidade de ouvir que falamos neste trabalho.

Freud, em seu texto “O eu e o isso⁴⁹”, propõe a existência de um aparelho de linguagem, o *Horkappe*, uma placa auditiva, um receptor acústico que se assenta transversalmente ao eu. O termo *Horkappe* é desmembrado em duas palavras: *Hören*, que significa ouvir, escutar, e *Kappe*, boné, gorro, capuz, tampão. Trata-se de um dispositivo acoplado ao eu, um tampão de ouvido, uma “calota acústica”, termo cunhado por Paul-Laurent Assoun(1999). Esse ouvido que se assenta transversalmente ao eu é o que permite ao sujeito receber a linguagem. Trata-se de um receptor dos restos de palavras ouvidas, localizado na superfície do corpo, visto que, como assinala Freud (1923, p. 27), “o eu é sobretudo uma essência-corpo”.

Imagem 11 – *Horkappe*



Fonte: FREUD, 1992i, p. 27.

49 Utilizaremos o texto estabelecido pela Amorrortu Editores, com tradução livre do espanhol para o português feita pela autora.

Os restos de palavras provêm de percepções acústicas (em alemão, *akustischen Wahrnehmungen*). *Akustischen* deriva do grego *akoustikós* – relativo ao ouvido. O termo *acústico* se relaciona com as ondas sonoras, com a vibração que produz som. É importante marcarmos a vibração que vem da palavra. A vibração é mais primitiva do que a articulação elaborada dos fonemas e palavras. Ela está em tudo o que se diz, é da ordem da voz. *Akustischen*, que se relaciona com as ondas sonoras, produz vibração, que tem a ver com a posição do Outro, com *lalíngua* e com a voz.

Os restos de palavra provêm, essencialmente, de percepções acústicas, através das quais se dá uma particular origem sensorial, para o sistema Pré-consciente. Em uma primeira abordagem, pode-se desdenhar os componentes visuais da representação-de-palavra por serem secundários, adquiridos mediante a leitura, e igualmente as imagens motrizes da palavra, que, exceto no caso dos surdos-mudos, desempenham o papel de signos de apoio. A palavra é, então, propriamente, o resto mnêmico da palavra ouvida. (FREUD, 1923, p.22/ 23).

Ouvida em alemão é *gehörten*, que deriva de *gehör*, ou seja, ouvido no sentido da audição.

E a voz? A voz à qual nos referimos não carrega a mesma significação do uso corrente que fazemos da palavra voz. A voz é proposta por Lacan como um dos objetos *a*. “O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão” (LACAN, 1964[1998e], p. 101). A voz deixa de ser um produto do aparelho fonador para se inserir em uma série, que leva em conta o corpo marcado pela linguagem. A saber: seio, fezes, olhar e voz, sendo os dois primeiros articulados à dimensão da demanda, e os dois últimos, à dimensão do desejo. O objeto *a* tem a ver com os orifícios do corpo marcados pela linguagem. Trata-se de uma escrita no corpo que é da ordem do significante. O conceito de pulsão é aqui indispensável, pois a pulsão é o que enlaça corpo e linguagem.

A voz é um objeto que tem assim um estatuto diferente dos demais objetos. É através da voz que a linguagem e a fala se transmitem. (VIVÈS, 2009, p. 5).

Poderíamos pensar que a voz seria na verdade o primeiro objeto da pulsão, e não o seio, uma vez que é através dela que a linguagem se inscreve no corpo? “O primeiro objeto perdido não é o seio, como se diz com frequência, e sim a voz, pois, para que o objeto oral seja tido como objeto,

é preciso haver significante” (LACAN, 2012, p. 22). É preciso haver a voz para que a linguagem possa inscrever as bordas do corpo. Ela não se apresenta somente no registro do sonoro. A voz se ordena como objeto da pulsão, como “suporte corporal, e, portanto, pulsional de um enunciado, independente da modalidade sensorial utilizada por este” (VIVÈS, 2012, p. 13).

É importante dizer que a voz entra nessa dimensão “ouvida” do que vem do Outro, marca que deixa rastro; em fragmentos vibra no corpo, onde a invocação do Outro se faz presente, daí a dimensão de desejo. Esses traços, restos de coisas “ouvidas”, ficam marcados num tempo primeiro da constituição do sujeito, e retornam, num momento posterior como “estranhos” ao sujeito, como vindos do Outro.

Nesse sentido, o significante que marca o corpo, resto de coisas vistas e ouvidas que entram pelo aparelho psíquico, faz com que a voz possa ser separada da sonorização e da vocalização. Linguagem e vocalização andam juntas, mas não são a mesma coisa. O som faz suporte ao significante, mas não é o significante. O som se relaciona com ressoar, com a vibração, com a voz. Há uma relação mais do que acidental ligando a linguagem à sonoridade. Sonoridade se relaciona com o fato de a voz fazer ressoar: “ressoa num vazio que é o vazio do Outro como tal” (LACAN, 2005, p. 300). Tal como o eco, o som bate num ponto e retorna como vindo de fora. O vazio do Outro é o lugar do ressoar da voz.

5.6 Voz e incorporação

Na medida em que a regressão oral ao objeto primitivo de devoração vem compensar a frustração de amor, essa reação de incorporação dá seu modelo, seu molde, seu Vorbild, a este tipo de incorporação que é a incorporação de certas palavras dentre outras, que está na origem da formação precoce daquilo a que se chama o supereu.

Lacan, 1957, p.178

“A voz, portanto, não é assimilada, mas incorporada” (LACAN, 1963, p. 301), frase que provocou nossa pesquisa sobre a incorporação. Nós nos perguntamos: o que é a incorporação? De onde vem este termo? Por que este objeto é incorporado, diferente de ser assimilado? O que Lacan pretende enfatizar com esta afirmação?

Percorrendo a obra de Lacan, percebemos que ele faz comentários muito importantes sobre a incorporação que vamos retomar a seguir.

5.6.1 Freud e a incorporação

No texto “Psicologia das massas e análise do eu”, Freud relaciona a incorporação do objeto à primeira identificação, a identificação ao pai. Como acentuamos, a identificação é a mais precoce exteriorização de uma ligação afetiva com o outro. Ele diz que a identificação ao pai se comporta como um descendente da fase oral da organização da libido. Ou seja, há a incorporação do objeto desejado e estimado através da devoração.

A identificação é desde o início ambivalente; ela pode virar tanto expressão de carinho quanto desejo de eliminação. Ela se comporta como um descendente da primeira fase oral da organização da libido, na qual se incorpora o objeto desejado e estimado através do comer e, desta forma, o aniquila como tal. (FREUD apud VIDAL, 1995, p.02).

O termo utilizado por Freud é *Einverleiben*, que significa *incorporar, anexar, apoderar-se de*. Separando os termos que formam esta palavra, temos: *ein*, que significa um ou num; *Verleiben* que significa encarnar e *Leib*, que é traduzido como corpo, talhe. Nós nos perguntamos sobre o termo *talhe*, e verificamos que *talhe* é estatura e feição de corpo, mas também corte, talho. Então este termo em alemão traduzido como *incorporar* carregaria tanto o caráter de encarnar, de corpo, como de talhar, de corte, de marca? Fica a questão. O que podemos dizer é que pela via da identificação ao pai, algo do objeto é incorporado.

Perguntamos então se esta incorporação teria relação com a refeição totêmica e nos remetemos a “Totem e tabu”. Neste texto, Freud estuda algumas sociedades primitivas através de escritos de pesquisadores que conviveram com tribos australianas, americanas e africanas, pesquisando acerca da importância do totem nessas tribos.

Um totem pode ser um animal, um vegetal ou um objeto que carrega um caráter místico e supersticioso: os membros da tribo acreditam existir uma relação íntima entre sua tribo e este animal, vegetal ou objeto. Acreditam que o totem os protege e mostram seu respeito por ele, não o matando, se ele for um animal, e não o colhendo, caso ele seja um vegetal. As tribos geralmente acreditam ser descendentes destes animais ou

vegetais, os quais remontam à origem desta tribo. O totem é um indicativo de ancestralidade.

Essa organização social carrega tabus. Não se pode matar o totem, nem se pode ter relações sexuais entre membros do mesmo clã, pois são eles são considerados irmãos, já que são descendentes do mesmo totem. Em seu quarto ensaio sobre o tema do totem, Freud considera a importância de uma marca do clã, do nome do clã para explicar a origem do totem, na teoria nominalista.

Para os primitivos, como para os selvagens dos nossos dias, e também para nossas crianças, os nomes não são algo indiferente nem convencional, como nos parece, senão algo essencial e cheio de significado. O nome de um ser humano é um componente principal de sua pessoa, talvez uma peça de sua alma. A igualdade do homem com o animal obrigava os primitivos a supor um laço secreto e substantivo com sua própria pessoa e essa espécie de animal (FREUD, 1913, p. 114).

Como dissemos, o totem carrega não só a identidade da tribo, mas também sua ancestralidade, pois os membros da tribo se consideram descendentes deste animal. O totem dá nome àqueles que o seguem.

Freud associa então sua pesquisa à análise do pequeno Hans, que apresenta uma fobia, na qual há um deslocamento da figura do pai para a figura do cavalo. Ou seja, partindo desta observação, Freud associa o deslocamento efetuado pelo pequeno Hans ao deslocamento do animal totêmico nas sociedades primitivas para a figura do pai, passando a considerar o totem como o pai primevo. Assim, os dois tabus presentes no totemismo se deslocam para as neuroses. *Não matarás seu pai nem terás relações sexuais com sua mãe*, apontando assim para os desejos da criança, que são recalcados.

Tentando solucionar o problema da origem da sociedade humana, Freud retoma algumas hipóteses de Darwin. Este propõe que na origem das sociedades humanas, os homens viviam em hordas primitivas, nas quais o ciúme do macho impedia a promiscuidade sexual. Esse macho expulsava seus filhos homens de sua horda ou os matava, mantendo para si todas as mulheres. Seus filhos tinham de formar novas hordas, que eram estabelecidas de maneira semelhante. Tomemos a refeição totêmica. Baseando seus estudos em Robertson Smith, Freud percebeu que o sacrifício era o ritual mais antigo nas religiões. Ele comenta que, em algumas destas sociedades totemistas, o próprio animal

totêmico era o animal sacrificado em algumas festividades. Os integrantes da tribo consumiam sua carne e seu sangue, e assim se identificavam ainda mais com ele. A partir disto, Freud inventa um mito no qual os irmãos expulsos da horda retornam, matam e devoram o pai, pondo fim à horda patriarcal. Esse pai, temido e violento, é assassinado. O pai morto passa a ser tomado como ideal; seus filhos se identificam a ele, por meio do ato da devoração.

Por meio do ato de devorar o pai algo da lei do pai é incorporado através viés da identificação com ele. Os filhos sentem ódio, mas também admiração e devoção em relação ao pai. Uma ordem se impõe a partir da incorporação do pai, e assim é instituída a proibição do incesto. Essa identificação por incorporação carrega a dimensão de ideal. Podemos associar essa primeira identificação à identificação narcísica. Se pensarmos que Freud toma a primeira identificação nos moldes de uma devoração canibalística, considerando-a como a primeira ligação com Outro, o pai da pré-história, podemos conceber a ligação entre a identificação por incorporação e a refeição totêmica. Na primeira identificação, algo da incorporação do objeto ocorre.

5.6.2 Lacan e a incorporação

Ao longo de seu ensino, Lacan faz várias referências à incorporação. Em seus primeiros Seminários, ele se refere a “incorporações imaginárias”, ao se remeter a textos de Melanie Klein. No Seminário 1, diz que o mundo da criança se constitui a partir de um continente, o corpo da mãe, e de um conteúdo do corpo da mãe. Nas relações com a mãe, a criança realiza incorporações imaginárias. Ele acrescenta que essa incorporação pode assumir um caráter de destruição. Esclarece que em espelho, a criança se reveste das mesmas capacidades de destruição das quais se sente portadora.

A incorporação e a destruição são associadas à introjeção dos objetos por meio de um jogo imaginário. Lacan comenta que no esquema ótico, ele tenta simbolizar as inclusões imaginárias dos objetos reais. Diz que a introjeção é sempre da palavra do Outro, acompanhada de uma denominação simbólica. Lacan associa ainda introjeção ao supereu. “O supereu

autêntico é uma introjeção secundária em relação à função do ego ideal” (LACAN, 1954, p. 100).

Percebemos que, para Lacan, introjeção e incorporação são termos diferentes. Parece haver uma anterioridade lógica da incorporação em relação à introjeção, uma vez que é preciso introduzir a dimensão de incorporação, neste momento de seu ensino pensada como imaginária, que se faz presente através do corpo da mãe e que delimita continente e conteúdo, para que algo de uma introjeção da palavra do Outro possa vir a ocorrer. Nesse sentido, a incorporação é necessária para que haja a introjeção do Outro e também a introjeção do supereu, vista como secundária à introjeção do Outro.

Em seu Seminário 4 sobre a relação de objeto, Lacan se refere à incorporação imaginária no capítulo em que ele propõe três formas da falta de objeto. Ele acentua que devemos considerar o objeto como uma busca do objeto perdido e que o objeto é sempre redescoberto. Em relação ao objeto, outro ponto destacado por Lacan é o da reciprocidade imaginária, aquela que considera o sujeito em relação com o objeto. Neste sentido, a identificação do sujeito com o objeto está no fundo de toda relação sujeito-objeto.

Devemos considerar que o sujeito se posiciona em relação ao Outro.

No plano imaginário, temos então a relação dual, eu-outro, uma relação especular. Mas o sujeito está numa relação com o Outro quando identificado ao objeto ou na posição de objeto do Outro.

Lacan sublinha então que uma prática que considere esta relação dual, *sujeito-objeto*, como real, não pode escapar às leis do imaginário e assim o desfecho dessa relação de objeto é a fantasia de incorporação fálica. Considera a incorporação imaginária como fálica, pois o falo é o objeto imaginário que opera a castração, pela via da dívida simbólica. Lacan insiste então que, na relação dual *mãe-criança, sujeito-Outro*, o falo entra como terceiro elemento.

Perguntando se o objeto é ou não real, Lacan sublinha que devemos distinguir pênis e falo. Comenta que foi a falta desta distinção que provocou um atravancamento no importante debate entre vários analistas ocorrido nos anos 1920-1930, conhecido como *A querela do falo*. Diz que nesse debate o que estava de fato em jogo era a necessidade de distinguir o pênis, enquanto órgão real, e o falo, em sua função imaginária. O

isolamento deste objeto, o falo, só é concebível no plano do imaginário. Lacan (1958, p. 30) sublinha então: “anoção de falicismo implica por si mesma o desprendimento da categoria do imaginário”.

Neste capítulo, Lacan se refere ainda ao objeto proposto por Winnicott como transição de objeto ou fenômeno transicional. Acentua que Winnicott atribui grande importância à função da mãe, considerando-a decisiva na apreensão da realidade pela criança. Diz que, para este autor, a oposição dialética do princípio da realidade e do princípio do prazer é substituída por atores – o princípio do prazer é identificado a uma relação com o seio materno e o princípio de realidade é relacionado ao fato de que a criança deve aprender a dele se abster. Lacan acentua que Winnicott percebe que é preciso que a mãe esteja presente para oferecer o objeto real que satisfaz a criança, no momento em que ela produz a alucinação delirante do objeto.

Para Winnicott (*apud* LACAN, 1958), o importante, na verdade, é a mãe introduzir a criança na distinção entre a realidade e a ilusão. Este processo acontece, segundo Winnicott, através dos objetos transicionais – objetos marcados por Lacan como importantes, mas também como objetos imaginários.

Winnicott se ocupa da função materna, retirando a relação mãe-bebê da dimensão da vida comum. Podemos nos perguntar o que significa tal função. Significa introduzir para a criança que o princípio da realidade e o princípio do prazer são distintos. Ou seja, introduzir a distinção entre o objeto real e o objeto alucinado. Entre o objeto alucinado e o objeto real, Winnicott propõe o objeto transicional. Lacan acentua a importância deste objeto, pois ele comporta a dimensão imaginária do objeto que possibilita que haja uma inscrição simbólica da falta.

Ainda nesse capítulo, Lacan introduz três formas da falta de objeto: a castração, a privação e a frustração. Na castração a falta se apresenta em sua face simbólica. A castração foi introduzida por Freud ao falar da proibição do incesto, do complexo de Édipo. O que falta na castração é algo que sanciona a lei e que lhe dá seu suporte. Trata-se sempre de um objeto imaginário, o falo.

Já na privação trata-se de uma falta real. Entra em jogo aqui a exigência do falo, ponto principal imaginário em uma análise. O sujeito se sente privado de algo que ele não tem. A privação é um furo ou ausência real, e o objeto reivindicado se apresenta no plano simbólico.

Na frustração, trata-se de um prejuízo, de um dano imaginário. Aqui, estamos no plano da reivindicação: algo é desejado, mas não é obtido. Neste plano surgem exigências desenfreadas e sem lei. É um dano imaginário diante do qual é reivindicado um objeto real.

Voltando à incorporação, nos perguntamos: o que significa a incorporação imaginária do falo? De que se trata quando Lacan introduz, em seu Seminário, essa incorporação fálica pela via do imaginário. Lacan retoma nesse momento o que Freud diz a respeito da “fase fálica”, acentuando que as teorias sexuais infantis remetem à relação do sujeito com o falo.

Após sublinhar que o falo não é o pênis, Lacan volta a insistir que devemos tomar o falo em sua dimensão significante. Há um significante que se inscreve e estrutura algo do sujeito na linguagem.

No desenvolvimento da sexualidade, percebemos a divisão em dois tempos, marcados pelo período de latência. O objeto sempre retorna como reencontrado, posto que o objeto primeiro é perdido desde sempre. Existe sempre uma defasagem entre o objeto reencontrado e o objeto procurado, uma hiância fundamental que está na base da teoria da sexualidade.

Esta introdução do objeto reencontrado como discordante do objeto procurado funda o imaginário. Descobre-se então as funções do imaginário. A fase fálica se situa no domínio do imaginário. Lacan acentua que devemos tomar esta fase pré-édipiana como um retorno do Édipo. “A relação pré-genital é apreendida somente a partir da articulação significante do Édipo” (LACAN, 1958, p. 53). É no retorno a partir do Édipo, que estas “fases” se inscrevem e com elas os objetos *oral*, *anal*, *fálico*. Mais adiante em seu ensino, Lacan acrescenta a esses objetos, *o olhar* e *a voz*. Sobre os objetos, ele diz que eles são trabalhados pelo significante. Se pensarmos no retorno, é a partir do momento em que um significante inscreve o sujeito na cadeia significante que há uma divisão, a qual possibilita o aparecimento do objeto.

Lacan diz que é isto precisamente o que se designa por meio das noções de incorporação: “são elas que organizam, dominam e permitem articulá-los” (LACAN, 1958, p. 53). A incorporação se refere então à separação entre sujeito e objeto, distinção que só se torna possível a partir de um retorno, desde o Édipo. A partir de uma organização imaginária, o falo possibilita que um significante privilegiado, o Nome-do-Pai, inscreva

o sujeito num discurso, ou seja, numa cadeia. A incorporação é o que permite organizar e articular sujeito e objeto.

Uma pergunta insiste: o que é incorporado é o objeto? O que é incorporado?

Ainda no Seminário 4, no capítulo X, “A identificação ao falo”, Lacan, ao comentar “Psicologia das massas” de Freud, esclarece do que se trata na incorporação. Na incorporação, o objeto que aparece como satisfação de uma necessidade, é na verdade uma compensação de uma frustração de amor. A regressão oral ao objeto de devoração mostra seus moldes naquilo que é incorporado. Lacan esclarece então que são incorporadas certas palavras dentre outras, incorporação que está na origem da formação do supereu.

Na medida em que a regressão oral ao objeto primitivo de devoração vem compensar a frustração de amor, essa reação de incorporação dá seu modelo, seu molde, seu Vorbild, a este tipo de incorporação que é a incorporação de certas palavras dentre outras, que está na origem da formação precoce daquilo a que se chama o supereu. (LACAN, 1957, p. 178).

Tomando esta frase de Lacan, podemos dizer que essas palavras incorporadas possuem algo análogo ao objeto da necessidade, que aponta para a frustração de amor. Esse “análogo ao objeto da necessidade” aponta então para aquilo que falta e não para o completaria um sujeito. Há uma cisão precoce, marcada pela incorporação de “certas palavras”.

A partir daí o falo se inscreve em uma dimensão imaginária. O fato de possuir ou não um pênis carrega um duplo sentido. “Há uma forma oral de incorporação do pênis que desempenha seu papel no determinismo de certos sintomas e de certas funções” (LACAN, 1958, p. 178).

Lacan marca a diferença: o pênis é uma função imaginária que se incorpora, mas o falo é também o que falta à mãe (são duas posições diferentes). Ele levanta esta questão: quando o sujeito se depara com esta falta, o que ocorre? O sujeito se engancha em substituir esta falta no Outro, o que traz em retorno a sua própria falta.

É na relação imaginária entre o sujeito e o outro que a falta, o falo, pode aparecer. Então temos a incorporação de certas palavras, que estão na origem do supereu, as quais organizam, dominam e permitem a articulação dos objetos. A partir daí o que se decanta pela via imaginária é o

falo como incorporação de uma falta fundante à organização do sujeito. Incorpora-se não o Outro do sujeito, como apresenta Platão, mas uma falta que marca a incompletude e possibilita a separação do sujeito e objeto. Quando Lacan apresenta o objeto como reencontrado, a dimensão da falta está presente.

Em seu Seminário 6 sobre o desejo e sua interpretação (1958-59), Lacan também faz referência à incorporação. Trata-se na verdade de uma referência ao incorporal. Afirmando que nossa relação com o inconsciente é tecida pelo imaginário, ele define o imaginário de modo bem preciso, ou seja, como a nossa relação com o nosso próprio corpo. A partir daí começam a fazer todo sentido as suas formulações sobre a incorporação feitas até então: são incorporadas certas palavras que se relacionam com o supereu e que possibilitam que algo do objeto se articule, numa retroação a partir da inscrição do significante.

Ainda nesse Seminário, Lacan diz, em relação ao corpo, que há uma teoria de análise incorporal: é o significante que fornece o material para a tecitura do corpo; com o imaginário, fazemos membros a partir do alfabeto inconsciente. Ele se refere também à identificação por incorporação no luto. Diz que no luto, o sujeito incorpora o buraco da perda, que se encontra no real. E que na psicose, o que é rejeitado (*Verwerfung*) do simbólico, reaparece no real. Não trabalharemos a psicose aqui, mas de qualquer forma, fica a questão: *há incorporação na psicose?*

No Seminário sobre a ética, Lacan, relacionando incorporação e supereu, volta a afirmar que no declínio do complexo de Édipo, o sujeito incorpora a instância do supereu. Algo de fora é incorporado e retorna pela via do supereu. Faz referência a “Luto e melancolia”, onde Freud apresenta o objeto incorporado. Lacan relaciona o que diz Freud à incorporação do pai.

Neste ponto, ele retoma o que ele já havia dito no Seminário 4 sobre a castração, a privação e a frustração. A castração é encargo do pai real; já a privação se relaciona ao pai imaginário, enquanto a frustração é de responsabilidade da mãe simbólica. Diz que aí residem as diferenças que podem nos esclarecer sobre a posição do pai na origem do supereu e a posição do pai como castrador, posições que são diferentes.

O pai incorporado na origem do supereu é o pai imaginário, ele é o agente da privação. O pai imaginário é o mediador entre a posição do pai mítico real, castrador, e a criança. É o que funda a instância do supereu.

O pai real somente entra como agente castrador por ter havido a incorporação deste pai imaginário no declínio do Édipo. “Mas não se paga esse pai real e mítico no declínio do Édipo por trás daquele que a criança, nessa idade (...) de cinco anos, pode muito bem já ter descoberto? – ou seja, o pai imaginário, o pai que fez essa criança ser tão fodida”(LACAN, 1960/1998d, p. 368/ 369).

No Seminário sobre a identificação, Lacan apresenta a primeira identificação por incorporação, enfatizando que se falamos de incorporação é porque algo deve se produzir no nível do corpo. “Há algo do pai de sempre em todos os que descendem dele, identidade de corpo” (LACAN, 1962, p.225). Lacan situa então em algo do pai a identificação que dá identidade de corpo. Algo é transmitido pela via do pai e se relaciona com o corpo. Lacan indica que se há algo que se deve acentuar em relação ao corpo através da incorporação, é do lado do pai que é preciso procurar.

No Seminário sobre a angústia, Lacan introduz as cinco formas de objeto *a*: o seio, as fezes, o falo, o olhar e a voz. No capítulo XX, intitulado “O que entra pelo ouvido”, Lacan usa uma metáfora interessante. Ele menciona aí o trabalho de Isakower sobre as dáfnias (pulgas-d’água), animais marinhos que possuem um furo no lugar que corresponderia ao aparelho auditivo. Em suas metamorfoses, este animal tem o hábito de introduzir um grão de areia neste orifício. Esta metáfora é apresentada por Lacan como tendo uma relação remota com a constituição do supereu.

Pensamos que esta relação com o supereu reside no fato de que a dáfnia introduz algo, que está fora, no ouvido, o que possibilita que ela tenha uma organização corporal, se localize espacialmente e mantenha o equilíbrio dentro d’água. A partir da introdução de algo que vem de fora, pela via da voz, é possível que o sujeito se organize e que, além disso, algo do corpo se escreva. A voz, como objeto *a*, é incorporada.

Creio que é aqui que pomos o dedo na forma de identificação que não pude abordar no ano passado, e da qual a identificação da voz nos fornece ao menos o primeiro modelo. Em certos casos, com efeito, não falamos da mesma identificação que em outros, ou seja, falamos de *Einverleibung*, incorporação (LACAN, 1963, p.300/ 301).

É após o trecho citado acima que Lacan introduz a metáfora da dáfnia, relacionando-a ao supereu. Ele então conclui: “A voz, portanto, não é

assimilada, mas incorporada. É isso que pode conferir-lhe uma função que serve de modelo para nosso vazio” (LACAN, 1963, p. 301).

Nesse trecho, o supereu aparece como um retorno do que foi incorporado pela via vocal. A voz como incorporada possibilita uma abertura a nível do objeto, que se separa do sujeito, ao mesmo tempo em que situa o sujeito no mundo a partir da constituição do supereu pela via do pai. É através da voz que algo do pai pode se transmitir e algo do supereu pode se constituir. Apenas se tem notícias de que isto aconteceu porque algo disto retorna a partir do Édipo. Trata-se de marcas vocais anteriores, que estão logicamente articuladas ao significante, impossíveis de se situar. Podemos apenas dizer que essas marcas têm relação com o pai e que de alguma forma contornam o corpo do sujeito.

De que se trata quando falamos de pulsão invocante? O que o sujeito invoca a partir destas marcas vocais que têm relação com a identificação ao pai e aparecem no corpo?

Pensamos que tomar a voz como incorporada enlaça todo o nosso trabalho feito até agora. Na verdade, é um retorno dessas marcas anteriores ao significante, marcas da linguagem apresentadas por Freud desde a “Carta 52”, ou seja, *Niederschrift*, *Warnungszeichen* e *Spur*, traços inscritos que vem do Outro e retornam para o sujeito. Tomar a voz como incorporada implica que haja um *Horkappe*, uma placa auditiva que escute o que é tomado do campo do Outro, escuta que marca um corpo através dos significantes. “A voz emerge do material sonoro, à medida que esse sofre uma operação de corte, isto é, quando cria um intervalo e estabelece uma diferença que permite a seriação” (CALDAS, 2007, p. 91). Nesse sentido, tomar a voz como incorporada é separá-la do material sonoro.

Isso implica em dizer que o sujeito ouve o que vem do campo do Outro? Na Conferência de Genebra sobre o sintoma, perguntam a Lacan se ele considera como linguagem algo que não é verbal, se considera uma linguagem de gestos, por exemplo. Ele responde dizendo que acredita que há algo específico na palavra. Esclarece que a estrutura verbal é específica, e que o testemunho dado pelos surdos, mostra que eles são capazes de um gesto muito diferente do gesto expressivo enquanto tal. Considera que este caso é demonstrativo do fato de que há uma predisposição à linguagem, “inclusive naqueles que estão afetados pela dita invalidez” (LACAN, 1975, p. 135). Diz que na chamada invalidez pode haver algo

de significante como tal. “A linguagem com os dedos não se concebe sem uma predisposição a adquirir o significante, qualquer que seja a invalidez corporal” (LACAN, 1975, p. 135).

Nesse sentido, Lacan acentua que a língua de sinais apenas se estabelece se existe uma predisposição para adquirir o significante. E isto ocorre a partir das marcas já trabalhadas anteriormente nesta pesquisa, traços vindos do Outro que separam o que é da ordem da linguagem de uma dita invalidez corporal. A voz como incorporada pressupõe a existência de traços inscritos, pressupõe a placa auditiva, escuta em um corpo marcado por significantes, implica em ouvir o que vem do campo do Outro, algo que é da ordem de *lalíngua*. Iremos até aqui neste trabalho, mas deixamos as questões em aberto para uma pesquisa posterior, com a demarcação do campo de *lalíngua* e da pulsão invocante sobre as quais ainda restam questões.

5.7 Ressonância da voz como objeto *a*

Decidimos recortar algumas falas de pessoas surdas que fizeram implante coclear⁵⁰, retiradas do filme “Dois mundos”, curta-metragem de Thereza Jessouroun⁵¹ (2010), para esclarecer a diferença entre o som, como fenômeno físico, e a ressonância da voz, como objeto *a*.

Juliana: – Eu não sei se posso dizer que existe o silêncio total. Até porque, eu me lembro de uma vez, quando era pequena, que meu pai disse que eu escutava de outras maneiras. A gente sente as coisas, a gente observa as coisas, às vezes a gente nem se dá conta que está observando, que está sentindo. Por exemplo, numa estação de metrô,

50 O implante coclear é um dispositivo eletrônico que estimula as fibras nervosas e permite a transmissão do sinal elétrico para o nervo auditivo, possibilitando ao indivíduo perceber o som. Ele possui dois componentes: um externo, composto de: um microfone que capta o sinal acústico, uma antena transmissora e um processador de fala, que emitem os sinais acústicos para um dispositivo interno, inserido cirurgicamente, que possui uma antena interna e um receptor estimulador, que contém um “chip” que converte os sinais eletrônicos para a cóclea. Disponível em: <http://www.implantecoclear.com.br>. Acesso em: 15/05/2012.

51 “Dois Mundos” é um curta-metragem de Thereza Jessouroun, que ganhou o “Prêmio Porta Curtas” no Festival do Rio, em 2010. Ela aborda vários temas em seus filmes e documentários, muitos dos quais foram premiados. Dentre eles, citamos: “Fim do silêncio”, sobre o aborto, “Samba”, sobre a dança do samba e “Os Arturos”, sobre a tradição da congada na comunidade de negros de Contagem, Minas Gerais. Disponível em: <http://clubedaculturalivre.blogspot.com.br>. Acesso em: 15/05/2012.

mesmo que o trem não tenha chegado e eu esteja sem aparelho, eu vou saber que ele está chegando porque ele vibra. (JESSOUROUN, 2010).

Não podemos determinar precisamente como, nem o que a fez ouvir, mas sua fala aponta que a linguagem está presente. Lembramos que a importância da vibração da voz é fazer ressoar. E que ressoar se relaciona com o Outro, com a linguagem.

Ouvir não implica apenas em *ser ouvido*, mas também em *ser falado*. Assim *ouvir* passa pela voz. *Ouvir* implica dois aparelhos de percepção: o aparelho auditivo e o aparelho fonador. Mesmo num bebê surdo a lalação está presente, mobilizando esse duplo aspecto do *ouvir*.

Lalação é a ação de *lalar*, do latim *lallare*, que significa “cantar para ninar crianças” e também “a forma infantil de falar”. Pais cantam músicas para seu filho, falam com ele antes de saberem que ele é surdo. A musicalidade, o canto, a voz dos pais se dirige à criança. É o que possibilita a sua inscrição na linguagem. A constituição do sujeito passa pelo desejo do Outro que, como dissemos, faz ecoar sons nos orifícios do corpo.

Se há desejo implicado no processo, a constituição do sujeito está feita. Outra coisa é a surdez. A constituição do sujeito se baseia nas marcas da linguagem, na enxurrada de sons que o constituem como sujeito.

A importância atribuída por Freud ao resto de palavra ouvido se relaciona com um corpo marcado por significantes do Outro, corpo-superfície marcado pela linguagem. Não se trata, efetivamente, de um ouvido, de um aparelho auditivo. O ouvido do qual falamos é a “calota acústica”, o “tampão de ouvir”, o *Horkappe*. Trata-se de uma escuta de um sujeito, cujo corpo é marcado por significantes.

Destaquemos outra fala extraída do documentário citado:

Entrevistadora: – Você está escutando o que eu estou falando?

Surda: – Não.

Entrevistadora: – Nada?

Surda: – Eu sei que você está falando, mas eu não estou entendendo.

Entrevistadora: – Você só está lendo os meus lábios?

Surda: – Sim.

Entrevistadora: – E a sua voz?

Surda: – Minha voz é irritante. Não gosto da minha voz.

Entrevistadora: – Mas você também não escuta a sua voz!

Surda: – Minha voz dá pra escutar, porque o tempo todo eu estou com ela, com o aparelho, todo dia ali. Não gosto da minha voz. (JESSOUROUN, 2010)

Na maioria dos casos de pessoas que receberam um implante coclear, elas já possuem a linguagem inscrita, são sujeitos que podem ser situados em uma das três estruturas propostas pela psicanálise: neurose, psicose ou perversão. Aparelho auditivo e aparelho psíquico são registros diferentes. O fato de ter um aparelho auditivo que não funciona, não exclui o surdo da linguagem.

Escolhemos esse exemplo para ilustrar o fato de que ouvir, no sentido da audição, alcançado por essa mulher apenas posteriormente, é diferente de ouvir a linguagem. Em sua resposta à entrevistadora: “ela sabe que entrevistadora está falando, mas não a está entendendo”, percebemos que o ouvir, que passa pelos ouvidos e que não está presente, é diferente do registro do ouvir da leitura labial. Ouvir, para ela, implica a leitura dos lábios e não o som que vem do implante coclear. No caso dessa pessoa surda, embora seu aparelho auditivo não funcione, ousamos dizer que há o *Horkappe* que indica que o Outro está presente, que há linguagem.

Outro ponto interessante é o comentário que ela faz sobre sua própria voz, que ela acha irritante. Assoun (1999, p.39) pontua que a própria voz provoca esse efeito de estranheza. Esse retorno na própria voz é uma busca de si mesmo: “eu não poderia ser o ouvinte da minha voz sem que se insinuasse, mais-além dos efeitos físicos de ‘retorno’ através dos condutos auditivos, esse sentimento de alteridade: devo me reconhecer inteiramente nela”. A observação dessa pessoa surda sobre sua própria voz provoca espanto na entrevistadora: “Mas você também não escuta a sua voz!”. A entrevistada responde que “ela ouve sua própria voz, está com ela o tempo todo”. “O espelho é necessário para produzir o ‘ver a si mesmo’, portanto, o ‘ouvir a si mesmo’ já está presente no mais íntimo da subjetividade” (MILLER, J.-A, 1994, p. 48). Segundo Miller, o mais íntimo da subjetividade é reenviado ao próprio sujeito por meio de sua própria voz. Podemos então acrescentar, citando Heloisa Caldas (2007, p. 93): “a voz, na condição de objeto *a*, parasita o corpo, causa estranheza mesmo quando é a própria”.

Outro recurso do surdo é a língua de sinais. Mas será que a imagem visual do gesto na língua de sinais, substitui a lalação?

Virole (1990) trabalha a língua de sinais associada aos caracteres da escrita oriental, na qual se poderia pensar que, por se tratar de uma língua mais visual, a palavra estaria diretamente ligada à coisa que ela representa. Percebemos que esse elo não existe. Não há uma significação posta na palavra. Mesmo numa língua de sinais, há o significante, que não significa nada em si mesmo. Se a palavra falada por meio de sinais tivesse ligação direta com a coisa que ela representa, não existiriam diferenças entre a língua brasileira de sinais e a língua francesa de sinais, por exemplo. Mesmo numa língua gestual, há traços de regionalizações, quase como os sotaques e gírias na língua oral, havendo diferenças entre idiomas de sinais. Não há, portanto, uma ligação direta entre palavra e coisa. Há significantes que se encadeiam, assim como na fala oral.

Voltando à frase de Lacan em “O aturdido”: “Que se diga fica esquecido atrás do que se diz naquilo que se ouve” (LACAN, 2003b, p. 48), retomamos nossa pergunta: o que fica esquecido? E respondemos: Há um resto que cai dessa operação, a voz como objeto *a*, que, por sua vez, possibilita a assunção do sujeito.

Segundo Vivès (2009), na constituição do sujeito há um “ponto surdo” que se coloca como necessário para que haja a estruturação da voz. Para aceder à linguagem, o sujeito necessita se colocar surdo ao som, para que algo do recalque possa operar.

Ponto surdo é o lugar intrapsíquico onde o sujeito, após entrar em ressonância como timbre originário, deverá poder tornar-se surdo para falar sem saber o que diz, ou seja, como sujeito do inconsciente. (VIVÈS, 2012, p.15).

A voz cai dos restos do que se ouve. Ouvir é da ordem da linguagem. Houve o Outro, o que possibilita a inscrição de um sujeito na linguagem. O inconsciente é estruturado como uma linguagem, e o sujeito é o que emerge entre um significante e outro, independentemente da surdez do seu aparelho auditivo. Se há inscrição no aparelho psíquico, podemos dizer que um surdo ouve.

O ser falante tem uma predisposição para a linguagem. Como pensar a constituição do sujeito, que habita um corpo marcado pela particularidade da surdez? Há nos surdos uma escrita a partir de *lalíngua*? A linguagem passa pelo olhar e pelas mãos, ao invés de passar pelo aparelho fonador e auditivo? Como pensar as marcas dessa linguagem no corpo?

Ao avançar em seu ensino, Lacan aponta que, em psicanálise, a linguagem nada tem a ver com a comunicação ou com a linguística. A linguagem se refere à *lalíngua*. “A linguagem, sem dúvida, é feita de lalíngua, é uma elucubração de saber sobre a própria lalíngua” (LACAN, 2010, p.267).

Lacan utiliza o termo *lalíngua* (*lalangue* em francês) escrito em uma só palavra para designar sua diferença em relação à linguagem, definida como aquilo que pressupõe um emissor e de um receptor e comporta uma mensagem, tal como é tomada na linguística, e que concerne à linguagem por meio da qual o inconsciente é estruturado. “Se eu disse que a linguagem é aquilo com o que o inconsciente é estruturado, é exatamente porque a linguagem não existe. A linguagem é o que se tenta saber com relação à função de lalíngua” (LACAN, 2010, p. 267). Falar de *lalíngua* é falar do que afeta um sujeito que emerge como efeito dela.

Lalíngua é a língua de cada um, sua resposta à língua em que ele foi falado. Ela não remete ao sentido das palavras, mas às suas modulações, suas vibrações, sua lógica. Essa língua tem relação com a voz, na medida em que a voz, como objeto *a*, deixa traços advindos do desejo do Outro. A voz ressoa no vazio do Outro, faz eco nos buracos do corpo, constituindo-o, juntamente com a constituição do sujeito, pois, como aponta Freud do texto “O eu e o isso”, “o eu é, sobretudo uma essência-corpo” (FREUD, 1923, p. 27). O corpo é um eu-superfície afetado por *lalíngua*.

Na “Conferência de Genebra sobre o sintoma”, Lacan diz que o significante faz traço no corpo. É sobre esta escrita que pretendemos desenvolver esse doutorado: escrita do inconsciente, do corpo, da estrutura.

Ainda nesta conferência, Lacan comenta que “o homem sempre pensa com a ajuda das palavras. E que o pensar com as palavras evidencia o encontro entre as palavras e o corpo”. É nesse encontro entre palavras e corpo que algo do sintoma aparece, relacionado ao modo particular como o *falasser* foi falado e ouvido.

Lacan acrescenta ainda no mesmo texto, que o *falasser* tem predisposição à linguagem, dando inclusive como exemplo a língua de sinais e os surdos. Ele diz que, no caso dos surdos, seus “gestos” são diferentes dos gestos como tais. A língua de sinais faz suporte ao discurso e com isso, considera-se o significante na língua de sinais.

6. IDENTIDADE, IDENTIDADES E IDENTIFICAÇÕES

A psicanálise muda. Não é um desejo, mas um fato. Ela muda em nossos consultórios de analistas. [...] Como dizer melhor o fato de termos o sentimento do novo e, com ele, a percepção da urgência da necessidade de uma atualização?

Miller, 2016, p.20

Nessa pesquisa buscamos trazer e tentar esclarecer algumas questões da clínica contemporânea, especificamente aquelas que surgem na minha prática com sujeitos surdos.

Estamos vivendo na época da modernidade líquida, na qual as relações pessoais, a relação com o tempo e o espaço, e com os bens de consumo sofreram uma mudança, tornando estas relações voláteis e fluidas. Vivemos num tempo de leveza (LIPOVETSKY, 2016), em que carregamos toda sorte de informações em nossos bolsos: bibliotecas inteiras de livros, filmes e músicas nos aparelhos eletrônicos possibilitam nosso acesso, de forma ligeira, às pessoas e às notícias.

Nessa civilização apressada, a informação chega muito rapidamente, mas se torna obsoleta na mesma velocidade. Se, por um lado, vivemos numa civilização das biotecnologias, dos nano-objetos, da alta tecnologia que traz consigo novas esperanças, por outro, ela suscita novas angústias. Segundo Lipovetsky (2016), essa busca pelo leve é uma forma de o sujeito contemporâneo lidar com a precariedade trazida pela civilização do ligeiro: desemprego, instabilidade das relações, tempo sobrecarregado, riscos sanitários. A vida adquire um novo peso, fazendo com que se experimente uma nova forma de desamparo e de mal-estar na civilização. Miller (2006, p.12) afirma que vivemos uma crise do real, um mal-estar a respeito do real, nesta época dos desenganados e da errância. “Trata-se de uma época em que o ser, ou melhor, o sentido do real tornou-se um interrogante” (MILLER, 2006, p.11). Em função da fluidez da época, aparece uma multiplicidade de identidades.

Meu interesse pela identificação surgiu na clínica com surdos, ao perceber o uso frequente da expressão “identidade surda”, nome defendido pela comunidade surda como exprimindo seu modo de apresentar-se no mundo.

O que seria uma “identidade surda”? O que é a identidade? Que lugar tem um sujeito frente à sua identidade?

Eu me perguntei: como trabalhar essa questão na clínica psicanalítica, levando em conta que quando um analista se coloca no lugar de semblante de objeto *a*, ele se oferece como causa de desejo, o que pode possibilitar ao analisando produzir os significantes que organizaram suas identificações (MILLER, 2006)? Ora, numa análise não se trata de sustentar as identificações do analisando, mas, ao contrário, que ele possa se desprender das identificações que sua família e a cultura lhe apresentaram como ideais, passo importante para que, talvez, ele possa conseguir chegar a uma nomeação singular, cingindo um gozo que o nomeia como falasser.

Nesse sentido, a variedade e a velocidade com que a atualidade permite identificações têm efeitos em nossa clínica. As identificações são mais voláteis e fragmentadas e, como Freud aponta na psicologia das massas associada à análise do eu (FREUD, 1921/1992h), nos levam a perguntar se a multiplicação das identificações, criadas atualmente pelas comunidades, implica em mudanças no eu, no inconsciente e no corpo.

Penso que é importante trabalhar os conceitos de identidade e de identificação, já que a identificação se associa à faceta social do sintoma (MILLER, 2006), para pensar o que entra em jogo na identificação a partir do acontecimento de corpo, pensar como se dá o processo de identificação nesta época de identidades fragmentadas e fluidas.

Diante do uso frequente da expressão “identidade surda”, em concordância com as múltiplas identidades da contemporaneidade, nos questionamos a respeito da implicação que esse nome traz para cada sujeito. Em especial, porque na clínica percebemos o mal-estar do encontro com o real, com a língua do corpo, embora a civilização tente atualmente afastá-lo ou mesmo fazer esquecê-lo pela oferta incessante de produtos e bens de consumo. Sabemos que a parafernália digital do mundo contemporâneo não exclui o mal-estar em relação ao corpo, e é disso que se trata na clínica psicanalítica.

6.1 Identidades e identidades surdas

A questão da identidade na pós-modernidade é trabalhada por diversos autores, dentre os quais, Stuart Hall (2006), Kathryn Woodward (2000), Anthony Giddens (2002) e Zygmunt Bauman (2005). Esses autores sustentam a ideia de que vivemos numa época marcada pela ascensão dos processos de globalização e por profundas mudanças seja nos meios de transporte ou de comunicação. Vários nomes são usados para se referir a esta modernidade na qual as coisas mudam rapidamente: pós-modernidade, modernidade tardia, alta-modernidade, segunda modernidade, sociedade de risco, modernidade líquida.

Hall considera que a mudança operada na questão da identidade está relacionada com a mudança trazida pela globalização, ou seja, com seu impacto sobre a identidade cultural. “As sociedades modernas são caracterizadas por uma mudança constante, rápida e permanente” (HALL, 2006, p. 14). Ele acentua que nas sociedades tradicionais, o passado e os símbolos eram valorizados, e que a maneira de lidar com o tempo e o espaço respeitava as tradições, passadas de geração a geração. Já nas sociedades modernas, as práticas sociais são reformuladas a partir das novas informações recebidas, modificando seu caráter. Em seu livro *A identidade cultural da pós-modernidade*, faz um percurso histórico sobre o conceito de identidade desde o Iluminismo até os dias de hoje, defendendo a tese de que as identidades modernas são deslocadas e fragmentadas.

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais, abalando a ideia que temos de nós próprios como sujeitos integrados (HALL, 2006, p. 9).

Hall distingue três concepções de identidade, que variam segundo o momento histórico considerado:

1. A do sujeito do Iluminismo, baseada na concepção do ser humano como centrado, unificado, dotado das capacidades de razão, em que se pensava que cada pessoa tinha uma essência que nascia com ela e se

desenvolvia. Trata-se de uma visão muito individualista da identidade, pois o centro do eu era a identidade;

2. A do sujeito sociológico, que não concebe mais esse interior como tão centrado e auto-suficiente, pois considera que a cultura influencia a formação do sujeito, e assim esse núcleo interior seria formado na relação entre o eu e o meio. Trata-se de uma noção de identidade que depende do social, pois é construída a partir da interação social;

3. A do sujeito pós-moderno, que não é dotado de uma identidade fixa ou permanente. A identidade é transformada continuamente, levando a uma multiplicidade de identidades possíveis com as quais o sujeito pode se identificar. As identidades se tornam desalojadas, pois não existem mais referenciais de tempo, lugar, histórias e tradições específicas.

Strobel (2008) propõe uma leitura dessas três modalidades de identidade a partir da maneira de ver os surdos. Aponta que a perspectiva iluminista considerava que os surdos não eram capazes de serem educados. Trata-se de uma visão dos surdos como seres imperfeitos, marginalizados e excluídos da sociedade. Já na perspectiva sociológica haveria uma patologização dos surdos, pois se considerava que o normal era “ouvir e falar”. Muitos surdos foram considerados doentes, sendo isolados em instituições ou internatos. Na concepção pós-moderna, há uma busca por uma representação, e assim os surdos deixaram de ser vistos como “deficientes”, passando a ser considerados como “diferentes” dos ouvintes.

Podemos pensar de maneira ingênua que a “identidade surda” designa aqueles que nasceram surdos e fazem uso da língua de sinais como primeira língua. Dizer que se é surdo traz consigo uma cultura própria, sua língua e suas identidades. Perlin (2003) destaca a tendência entre os surdos de abandonar o uso do termo surdez, uma vez que este termo traz em sua bagagem cultural e semântica afinidades com as ideias de deficiência e/ou doença. Esta seria uma das razões que explicaria a preferência do uso da expressão *identidades surdas*. Em inglês, há preferência pelo uso do termo *Deafhood* ao invés de *Deafness*.

De acordo com Skliar (2016), nos últimos cem anos as ideias dominantes na área de educação e de saúde seguiam o modelo de medicalização da surdez; as práticas mostravam a tentativa de correção, de normalização ou até mesmo uma violência institucional, na tentativa de negar a existência

de uma comunidade, ou seja, a cultura e a identidade surda. As mudanças dos últimos anos abarcam não só uma mudança metodológica, mas, principalmente, a mudança da concepção do sujeito surdo e sua língua.

Este autor propõe a inclusão da educação de surdos na linha dos estudos culturais, tais como estudos negros, educação e gênero, educação e classes populares, linguagem e educação, para produzir uma política de significações, cujo propósito é propiciar uma maior participação dos próprios surdos no processo de transformação pedagógica. Chamando a atenção para o fato de que o uso do termo *surdo* pode levar a crer que haveria uma comunidade homogênea, ele propõe substituí-lo pela expressão *identidades surdas*, uma vez que na comunidade surda há uma pluralidade de identidades: “os surdos das classes populares, os surdos que não sabem que são surdos, as mulheres surdas, os surdos negros, os surdos meninos de rua, entre outros” (SKLIAR, 2016, p. 14).

Segundo Giddens (2002), a modernidade é uma ordem pós-tradicional, em que as certezas do hábito foram substituídas pelas certezas do racional. A dúvida é uma dimensão existencial social do mundo contemporâneo. Todo conhecimento toma a forma de uma hipótese e, conseqüentemente, algumas posições que antes eram tomadas como afirmativas, passam a ser questionadas e, em algum momento, podem ser abandonadas. Ele acentua que na pós-modernidade, as transformações são mais profundas do que nos períodos anteriores, pois estabelecem conexões com todo o globo e alteram as características mais íntimas da existência cotidiana (GIDDENS, 2002). E que nossa época é influenciada pelas mídias eletrônicas, nas quais os limites entre externo e interno não são nítidos e assim o público e o privado não se separam claramente. Trata-se de uma época que cria novas formas de fragmentação e dispersão. Giddens comenta ainda que a reflexividade do eu afeta o corpo e os processos psíquicos. O corpo é cada vez menos um dado extrínseco, passando a sofrer modificações extremas, através de cirurgias plásticas e de intervenções da engenharia genética. Esses processos visam a controlar e construir o corpo, que passa a ser uma questão de escolhas e opções.

Pensando a pós-modernidade como uma sociedade baseada em um processo sem fim de fragmentações e rupturas, Bauman (2005) diz que, em nossa época líquido-moderna, o mundo está partido em fragmentos mal conectados, e que as existências individuais são divididas em episódios

fragilmente conectados. Somos expostos ao mesmo tempo a várias comunidades de ideias e de princípios. Há uma pluralidade de centros de poder, um mundo descentrado por estas forças, fora de si mesmo. Trata-se de uma sociedade caracterizada pela diferença, por diferentes divisões e antagonismos que produzem diferentes identidades.

No contexto atual, a identidade tornou-se politizada, ou seja, uma identificação pode ser conquistada ou perdida. Skliar (2016) pensa o surdo como diferente, definindo a diferença como uma “construção histórica e social, efeito de conflitos sociais, ancorada em práticas de significação e de representação compartilhada entre os surdos” (SKLIAR, 2016, p.13).

Segundo Woodward (2005, p. 34), “a política de identidade concentra-se em afirmar a identidade cultural das pessoas que pertencem a um determinado grupo oprimido ou marginalizado. Essa identidade torna-se, assim, um fator importante de mobilização política”. Ele diz ter havido a mudança de uma identidade de classe para uma identidade de diferença. Woodward esclarece que as identidades baseadas na raça, no gênero, na sexualidade e na incapacidade física atravessaram o pertencimento a uma classe. Não é mais suficiente dizer que as identidades se baseiam numa posição de classe. Para este autor, a identidade não é o oposto da diferença, mas, ao contrário, a identidade depende da diferença: “A diferença é aquilo que separa uma identidade da outra, estabelecendo distinções” (WOODWARD, 2005, p.42). As identidades são construídas a partir do que é forasteiro, a partir do que não se é. A forma mais extrema de marcar a diferença aparece nas oposições binárias, nós/eles. A diferença pode ser construída de forma negativa, marginalizando o “forasteiro”, o “diferente”, ou pode ser enriquecedora, vista como fonte da diversidade e da heterogeneidade.

Essa visão binária acaba por trazer as relações de poder entre os dois lados, havendo sempre um desequilíbrio de poder entre eles: um é a norma e o outro é “outro”, ou seja, a alteridade passa a ser vista como desviante. Nesse sentido, os loucos, os doentes graves e os criminosos são segregados da população normal: “A segregação da experiência significa que, para muitas pessoas, o contato direto com eventos e situações, que ligam a vida individual a questões mais amplas de moralidade e finitude, é raro e fugaz” (GIDDENS, 2002). Bauman (2005) acentua que homens e mulheres são atualmente assombrados pelo espectro da exclusão.

Lacan (2003c), por sua vez, previu que o futuro dos mercados comuns encontraria o equilíbrio numa ampliação dos processos de segregação. J-A Miller (2016) propõe a segregação como outro nome do racismo, esse racismo “moderno” do tempo da ciência e do tempo da psicanálise, acentuando, como Lacan (2003c) apontou em “Televisão”, que a segregação se relaciona com as modalidades de gozo: segrega-se aquele que goza de forma diferente.

Se as identidades surdas também são formas de delimitar diferentes modalidades de gozo, elas também produzem diferentes formas de segregação. Como veremos adiante, existem várias modalidades de gozo dentro das identidades surdas. A primeira oposição seria: identidade surda *versus* identidade ouvinte.

Derrida (*apud* WOODWARD, 2005, p.50) põe em questão as oposições binárias, pois nelas o significado é fixado. Criticando as posições estruturalistas de Lèvi-Strauss e de Saussure, ele acentua que “o significado está presente como um ‘traço’ e que a relação entre significado e significante não é algo fixo”.

Hall (*apud* WOODWARD, 2005) valoriza o reconhecimento da identidade fora da oposição binária, nós/eles (surdos/ouvintes). Sugere utilizar o conceito de diferença, *différance*, de Jacques Derrida, no qual o significado é sempre diferido ou adiado, deslocado, e não fixo. Pensar a identidade como diferença pressupõe considerar o tornar-se, a fluidez ao invés da fixidez e a reconstrução de significados.

Bauman (2005) diz algo que se aproxima da *différance* de Derrida. Diz que a identidade é algo a ser inventado, e não a ser descoberto, que ela é eternamente provisória e frágil. Diz que, talvez por estar em crise, a identidade tornou-se um problema central em nosso século, e assim muitos estudiosos sociais estão trabalhando esse tema. “A ideia da identidade nasceu da crise do pertencimento e do esforço que esta desencadeou no sentido de transpor a brecha entre o “deve” e o “é”” (Bauman, 2005, p.26). Atualmente, autoridades podem rapidamente ser ridicularizadas, artistas podem ser esquecidos, novidades ficam antigas muito rapidamente. Vivemos numa era de muitas imagens e poucas palavras colocadas numa “timeline” que não cessa de girar. “(...) é como habitar um universo desenhado por Escher, onde ninguém, em lugar algum, pode

apontar a diferença entre um caminho ascendente e um declive acentuado” (BAUMAN, 2005, p. 58).

Segundo Strobel (2008), quando falamos de identidade surda nos referimos ao sentimento de pertencimento do povo surdo a uma cultura. A posição social-antropológica defendida pelos surdos concebe a surdez como uma diferença, e não como uma deficiência. Dizer que a surdez é uma diferença leva em conta a comunidade surda, com sua língua e sua cultura próprias. Todo esse movimento visa legitimar os surdos como um grupo linguístico e cultural diferenciado.

Skliar (2016) distingue uma multiplicidade de identidades surdas. Ele cita algumas em seu livro:

1. Identidades surdas: presentes entre os surdos que fazem uso da experiência visual propriamente dita e a recriam. Composta por surdos que nasceram surdos e utilizam a língua de sinais. Trata-se de uma identidade que ganhou destaque na militância pelos surdos;

2. Identidades surdas híbridas: compostas por surdos que nasceram ouvintes. Eles conhecem a estrutura do português falado e usam-no como língua;

3. Identidades surdas de transição: surdos que se mantiveram no mundo ouvinte por muito tempo e conheceram posteriormente a cultura surda. Geralmente são surdos, filhos de pais ouvintes, que mais tarde apreenderam a língua de sinais;

4. Identidade surda incompleta: surdos que vivem no mundo dos ouvintes, que fazem uso da língua oral e usam aparelhos de audição. É uma identidade que nega a representação surda;

5. Identidades surdas flutuantes: são aqueles surdos que não sabem que são surdos. Eles não conseguem se adequar nem à comunidade surda, nem à comunidade ouvinte: “É o sujeito surdo construindo sua identidade com fragmentos das múltiplas identidades de nosso tempo, não centradas, fragmentadas” (SKLIAR, 2016, p.66).

Vemos que identidade surda não dá conta de englobar o povo surdo; por isso, surgem cada vez mais fragmentações das identidades, numa tentativa de fazer grupo. Parece que essa fragmentação infinita torna evidente que a identidade se relaciona com a forma como um sujeito goza, o que

leva ao questionamento se é possível uma comunidade que partilharia do mesmo modo de gozar.

6.2 O conceito de identificação na psicanálise

Iniciando nossa pesquisa sobre a identificação, vamos retomar o texto “Psicologia das massas e análise do eu”, de Freud, especialmente o capítulo VII onde ele trata da identificação. E também alguns comentários sobre este texto freudiano.

Laurent (2003, p.59), ao trabalhar a identificação em Freud, diz: “O tensionamento entre o Outro e a identificação se dá, na obra de Freud, através dos laços do sujeito com o pai”. Freud diz que o pai é o objeto de amor por excelência. Laurent, comentando este texto freudiano, diz que esse texto reorganiza o arranjo entre identificação e sintoma, já que nele Freud divide o movimento identificativo em três tempos: a identificação ao pai, a identificação ao traço e a identificação ao sintoma (LAURENT, 2003).

J.-A Miller (2006 p.16, enfatiza: “A identificação como tal estabelece precisamente um laço social, é em si mesma o laço social. Mas para construir sua teoria da identificação, Freud deslizou sem esforço da análise do subjetivo até a psicologia das massas e vice-versa”. Esse texto de Freud fala da ligação do sujeito com a linguagem, com o Outro e tem em seu cerne o objeto *a*, ou seja, a causa de desejo. Segundo Vidal (1994), a identificação freudiana é uma pergunta sobre o desejo, que faz um sujeito se identificar a um traço e anular outro traço. É isso o que busca Dora na sua identificação com a tosse do pai; é isso que busca a *bela açougueira* entre o salmão e o caviar, ou seja, onde pulsa o desejo da outra enquanto representada pelo Outro.

Gostaríamos de destacar que o capítulo VII desse texto de Freud é nomeado: *A identificação*, e não “As identificações”. Mesmo que haja três identificações, elas não fazem uma classe ou um conjunto. A identificação é um processo estruturante em três tempos.

Freud (1921/2011, p. 46) define a identificação “como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva com outra pessoa. Ela desempenha um determinado papel na pré-história do complexo de Édipo”. Diz que a identificação é um laço de sentimento, o que já indica o campo do Outro, ou seja, a identificação é a manifestação do laço que constitui o sujeito.

Laço com um outro, uma outra pessoa que encarna o grande Outro. Neste texto, o termo sentimento não é tomado como emoção ou algo que se possa nomear, mas como aquilo que advém do laço com esse outro que afeta o corpo, como uma maneira de se enlaçar ao campo do Outro.

Esse tempo da identificação como a mais antiga manifestação de ligação com um outro, pressupõe uma anterioridade lógica em relação ao tempo do complexo de Édipo. Esse ponto identificatório, anterior à escolha objetual, retorna no Édipo: “A identificação incide sobre o sujeito situado como prévio a toda escolha de objeto e é, portanto, muito difícil para essa definição, uma representação metapsicológica concreta” (LAURENT, 2003, p.60).

Sobre esta ligação com o pai, diz Freud (1921/2011, 46): “O garoto revela um interesse especial por seu pai, gostaria de crescer e ser como ele, tomar o lugar dele em todas as situações. Digamos tranquilamente: ele toma o pai como seu ideal”. Essa primeira identificação, a identificação ao pai, retorna no momento do Édipo, e é um laço de sentimento com um outro bem precoce. Parece que o ideal está implícito nesta identificação ao pai, anterior ao complexo de Édipo e, portanto, anterior à formação do supereu.

O ideal toca na questão do ser. A frase de Freud é: “[...] gostaria de crescer e ser como ele”. “Essa conduta nada tem a ver com uma atitude passiva ou feminina diante do pai (ou dos homens em geral); é tipicamente masculina. Mas harmoniza-se bem com o complexo de Édipo, e ajuda a preparar o terreno para este” (FREUD, 1921/2011, p.46 e 47). Nessa primeira identificação ainda não conta a diferença sexual – o que só ocorre no momento do Édipo – mas esta identificação é a condição para que a diferença sexual se inscreva posteriormente. A identificação com o pai funda a possibilidade de inscrição do sujeito. Ela está na pré-história do Édipo, ou seja, na pré-história da inscrição do Nome-do-Pai.

Simultaneamente a essa identificação com o pai, talvez até antes, o menino começou a empreender um verdadeiro investimento objetual na mãe, do tipo “por apoio”. Ele mostra, então, duas ligações psicologicamente diferenciadas: com a mãe, um investimento objetual direto; com o pai, uma identificação que o toma por modelo. As duas coexistem por um tempo, sem influenciar ou perturbar uma à outra (FREUD, 1921/2011, p.47).

Há duas formas de ligação com o outro: o investimento objetal na mãe e a identificação por modelo com o pai. Aparecem duas posições nesse momento, como sujeito e como objeto. Simultaneamente a essa identificação ao pai (fundante da posição de sujeito enlaçado ao campo do Outro), há um investimento objetal na mãe, do tipo “por apoio”. A fundação desse primeiro laço com a mãe decorre do fato de ela ser o primeiro outro que se apresenta para a criança.

Com o incessante progresso na unificação da vida psíquica, terminam por se encontrar, e desta confluência surge o complexo de Édipo normal. O menino percebe que o pai é um obstáculo entre ele e a mãe; sua identificação com o pai adquire então uma tonalidade hostil, e torna-se idêntica ao desejo de substituir o pai também junto à mãe. Pois desde o início a identificação é ambivalente, pode tornar-se tanto expressão de ternura como desejo de eliminação (FREUD, 1921/2011, p.47).

A identificação com o pai retorna no momento do Édipo, no qual o pai passa a ser visto como obstáculo ao investimento objetal na mãe, que coexistia com a posição do sujeito identificado ao pai. Surge a divisão sujeito/objeto. O Nome-do-Pai cria um impedimento ao investimento objetal na mãe.

Referindo-se à identificação ao pai, Freud diz:

Comporta-se como um derivado da primeira fase, a fase oral da organização da libido, na qual o indivíduo incorporou, comendo, o objeto desejado e estimado, e assim o aniquilou enquanto objeto. É sabido que o canibal permanece nesse ponto; tem uma afeição devoradora (ele ama seus inimigos para devorá-los) por seus inimigos, e não devora aqueles de quem não pode gostar de algum modo (FREUD, 1921/2011, p.47).

Então a identificação ao pai é correlativa da organização libidinal oral, na qual se incorpora, por devoração, o objeto. Relaciona-se ao pacto dos irmãos na refeição totêmica, quando a lei do pai se inscreve. O pai é morto e suas partes são devoradas (incorporadas) nesse banquete. O mito da refeição totêmica se articula à devoração do objeto desejado e estimado.

A incorporação pressupõe que dimensão do corpo está presente. Incorpora-se o Outro. “A identificação primeira é uma incorporação canibal, *Einverliebung*. Nesse contexto, o corpo do Outro é uma mediação necessária” (LAURENT, 2003, p.60). Tomando o que diz Freud aqui, se

considerarmos que o pai funda algo do ideal e está referido à linguagem, ele tem a ver com o que se quer ser. Na fase oral da libido a incorporação se relaciona então à entrada no campo da linguagem.

Freud enfatiza a dimensão do corpo ao falar da primeira identificação. O corpo já aponta para o real. Assim, o Outro não é todo simbólico, há uma dimensão real nessa incorporação. Mas o que precisamente é incorporado nessa identificação ao pai?

No Seminário sobre a identificação, Lacan apresenta a primeira identificação por incorporação, enfatizando que, se falamos de incorporação, é porque deve se produzir algo no nível do corpo: “Há algo do pai de sempre em todos os que descendem dele, identidade de corpo” (LACAN, 2003a, p.225). Situa então em algo do pai a identificação que dá identidade de corpo. Diz textualmente que se há algo que se deve acentuar na incorporação em relação ao corpo, esse algo deve ser procurado do lado do pai.

No Seminário seguinte, ou seja, no Seminário sobre a angústia, Lacan apresenta no capítulo XX, intitulado como ‘O que entra pelo ouvido’, a voz como objeto *a*. Como acentuamos anteriormente, Lacan faz menção aí ao trabalho de Isakower sobre as dáfnias (pulgas-d’água), animais marinhos que possuem um furo que corresponderia ao aparelho auditivo. Em suas metamorfoses, esse animal introduz um grão de areia nesse furo, o que permite que ele se organize corporalmente, se localize espacialmente e mantenha seu equilíbrio dentro da água. Lacan usa uma metáfora interessante, dizendo que isso tem uma relação remota com a constituição do supereu.

Pensamos que essa relação com a constituição do supereu reside no fato de que a dáfnia, ao introduzir nesse furo do ouvido, algo que está fora dela, consegue se organizar corporalmente, localizar-se espacialmente e manter seu equilíbrio dentro d’água. Podemos dizer que a partir da incorporação de algo que está fora, ou seja, a partir da incorporação da voz como objeto *a*, algo do corpo pode se organizar. Trata-se aí então da incorporação do objeto voz.

Creio que é aqui que pomos o dedo na forma de identificação que não pude abordar no ano passado, e da qual a identificação da voz nos fornece ao menos o primeiro modelo. Em certos casos, com efeito, não falamos da mesma identificação que em outros, ou seja, falamos de *Einverleibung* incorporação (LACAN, 2005, p.300-301).

É justamente depois deste trecho citada acima que Lacan introduz a metáfora da dáfnia e a relaciona ao supereu, concluindo a seguir; “a voz, portanto, não é assimilada, mas incorporada. É isso que pode conferir-lhe uma função que serve de modelo para nosso vazio” (LACAN, 2005, p. 301).

A incorporação relacionada ao supereu aparece assim como um retorno do que foi incorporado pela via vocal. A voz como incorporada possibilita uma abertura no nível do objeto, que se separa do sujeito, ao mesmo tempo em que situa o sujeito no mundo a partir da constituição de supereu pela via do pai.

Através da voz, algo do pai pode se transmitir e algo do supereu pode se constituir. Apenas se tem notícias de que isso aconteceu porque algo disso retorna a partir do Édipo, já que antes não há como demarcar os significantes que digam desse sujeito. Nesta incorporação são incorporadas marcas vocais, anteriores logicamente ao significante, impossíveis de ser situadas. Podemos dizer que elas têm relação com o pai e que de alguma forma contornam os furos do corpo do sujeito.

Depois se perde facilmente de vista o destino dessa identificação com o pai. Pode então ocorrer que o complexo de Édipo sofra uma inversão (reviramento), que o pai, numa postura (posicionamento) feminina, seja tomado como objeto, do qual os instintos (pulsões) diretamente sexuais esperam sua satisfação, e assim a identificação com o pai se torna precursora da ligação objetual ao pai. O mesmo vale, com as substituições pertinentes, para a filha pequena (FREUD, 1921/2011, p.47).

Depois disso se perde o destino dessa identificação ao pai, mas há a possibilidade que o pai seja tomado como objeto (da pulsão). No momento do Édipo, o pai como objeto pode ser investido libidinalmente. Trata-se do segundo momento da “fórmula” que Freud apresenta a seguir: o pai como escolha de objeto, aquilo que se gostaria de ter.

É fácil exprimir numa fórmula a diferença entre essa identificação com o pai e a escolha do pai como objeto. No primeiro caso o pai é aquilo que se gostaria de ser, no segundo, o que se gostaria de ter. Depende, portanto, de que a ligação recaia no sujeito ou no objeto do Eu (FREUD, 1921/2011, p.48).

A fórmula é: Identificação com o pai – o pai como *aquilo que se gostaria de ser*; e o pai como *aquilo que se gostaria de ter*, ou seja, a escolha do pai como objeto.

A identificação ao pai como *o que se gostaria de ser* tem a ver com a estrutura, com a entrada na linguagem, com o campo do Outro. Já no segundo momento, levamos em conta o complexo de Édipo, o Nome-do-Pai e a posição de ter (o falo). Aqui já aparece a escolha de objeto.

A identificação ao pai é então anterior à escolha objetual. É um tempo primeiro no qual ainda não há construção de sintomas, não há demandas nem fala. Trata-se de um primeiro tempo de inscrição da linguagem. Mesmo que ainda não haja diferenciação entre eu e Outro, o pai está aí como marca do Outro da linguagem.

O pai é tomado por Lacan como construto teórico em dois momentos do seu ensino: na construção do Nome-do-Pai, desde o *Seminário 4* (1956-57), passando pelo *Seminário 5* (1957-58) e, posteriormente, em *RSI* (1974-75) e no *Seminário, livro 23, O sinthoma* (1975-76), quando ele trabalha a topologia dos nós. Nesse último ensino, Lacan passa a considerar o Nome-do-Pai como quarto elo do nó borromeano, associando o Nome-do-Pai ao *sinthoma*.

Em *RSI*, jogando com a homofonia, Lacan propõe o termo *pèr(e)version*. Como destaca Vidal (1994), percebemos que Lacan faz aí referência à primeira identificação proposta por Freud. A *pèr(e)version* é uma versão decorrente da incidência do pai. Não se trata da perversão no sentido da estrutura perversa, mas da orientação transmitida pelo pai que é, por estrutura, perversa, uma vez que a sexualidade é perversa e polimorfa. “É perversa polimorfa porque o pai esteve aí fazendo uma versão como marca da estrutura de linguagem” (VIDAL, 1994, p. 99-102).

Isso nos pareceu interessante porque o caminho da psicanálise inglesa, de inspiração kleiniana, enfatizou a relação de objeto como a relação com o seio materno, ou seja, privilegiou o seio como primeiro objeto da libido. Já Lacan, segundo sua leitura desse texto freudiano, demonstra que, antes da relação de objeto, há o pai, que surge como uma marca do Outro, algo da ordem da linguagem. A identificação ao pai surge de início, ajudando a preparar— convém enfatizar mais uma vez — o complexo de Édipo.

É de um contexto mais complicado que extraímos a identificação numa formação neurótica de sintomas. Supondo que a garota

pequena, na qual nos deteremos agora, desenvolva o mesmo sintoma de sofrimento que sua mãe, a mesma tosse atormentadora, por exemplo. Isso pode suceder por caminhos diversos. Ou a identificação é a mesma do complexo de Édipo, que significa um desejo hostil de tomar o lugar da mãe, e o sintoma expressa o amor objetal ao pai; ela realiza a substituição da mãe sob a influência da consciência da culpa: “Você quis ser a mãe, e agora o é pelo menos no sofrimento”. Este então é o mecanismo completo da formação neurótica de sintomas (FREUD, 1921/2011, p. 48).

Essa segunda forma de identificação é a identificação ao traço unário, que é bastante trabalhada por Lacan em seu Seminário sobre a identificação. Esse é o ponto que leva Soller (2007) a dizer que identidade é outro nome do sintoma, pois é referida a essa identificação primordial.

Essa identificação ao traço unário, ao Um, pressupõe a existência de outra identificação anterior a ela, como um marco zero. A identificação com um traço do Outro aparece, por exemplo, no sintoma de Dora, onde vemos sua identificação com a tosse do pai. Trata-se então de um traço do Outro, o que afasta a ideia de que esta identificação seria com algo da ordem da imagem. Dora não se identifica ao outro por uma imagem, mas sim por um traço. Lacan (2003a, p.13) insiste que o importante na identificação é a relação do sujeito com o significante. No *Seminário, livro 9, a identificação*, ele relaciona a identificação ao traço do Outro com a função da escrita e o nome próprio.

Ele enfatiza que o traço unário é a marca de uma diferença. “Cada um desses traços não é, em absoluto, idêntico àquele de seu vizinho, mas não é porque são diferentes que funcionam como diferentes, mas em razão de que a diferença significativa é distinta de tudo o que se refere à diferença qualitativa” (LACAN, 2003a, p.61). Portanto, é o significante que introduz a diferença. Ele é também o que faz corpo, na medida em que faz diferir o eu do outro (não eu). Lacan esclarece que a função do Um, do traço unário, na identificação se relaciona com o corpo, porque quanto mais o traço se torna apagado, quanto mais a diversidade das semelhanças se apaga, mais ele “un-carna” (vale ressaltar a homofonia com *encarna*) (LACAN, 2003a, p.150 e 151).

Ele acrescenta ainda que a identificação instaura, logicamente, o lugar do sujeito. Após trabalhar a identificação ao traço, ele discute a função do

nome próprio, localizando adiante o sujeito topologicamente através do toro.

Para que nos serve a topologia dessa superfície, dessa superfície chamada toro, se sua inflexão constituinte, isso que necessita essas voltas mais e mais voltas é o que pode melhor nos sugerir a lei à qual o sujeito está submetido, no processo de identificação? Isso, é claro, só nos poderá aparecer, finalmente, quando tivermos realmente feito à volta de tudo o que ele representa e até que ponto convém à dialética própria do sujeito, na qualidade de dialética da identificação (LACAN, 2003a, p.219).

O processo de identificação tem a ver com a instauração do sujeito, em três tempos, três identificações.

Freud (1921/2011, p.49) acentua: “Também nos chama a atenção que nos dois casos a identificação seja parcial, altamente limitada, tomando apenas um traço da pessoa-objeto”. Laurent (2003) propõe que, a partir do pai, elabora-se uma distância, no que concerne ao amor, na primeira identificação, a qual se confirma na segunda identificação. “Na primeira, o laço canibal se estabelece para além do amor e, na segunda, o outro é reduzido a um traço. Nesse sentido, Lacan leu a primeira identificação a partir da segunda” (LAURENT, 2003, p.61). Nessa segunda identificação, Lacan substitui o pai por um traço, o Nome-do-Pai, ou seja, ele reduz o pai a um nome.

Em relação à identificação histórica, terceira identificação, Freud diz: “Esta identificação prescinde totalmente da relação de objeto com a pessoa copiada” (FREUD 1921/2011, p.49). Ou seja, não é pela via objetal que ela se dá. Essa identificação tem a ver com o semblante.

Quando, por exemplo, uma das meninas no pensionato recebe uma carta do namorado secreto que causa seus ciúmes e à qual reage com um ataque histórico, algumas de suas colegas que sabem disso, contraem esse ataque, como dizemos, pelo caminho da infecção psíquica. [...] a compaixão só se origina da identificação e a prova disso é que tal infecção ou imitação também se produz em circunstâncias onde há de se supor ainda menos simpatia prévia entre elas do que costuma existir entre amigas de pensionato (FREUD 1921/2011, p.49).

Então o que existe em comum entre a moça que recebe a carta e as outras meninas do pensionato é que essa carta veicula uma falta, falta que indica o desejo do Outro. Essa identificação é um passo a mais no que

concerne ao amor. Não há necessidade das colegas amarem a moça do pensionato que recebe a carta. Não se trata aí de amar ou odiar, mas de indiferença.

Laurent (2003) acentua a distinção do laço entre mulheres e a epidemia histórica. Miller (2006, p. 60) comenta: se nos dias de hoje não há mais epidemias históricas, elas aparecem fragmentadas, em processos judiciais em série onde não é mais a identificação à seita que está em jogo, mas a identificação débil com a epidemia de juízos.

Freud esclarece neste parágrafo o que ele chama de “infecção psíquica” e de “sintoma por compaixão”: fica claro aqui não se trata de uma identificação pela simpatia entre elas, mas pelo ponto do sofrimento, do sintoma:

Um Eu percebe em outro uma analogia significativa em um ponto, no nosso caso, na mesma disposição de sentimento; forma-se em consequência disso, uma identificação nesse ponto e, sob influência da situação patógena, essa identificação se desloca para o sintoma que esse Eu produziu. A identificação através do sintoma torna-se assim um signo para um lugar de recobrimento de ambos os Eus que deve ser mantido recalcado (FREUD 1921/2011, p.49).

A identificação através do sintoma é signo de um lugar (vazio) de recobrimento de ambos os Eus recalçados. É justo no ponto recalçado, ponto de falta no Outro, que a identificação se engancha. Vidal (1994) afirma que o termo em alemão tem a ver com alheio, *Ich-Enfremde*, ponto de alheamento do eu com o qual o sujeito se identifica. Nesse *Enfremde* se faz a identificação ao ponto de estranheza do eu, um ponto de diferença. Esse ponto é lido como outro, e aparece também no sintoma. Justo esse ponto alheio ao eu é o que faz a formação de sintoma histórico.

O que aprendemos dessas três fontes pode ser resumido assim: primeiro, a identificação é a mais primordial forma de ligação afetiva a um objeto; segundo, por via regressiva ela se torna o substituto para uma ligação objetual libidinosa, como que através da introjeção do objeto no Eu; terceiro, ela pode surgir a qualquer nova percepção de algo em comum com uma pessoa que não é objeto dos instintos [pulsões] sexuais (FREUD, 1921/2011, p.49 e 50).

Laurent (2003) comenta que foi preciso que Freud escrevesse este capítulo sobre identificação para poder distinguir esse terceiro modo de

identificação, relacionado à função de sustentação do desejo e à indiferença de seu objeto. Essa ligação entre a sustentação do desejo e a indiferença do objeto associa a pulsão ao traço, pois a pulsão também é indiferente ao objeto. Embora seja fundado sobre o traço, sobre uma escrita, o sintoma histérico fala.

6.3 A identificação e seus paradoxos

Nesta parte do capítulo, vou me basear no curso *Os paradoxos da identificação* de Éric Laurent (1999). Partirei de duas perguntas: O que é a identificação? Quais são seus paradoxos?

Laurent acentua que a identificação deriva do juízo. Ela tem a ver com dizer: “eu sou isso”, incluindo aí a lógica temporal. Para se identificar é preciso tempo; o sujeito deve se captar como uma função temporal. O sujeito apresenta uma pulsação, aos moldes da pulsação de tempo na música. É uma marcação necessária para sustentar o lugar do sujeito. “O termo pulsação introduz o paradoxo da identificação. O paradoxo é a oposição entre o sujeito (como lugar da divisão, pulsação, temporalidade) e o estatuto do Outro (não dividido, com sua sincronia), ou seja, como uma “sucessão de letras indivisíveis” (LAURENT, 1999, p.14).

Seguido Laurent, podemos descrever o paradoxo da identificação assim: de um lado, temos a divisão do sujeito, a pulsação do sujeito, a temporalidade do sujeito; do outro lado, o Outro como indivisível, a materialidade da letra, que não se divide. Por mais divisível que um significante seja, resta um traço indivisível. Dizer que há letra é dizer que há gozo nomeável. Embora haja do lado do sujeito, significantes numeráveis, S1, S2...Sn, isso não ocorre assim do lado do objeto.

Laurent (1999, p. 16-17) pergunta: “Como se pode reunir, em uma identificação possível, o sujeito e o lugar do Outro?”. Ele esclarece que encontramos em Lacan duas respostas para esta pergunta: para identificar-se importa o tempo, resposta que encontramos no escrito “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” (LACAN, 1998j), e para identificar-se importa a topologia, resposta que encontramos a partir da leitura do escrito “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”. Laurent afirma que Lacan diz, em seu Seminário *A topologia e o tempo*, que estes são os dois paradoxos da identificação: a topologia e o tempo.

Comentando o escrito “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose”, Laurent (1999) lembra que Lacan questiona aí a concepção de sujeito proposta pela sociologia, ou seja, o sujeito como unificado, como conceito que une pensamento e corpo. Diferentemente do eu, que está entre as exigências pulsionais do isso e as proibições do supereu, o sujeito é concebido pela sociologia como uma instância não conflitiva. Trata-se de um sujeito que pode se adaptar, ao invés de ser somente um efeito de um equilíbrio de forças. Essa concepção é criticada por Lacan, pois para ele não há esse sujeito unificado, mas sim um sujeito dividido. Laurent (1999) acentua que essa posição de Lacan nesse texto exige consequentemente uma topologia do sujeito.

O sujeito em psicanálise é o sujeito barrado, dividido entre enunciado e enunciação. Ele é efeito do significante. Ele é aquele que, frente ao discurso do Outro, pergunta: “o que queres?”, uma pergunta sobre o desejo, e que surge entre a fala e o dito. «A partir do momento em que o outro me fala há uma divisão, não uma síntese [...] desde que nos falamos, para buscar o sentido do que se diz, a divisão está implícita» (LAURENT, 1999, p. 20).

Laurent acentua que podemos questionar essa concepção do sujeito como unificado proposta pela sociologia, tomando também as psicoses, nas quais a fragmentação do sujeito aparece claramente no delírio. Ele retoma o exemplo de alucinação verbal trazida por Lacan em seu *Seminário, livro 3, as psicoses*: uma mulher, passando pelo corredor, ouve (alucinação verbal) da boca de um homem esta frase: “eu venho do salsicheiro”, que ela interpreta como: “porca”.

Laurent (1999) acentua que a alucinação verbal ilustra claramente a fragmentação do sujeito. Esse “eu” da frase “eu venho do salsicheiro” é um eu estranho para essa mulher. Nesse caso, estava associado a um delírio persecutório dessa mulher, pois seu marido vinha de uma família de camponeses, e ela tinha a ideia persecutória de que eles queriam matá-la e cortá-la em pedaços, como se faz com os porcos. Lacan acentua que nos delírios a dois não sabemos o que é o eu. No caso dessa mulher, não se sabe se o eu é ela ou sua mãe, as ideias delirantes se misturam. Qualquer um poderia ser aquele que vinha do salsicheiro: ela, a mãe ou o homem com quem ela cruzou no corredor.

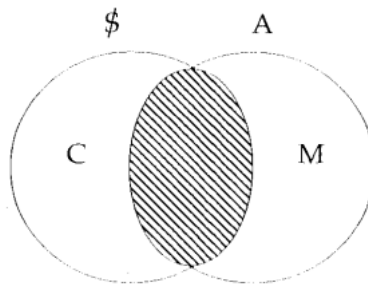
Laurent afirma que Lacan interpreta esse caso a partir do termo “embreagem”, proposto por Jakobson. Num carro, a embreagem é o

mecanismo que permite alcançar a velocidade. Ao estudar os pronomes pessoais, Jakobson acentua que as palavras sem sentido do código funcionam como embreagens. Lacan se interessou por esta indicação de Jakobson, uma vez que ele considera que os pronomes pessoais são índices do sujeito, mas somente a partir do Outro.

“O código e a mensagem só se remetem ao lugar do Outro, tudo isso é exterior” (LAURENT, 1999, p.24). Ou seja, Lacan considera o sujeito a partir de seu lugar no código, e não por uma interioridade subjetiva.

Nessa concepção, o lugar do sujeito e do Outro não são excludentes. “Devemos encontrar um mecanismo, um modo topológico onde o sujeito e o Outro não podem ser concebidos como total exterioridade” (LAURENT, 1999. p. 28). Há então uma interseção entre sujeito e Outro. Do mesmo modo, há essa topologia entre mensagem e código. “Esta interseção é a hipótese sustentada por Lacan que possibilita se falar em inclusão, no sujeito, de um significante do Outro: no mais íntimo se descobre o mais exterior, o mais distante” (LAURENT, 1999. p. 31).

Imagem 12 – Interseção entre sujeito e Outro



Fonte: Laurent, 1999, p.31

Laurent (1999) aponta que essa articulação do mais íntimo com o mais exterior é o que Lacan apresenta em seu escrito “De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose” e também numa nota, no final do texto “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada”. Nela, Lacan associa este texto ao texto freudiano, “Psicologia das massas e análise do eu” (1921): “Que o leitor que prosseguir nesta coletânea volte à referência ao coletivo que constitui o final deste artigo, para situar o que Freud produziu sob o registro da psicologia coletiva (...): o coletivo não é nada

senão o sujeito individual” (LACAN, 1998j, p. 213). Se traduzirmos esse “o coletivo não é nada” por “O Outro não existe”, veremos que esse significante do Outro no sujeito é o ponto que o faz contar-se como Um, ou seja, na intimidade do sujeito estão inscritos esses significantes do Outro (LAURENT, 1999, p. 32-33).

No final do texto de Lacan sobre o tempo lógico, encontramos três tempos de articulação entre sujeito e Outro: 1) Um homem sabe o que não é um homem; 2) Os homens se reconhecem entre si por serem homens; 3) Eu afirmo ser um homem por medo de que os homens me convençam de não ser um homem.

Laurent (1999) acentua: esses três tempos de identificação não se organizam em torno de um saber sobre o que seria ser um homem, mas partem do que não é um homem.

Retomemos os três tempos. O primeiro tempo, “um homem sabe o que não é um homem”, não diz sobre o que é ser um homem. O segundo tempo acentua o reconhecimento dos homens entre si. No terceiro tempo, surge esta afirmação: “eu afirmo ser um homem” frente à pressa causada pelo medo, pela angústia de que outros digam que não se é um homem. Trata-se de uma lógica fundada no racismo: um homem que sabe o que não é um homem indica que há um rechaço subentendido aí: “não é um homem porque não goza como eu” (LAURENT, 1999, p.34).

O reconhecimento de ser homem tem a ver com o modo de gozo, reconhece-se como homem aqueles que gozam do mesmo modo. A afirmação decidida do terceiro tempo surge porque uma refutação pode vir do Outro, mas o próprio sujeito não sabe o que ser homem. A partir da falta de definição do que é ser homem, o eu pode se afirmar. Laurent (1999) acentua que há uma lógica coletiva que faz um enodamento. “Esta afirmação – ‘eu afirmo’ – é uma identificação conclusiva, onde se enoda ao mesmo tempo, [...] o Outro e a afirmação subjetiva” (LAURENT, 1999, p.35); isto é, ela tem a ver com a função da identificação e sua relação com o Outro.

No Seminário sobre a identificação, Lacan trabalha as relações do sujeito com o universal, e não com a coletividade, usando para isso a lógica. Ele utiliza o sofisma: “todos os cretenses são mentirosos, assim falava Epimênides que era cretense”, ou seja, um paradoxo lógico, para acentuar que o paradoxo põe em evidência um tipo de enunciado no qual não é possível enodar “eu” e “todos”. “Este é o interesse dos paradoxos

porque a lógica faz aparecer, põe em evidência que há limites para a afirmação universal de todos os enunciados” (LAURENT, 1999, p.36). O paradoxo evidencia a inconsistência desse todo. Com Lacan, podemos dizer que o sujeito é o índice do paradoxo.

O sujeito, em sua função de identificação, na decisão, na afirmação, não é da ordem do que cai sob um significante, mas, quaisquer que sejam as identificações com as quais o sujeito pode se revestir, quaisquer que sejam os significantes-mestres que o sujeito poderá assumir – as identificações das quais logo poderá se desfazer ou expulsar – o resultado será sempre que ela não o alivia de ter que se contar como Um. (LAURENT, 1999, p.45).

A identificação não alivia o fato de ter de contar-se como Um. A identificação e seus paradoxos são índices da função da causa. A proposta de Laurent (1999) é tomar o tempo lógico a partir do Seminário da identificação, considerando a verdade como causa. Laurent comenta então que Lacan antecipa a função do objeto *a*, partindo da identificação no texto *A Coisa freudiana* (Lacan apud Laurent, 1999), onde lemos esta frase: “Eu a verdade, falo”. Essa frase aponta para a função da causa. Na psicanálise a verdade se introduz sempre como singular.

O paradoxo é pensar que a verdade se conta uma a uma, mesmo que os sujeitos se apresentem em grupo. O que se é, efeito da identificação do sujeito, está no centro do lugar em que se reconhece a verdade. “A verdade como causa não se reabsorve no sistema significante” (LAURENT, 1999, p.61). Ao contrário, ela garante o que se produz no sistema significante por ter a verdade em sua causa. Haveria então a causa-verdade, de um lado, e a implicação do sujeito, no outro lado. O gozo é o que está fora da cadeia significante; ele está no fundamento das manifestações da verdade (LAURENT, 1999, p.62).

Laurent associa a identificação, no cerne da verdade do sujeito, com o gozo. Se a verdade não entra na cadeia significante e tem em seu cerne a identificação, então a identificação se relaciona com o gozo, e não com o sistema significante. E em suas implicações, negações, denegações e remissões, há um “mais da verdade”, ou seja, “o mais de gozar”. “O mais de gozar é, por sua vez, o que resta do gozo passado à implicação, o que resta quando dá seus frutos” (LAURENT, 1999, p. 63). Laurent afirma então que o objeto *a* é aquilo que do gozo passou pela implicação e nesse

movimento permitiu, em seu desprendimento, produzir a verdade, porém o “mais que a verdade” (o mais-de-gozar) continua exterior a ela, como causa.

6.4 Identificação e função do nome próprio

Trabalhamos até aqui a articulação feita por Laurent entre o escrito de Lacan “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” com seu Seminário sobre a identificação. Sobre os paradoxos da identificação, podemos dizer o paradoxo é a divisão entre a função do sujeito, dividido, e a posição do Outro, como indivisível.

Trabalhando a interseção do sujeito com o Outro, Laurent evidencia que estas posições não são excludentes. Ele retoma esta frase de “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada”: “o coletivo não é nada senão o sujeito individual” (LACAN, 1998j, p.213), para acentuar que a posição mais íntima do sujeito vem do Outro: é o ponto em que pode se contar como Um.

Laurent comenta o escrito “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada” (LACAN, 1998j), para acentuar que esta afirmação que se é homem, não se desenvolve logicamente pela via do saber, mas pela via da causa. Acentua que Lacan introduz o paradoxo do mentiroso para mostrar que o todo, o universal da lógica aristotélica, é furado. A verdade só se conta uma a uma, e em seu cerne está a identificação, pensada a partir do gozo.

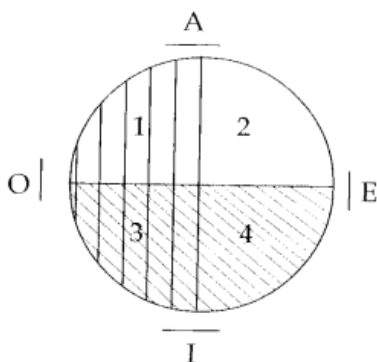
Sobre a articulação entre a identificação e o nome próprio, vale destacar que Lacan aproxima a letra da função do nome próprio. “O nome próprio é a letra que na linguagem é a diferença entre o sujeito da enunciação e o sujeito do enunciado” (LAURENT, 1999, p.66). É precisamente a função da letra que faz com que o nome próprio recorte o sujeito da enunciação sob o sujeito do enunciado. Outra frase de Lacan que aponta que o sujeito da enunciação se elide atrás do sujeito do enunciado, é aquela que já destacamos no escrito “O aturdido”: “Que se diga fica esquecido por trás do que se diz em o que se ouve” (LACAN, 2003b, p.448).

No Seminário sobre a identificação, esta questão é discutida através do nome próprio. O nome próprio resiste ao contexto, do mesmo modo que o sujeito da enunciação resiste ao contexto dos enunciados. Em termos freudianos, haveria aqui a oposição do material inconsciente em relação aos

conteúdos pré-conscientes. Há uma oposição entre a inscrição do nome e o sistema significante que engendra a cadeia de enunciados (LAURENT, 1999, p.68).

Para destacar essa posição do nome próprio, Lacan vai criticar a lógica aristotélica, ou seja, as proposições universais: afirmativa e negativa, e particulares, afirmativa e negativa, a partir da frase “Todo homem mente”, tomada como universal afirmativa. Ele faz uma releitura das proposições universais e particulares de Aristóteles, tomando agora a lógica de Pierce, partindo desses quadrantes:

Imagem 13 – Quadrantes de Pierce



Fonte: Laurent, 1999, p.68

Na metade superior, temos as universais, onde entram em jogo o nada e o todo: no primeiro quadrante, temos a universal afirmativa: “todo traço é vertical” e no segundo quadrante, a universal negativa: “não há traço que não seja vertical”, o que ainda sustenta que todo traço é vertical, se houver traço. Na metade inferior, as particulares que se relacionam com o reconhecimento de que existe, ou não, traço vertical: no terceiro quadrante “nem todo traço é vertical”, e no quarto quadrante, “nenhum traço é vertical”.

Lacan traz isso para falar do nome. No caso desses quadrantes, o predicado é “vertical”. Mesmo onde não há traço ou onde os traços não são verticais, ainda assim estão referidos ao predicado “vertical” da proposição. Essa concepção será a base para as fórmulas da sexuação, que Lacan

trabalha no *Seminário 20, Mais, ainda*, referindo-se aos modos de gozo, o gozo fálico e o gozo para além do falo. Já no *Seminário 9, A identificação*, Lacan relaciona esses quadrantes ao cogito cartesiano: “penso, logo sou”.

“*Penso* é uma categoria marcada pelo significante, é uma representação” (LAURENT, 1999, p.88). Podemos deduzir do cogito cartesiano um “ser” de pura representação: “sou algo”. Laurent chama a nossa atenção para o fato de que nesse quadrângulo é possível inscrever os diferentes registros onde se conjugam a metáfora do sujeito com o objeto de gozo e a metáfora do sujeito como o que cai sob uma identificação, sob um traço significante.

Ele acentua que, no *Seminário da identificação (1961-1962/2003a)*, Lacan discute o nome próprio a partir do registro do desejo. Porém, mais adiante em seu ensino, podemos ver a questão do nome próprio se refere ao registro do real, ao gozo. Trata-se aqui do nome de gozo. Ao inscrever os quadrantes, trata-se de gerar um mundo a partir de uma primeira extração de gozo, a partir de uma pergunta (LAURENT, 1999, p.90).

O “penso, logo sou” cartesiano demonstra, no entanto, uma série infinita que remete o pensar ao ser e o ser ao pensar, em cadeia. Um ser que inscreve um pensamento, que remete a um ser que pensa que é, que se remete a um pensamento... “No começo da experiência de palavra, existe um ‘sou’ de gozo e o ‘penso’, a representação que se faz disso é o significante que cai sobre ele” (LAURENT, 1999, p.94). O sujeito tenta conectar esse “sou” de gozo com o “penso” (representação) e nesta operação resta um traço. Esse processo se repete inscrevendo traços. Temos então: uma unidade, uma divisão e uma nova unidade, formando uma série. É preciso retomar aqui esta série:

Imagem 14 – Série Sou/penso

Soy $\frac{\text{pienso}}{\text{soy}}$ $\frac{\text{pienso}}{\text{soy}}$ pienso

Fonte: Laurent, 1999, p.94

Essa série de traços constitui o conteúdo inconsciente, cria os sulcos por onde a linguagem passa. Laurent articula essa conjugação do “penso”

com o “sou” ao corpo, já que o “sou” se associa ao gozo. Tomando a “Carta 52” de Freud (1896/1992b), podemos dizer que Freud propõe, antes da inscrição dos traços mnêmicos, a existência de signos da percepção, signos que estão inscritos no corpo.

Meu corpo já está ali, antes do pensamento, com a percepção; e logo capto uma incompatibilidade; quer dizer, que eu tento garantir, com a unidade de meu corpo, minha presença no mundo já ali. Esta presença é o que constitui o “penso” com o que temos que nos ver nela, um “penso” que se une a um “sou”; esta presença do objeto (LAURENT, 1999, p.101).

Laurent acentua que o fato dessa percepção estar antes de se instaurar o “sou” não significa, como pensam os existencialistas, que haja um sujeito antes do pensamento. Lacan, no texto *Maurice Merleau-Ponty* (apud LAURENT, 1999), demonstra que há primeiro uma presença do Outro – a função da percepção funciona como um Outro do sujeito, e assim, longe de indicar um sujeito que percebe essa experiência, prova a primazia do Outro. Nesse sentido, não há como conjugar o “penso” e o “sou” – eles não se reúnem, não fazem Um. Sempre aparece um sujeito dividido nessa operação. “Quando se trata de alcançar o ‘sou’, não se encontra mais o ‘penso que sou’, e isso o empurrará sempre até um desaparecimento suplementar” (LAURENT, 1999, p. 104).

Lacan nos faz entender que esse “eu penso” traz um vazio, uma marca de ausência. O “eu penso” não é um pensamento, mas um traço da ausência do ser do sujeito. Toda identificação primeira, todo S1 supõe que o ponto zero, mítico, o lugar do “sou”, é barrado. Esse “sou” prévio, anterior à série das cadeias de identificações, é o lugar vazio onde faltam as identificações e os nomes próprios (LAURENT, 1999, p.113).

Imagem 15 – Sou barrado

$$\frac{S_1}{\$_0}$$

Soy

Fonte: Laurent, 1999, p.113

O primeiro tempo, o ponto zero, o “sou”, marca o lugar do nome próprio. O nome próprio é substituído por um primeiro significante-mestre. O sujeito, com a série de identificações, série significante, deixa a operação do nome próprio em reserva, ao mesmo tempo em que busca sempre esse primeiro tempo, esse “ponto zero”, esse momento mítico do “sou”. Esse ponto se associa à primeira identificação ao pai, em Freud, à identificação por incorporação que faz corpo. É esse o ponto que retorna na inscrição do Nome-do-Pai. Esse “sou” mítico marca uma identidade de gozo. “Dizemos também que o S1 é o nome do \$ e que \$ é o traço da marca primeira do gozo” (LAURENT, 1999, p. 165). Esse lugar mítico do nome próprio se relaciona com o objeto *a* e com o gozo. Ao se inscrever, o S1 ocupa o lugar de \$. Daí sua articulação com o nome próprio, com o lugar de uma identidade de gozo.

Cabe aqui pensarmos qual seria o lugar para a identidade surda. Para alguns, “Surdo” se torna o segundo nome – por exemplo, um sujeito se nomeia como “Alice Surda”. Ao mesmo tempo, surdo é um nome que inscreve uma falta no corpo, uma relação particular com seu próprio corpo. Talvez seja possível considerar, em alguns casos, o termo “Surdo” como nome próprio, como nome que circunscreve uma relação particular desse sujeito com seu corpo e seu gozo. Isso implica que precisamos pensar esse nome de gozo associado ao lado social do sintoma, às identidades que formam grupo.

6.5 Identidade de gozo, identidade e sintoma

Miller (2006, p.11) aponta que estamos numa época de desenganados, de errância. Em francês, *errer* significa tanto equivocar-se, como vagar, errar. O título do *Seminaire, livre XXI, Les non-dupes errent*, de Lacan, que se traduz como Os não tolos erram (ou os desenganados erram) soa homofonicamente como *les noms-du-père*. Miller acentua, em seu curso *El Outro que no existe y sus comités de ética*, que vivemos numa época de desenganados, ou seja, hoje não nos enganamos mais com o Nome-do-Pai, não nos enganamos acerca da existência do Outro. Deixamos de ser tolos, pois sabemos que o Outro é um semblante. “Por isso, nossa época vê escrever no horizonte [...] a sentença de que só há semblantes” (MILLER, 2006, p.11). Ele vai insistir que, como sabemos, nem tudo é semblante,

pois há o gozo. Trata-se, diz ele, de uma época acelerada e de uma desmaterialização na qual o ser se tornou uma questão, e não uma afirmação.

Daí Miller enfatizar que não vivemos hoje uma crise de saber, como na época de Descartes que respondeu a esta crise com a promoção do saber científico. Trata-se hoje de uma crise do real, de um mal-estar a respeito do real (MILLER, 2006).

A questão é saber como esta mudança afeta a clínica. Daí a importância de deslocarmos essa tensão entre semblante e real. Miller retoma esta frase de Lacan (2007): “podemos prescindir do Nome-do-Pai com a condição de nos servirmos dele”, acentuando que podemos prescindir do Nome-do-Pai nos servindo dele como semblante.

O psicanalista se oferece ao analisando nesse lugar de semblante de objeto *a*, causa de desejo, possibilitando que possam surgir os significantes que sustentam as identificações do analisante. Porém, se se omite o real em jogo, o lugar do semblante se torna inoperante. Miller (2006) acentua que, na experiência analítica, o real está em jogo, o inconsciente testemunha a existência desse real. Miller comenta que a tentativa de Lacan com o nó borromeano foi a de sustentar esse real da psicanálise. Insiste que é importante sustentar o real não só na psicanálise, mas também para fazer frente ao mal-estar na civilização, já que na contemporaneidade o avanço da globalização tende a apagar as diferenças, fusionar as diferentes culturas. Ele se pergunta: que lugar para a psicanálise nesse contexto?

Lembra que Lacan, já em “Função e campo da fala e da linguagem na psicanálise” indica que a psicanálise tem um papel a desempenhar na direção da subjetividade moderna”. Miller (2006, p.14) comenta que hoje sustentamos essa questão e nos perguntamos sobre o lugar na psicanálise diante “dos impasses crescentes da civilização, que o mal-estar freudiano antecipava”.

A subjetividade contemporânea não dá lugar à ideia de natureza, está submergida em semblantes de produção acelerada. O simbólico contemporâneo é produtivo e intenso, e o sujeito e seus afetos estão dominados ou em continuidade com o imaginário ou se consagram à imagem (MILLER, 2006). Nesse contexto, o papel da psicanálise é claro: recordar o real. Miller acentua que o uso contemporâneo do termo *depressão*, que evidentemente se utiliza para tudo, é um sintoma da relação com o real, quando este se revela na clínica como o impossível de suportar (MILLER, 2006, p. 15).

A questão é pensar como este real opera numa civilização que deixou de lado o mal-estar, e se movimenta para o impasse. É saber «como operar todos os dias na prática sem inscrever o sintoma no contexto atual de laço social que o determina em sua forma» (MILLER, 2006, p.16). O lado social do sintoma não é contraditório com a tese do Outro que não existe.

Para tratarmos do laço social do sintoma, precisamos nos remeter à identificação, pois ela estabelece um laço social. Enquanto na Europa há uma identificação mais vertical com um líder, nos Estados Unidos opera principalmente a identificação horizontal, dos membros da sociedade entre si. “Não é excessivo ver nisto o pressentimento do Outro que não existe” (MILLER, 2006, p.17).

Miller comenta que se pensou, equivocadamente, que Lacan, ao propor o Nome-do-Pai, restaurava o lugar do pai. Na verdade, Lacan demonstra seu lugar de semblante, promovendo a seguir a sua pluralização, os nomes do pai. Podemos pensar que a neurose contemporânea teria como determinação principal a inexistência do Outro, mas na verdade ela mostra a existência de um supereu cada vez mais feroz que produz como imperativo categórico: “goza!”, portanto um supereu diferente daquele da culpa, tal como concebido por Freud.

Imagem 16 – Supereu e ideal do eu



Fonte: Miller, 2006, p. 17

Por que falar das identificações e do que acontece em nossa civilização? Miller (2006) lembra que Lacan define o inconsciente como discurso do Outro e Freud como o *estranho*. Miller pergunta: Será que nos dias de hoje, o estatuto dos discursos do Outro e do Universal como propunha Lacan, ainda se sustentam? Miller (2006) esclarece que não falamos de um estatuto do Outro, mas de dois: de um lado, o Outro unificado e

consistente, e do outro lado, um Outro barrado, inconsistente, afetado por uma incompletude, por uma falta até o ponto em que resta apenas um significante, $S(\mathbf{A})$. O Outro de que falamos hoje é esse Outro barrado, e não o Outro consistente do primeiro momento do ensino de Lacan.

O que acontece com a identificação, se o Outro não existe? A identificação se refere à clínica, e só é possível pensá-la sobre o fundo da relação de objeto. Lacan constrói o estádio de espelho a partir do artigo freudiano “Introdução ao narcisismo” e da identificação proposta por Freud. Miller acentua que Lacan, no Seminário 9, distingue a identificação imaginária da identificação simbólica. Ele traz então, como matema da identificação simbólica em Lacan, $I(A)$, em que há uma extração significante do Outro, para distingui-la da extração que acontece no corpo do sujeito.

Lacan associa a identificação simbólica ao Ideal do eu, enfatizando sua função de pacificar as relações do sujeito com o Outro. Neste matema, o Outro tem uma função de pacificar a falta, o desejo, que Lacan escreve como $\$$. O sujeito barrado, ao qual falta, encontra seu complemento no significante da identificação (MILLER, 2006).

“A marca que o sujeito recebe da linguagem [...] se enche com o traço primeiro do Ideal do eu. Logo se trata de um recheio significante, e Lacan associa este $\$$ à identificação freudiana, à identificação com o traço unário» (MILLER, 2006, p.36). Mas o sujeito barrado pode se inflar tanto pela identificação quanto pelo objeto. O sujeito encontra seu apoio, de um lado, por meio da identificação na metáfora subjetiva, e de outro, através da conexão fantasmática, no pequeno a .

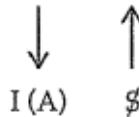
Miller acentua que a referência ao $I(A)$ foi desaparecendo no ensino de Lacan, sendo substituída pelo significante mestre, $S1$. Por que houve essa mudança? Este matema: $I(A)$ tem a ver com uma primeira identificação. Por um lado, temos as identificações imaginárias e por outro, a identificação simbólica, que tem um registro diferente; trata-se do Um da identificação. A identificação simbólica é primordial. Esse caráter primordial é mantido no $S1$, no índice desse significante, ao mesmo tempo que o $S1$ é lido como enxame. “A passagem do matema de $I(A)$ a $S1$ traduz uma pluralização do significante identificatório” (MILLER, 2006, p.38). O enxame de $S1$ anuncia que o nome do pai não é mais nada além de um significante entre outros, o que leva Lacan a pluralizá-lo, ou seja, os nomes do pai.

Miller propõe que utilizemos uma variação deste matema de Lacan I (A), na qual o A é barrado: I (A̅). O S1 equivale a I (A̅) que faz cair o ideal. O S1 é o nome do pai, ao mesmo tempo em que o S1 é arbitrário, é semblante. Posteriormente, na teoria de Lacan, percebemos que o Nome-do-Pai também é um semblante, e Lacan o pluraliza em *nomes do pai*.

Mas qual seria o estatuto contemporâneo da identificação? Se o verdadeiro valor de S1 é como I (A̅), “como se vacila o S1 quando não está ligado ao Outro consistente? Como se sustenta um significante mestre em tempos de que o Outro não existe?” (MILLER, 2006, p. 39). Na sociedade atual, não só o sujeito flutua no discurso, mas o próprio discurso do Outro é flutuante, é fluido, fragmentado.

Por que utilizar o I (A̅) ao invés do I(A)? O I(A) é o matema da identificação simbólica proposta por Lacan. Ela tem como ponto de partida o \$ e como ponto de chegada o I(A):

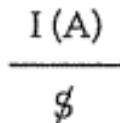
Imagem 17 – Explicação do matema da identificação simbólica



Fonte: Miller, 2006, p.39

A proposta de Miller (2006) é pensar o I(A) como uma metáfora que substituiria a falha do sujeito barrado. O “A” maiúsculo, relativo ao Outro, se apresenta no matema porque a identificação depende do Outro. O Outro consistente sustenta a identificação.

Imagem 18 – Explicação do matema da identificação simbólica 2



Fonte: Miller, 2006, p.73

Miller propõe utilizarmos o I (\mathbb{A}) para pensar o que sustenta a identificação quando o Outro é inconsistente, tal como ocorre na atualidade. Ele acentua que a preocupação com a identidade, comum nos dias de hoje, é a manifestação do mal-estar na civilização. Ao se referir à preocupação crescente com a identidade e se os processos da ciência e da genética modificariam os processos de identificação, ele comenta: «a identidade em certo sentido é sempre semblante» (MILLER, 2006, p.73). Acentua que na contemporaneidade, há uma universalização do discurso a partir da globalização, o que só aumenta a segregação, pois não se leva em conta as diferenças. Diz que o universal é impossível, pois supõe a existência do Outro. Nesse discurso do universal, não se leva em conta o particular, o singular. “O todo suporia que o Outro existe. Como sabemos, para poder isolar, por um traço específico, um ‘para todo x’ consistente, deve-se complementar com a existência de uma exceção, e assim Outro existe” (MILLER, 2006, p.76).

O Outro existe de duas formas: como um todo unificado, e na forma do Um da exceção, da ex-sistência, posição freudiana na qual o líder das massas ex-siste ao grupo, apresentando-se como superior. O Outro que não existe também se apresenta nesses dois níveis. Em contraposição ao todo unificado, podemos afirmar que não há todo, universal, e também não há a ex-sistência do Um, há sua inexistência. “A estrutura que Lacan chama de ‘não-todo’ responde ao Outro que não existe e à universalização; longe de se inscrever no espaço de para todo χ ($\forall \chi$) é o não todo generalizado. Ou seja, não é todo, mas o não todo em todas as partes, que se manifesta na estrutura de rede” (MILLER, 2006, p.77).

O não-todo vem em resposta ao Outro. Nesse sentido, o Édipo em sua estrutura de mito, é ficcional, assim como totem e tabu. Lacan reelabora o mito sob a forma de estrutura, para enfatizar que o gozo está sempre submetido à castração. Existem duas formas de situar o gozo: a primeira, freudiana, com o estabelecimento do agente da castração, e a segunda é o investimento do resto que tampona a castração, nomeado por Lacan como mais-de-gozar. “O nosso gozo, o gozo do contemporâneo, como coloca Lacan em “Televisão”, é o gozo do mais-de-gozar” (MILLER, 2006, p.77 e 78).

Nos dias de hoje, observamos a frequência com que os sujeitos se identificam ao consumidor, uma identificação que responde ao imperativo *deve-se satisfazer o consumidor*. Os direitos do homem na

contemporaneidade são os direitos do consumidor, o homem tem o direito ao mais-de-gozar. “A promoção do mais de gozar, como assinala Lacan, toma sentido a partir do eclipse do ideal, de onde se parte para explicar a crise contemporânea da identificação” (MILLER, 2006, p.82). Miller propõe escrevê-la como: $a > I$, onde vemos a predominância do objeto a sobre o ideal. A figura do consumidor moderno decorre da promoção do mais de gozar. O desejo, em seu caráter errático, pois nenhum objeto pode satisfazê-lo, deu lugar a essa produção massiva de objetos, que surgem com a promessa de satisfazer a demanda.

Referindo-se ao lugar do psicanalista, Miller diz que, no início do ensino de Lacan, ele o situava na posição do Outro simbólico. Hoje a posição do analista se situa em relação ao objeto a como mais de gozar. Se o Outro não existe, o Outro como ponto de basta não existe, pois não há operador capaz de superar a disjunção entre significante e significado, entre linguagem e real. Com isso, o ponto de basta se reconstitui como laço social (MILLER, 2006, p.79, 80 e 81).

O que é o ponto de basta? É o operador que permite chegar a uma conclusão, é o que distingue o significante do significado. Ao mostrar o significante como causa e o significado como efeito, ele enlaça significante, significado e referência. É o lugar em que encontramos a consistência do Outro, o Outro como tesouro dos significantes.

Quando pensamos na contemporaneidade como a época do Outro que não existe, estamos nos referindo à estrutura de discurso. Como Lacan propôs em “A instância da letra”, o significante não tem relação com o significado. No *Seminário 20, Mais, ainda*, Lacan faz referência ao significante fônico, que não tem relação com o significado, mas sim com *lalíngua*. “Lacan propõe então que a relação com a referência somente se estabelece a partir do que o discurso constitui como laço. A linguagem diz algo a partir de um modo de funcionamento do discurso” (MILLER, 2006, p.87).

Ele acentua que os quatro discursos ocupam o lugar do Outro que não existe, os discursos localizam o Outro numa posição de ficção dependente do laço entre sujeitos que falam. Quando pensamos em significados, é necessário levar em conta a posição social, a ligação com uma comunidade que diz que tal palavra representa tal coisa. Miller lembra que quando dizemos que o céu é azul, implica que a comunidade decidiu que tal cor

se chamaria azul. É no laço social que uma palavra ganha um sentido. Daí existirem vários significados para cada significante.

Miller assinala que na contemporaneidade, há um esforço para reconstruir o Outro sob a forma de comunidade. “Dada à inexistência do Outro, há um esforço para fazer existir a comunidade no lugar incessantemente ocupado para saber o valor exato do que se diz” (MILLER, 2006, p.89). Se o Outro é inconsistente e há uma pluralidade de sentidos, a saída é a conversação. Há uma impossibilidade de sustentar o para todos da lógica universal, e assim na contemporaneidade há o imperativo “É preciso discutir”. O que é paradoxal, se pensarmos isso como imperativo absoluto, já que o laço social se sustenta no significante mestre e o laço social só se sustenta porque não se discute. “na dimensão da inexistência do Outro, apelar à comunidade para não poder obedecer a este imperativo categórico (que todos vocês anotaram para ajustar-se estritamente a ele) é, certamente, a institucionalização da flutuação e do sintoma da debilidade” (MILLER, 2006, p.90).

Referindo-se à experiência analítica, Miller lembra que nela se “transforma o Outro que não existe em sujeito suposto saber” (MILLER, 2006, p.91). O sujeito suposto saber surge como efeito de significação do dispositivo analítico. O Outro tem apenas o estatuto de ficção que o analista permite que se constitua para um sujeito, trabalhando para ele se dissipe, exibindo a falha do sujeito suposto saber. “O sujeito suposto saber aponta que o Outro possui estrutura de ficção e depende do laço analítico”. Na experiência analítica, o que está em jogo no Outro é sua redução a semblante (MILLER, 2006, p. 92).

O estatuto do Outro na psicanálise é o estatuto da linguagem. Lacan passa assim da função do Outro para o lugar do Outro. O lugar do Outro é a estrutura da linguagem, do significante como discurso universal, é o lugar onde se conjuga o significante e o significado e sua relação com o referente. Miller acentua que, em Lacan, a partir do *Seminário 20, Mais, ainda*, o lugar do Outro ganha outro estatuto: passa a ser o espaço de sutura entre o significante e o significado, que pode se realizar como um ponto do diálogo, como ponto de basta.

É preciso distinguir o lugar do Outro, como lugar do significante, e o lugar do Outro, como lugar da lei. “O Outro da lei é o Nome-do-pai como ponto de basta interno da linguagem” (MILLER, 2006, p.119). Já

o lugar do Outro como significante se refere ao S (\bar{A}), pois o Outro não existe; existe apenas seu significante. Miller (2006, p.120) enfatiza que o Outro não real. O real é o gozo. O Outro tem uma estrutura de ficção, como sujeito suposto saber, e “o real é esse resto de gozo, chamado *a*” (MILLER, 2006, p. 120). Com os discursos, Lacan instaura o lugar do Outro, sustentando que o discurso é aquilo que funda o laço social.

No primeiro ensino de Lacan, a chave entre significante e significado era o Outro, depois os discursos entraram nesse lugar e, por último, o nó borromeano. “No horizonte do Outro que não existe surge que não há verdade sobre o real” (MILLER, 2006, p.123), pois o real exclui o sentido, a não ser se pensarmos o gozo (*jouissance*) como sentido gozado (*jouis-sens*). No equívoco aparece essa conjunção do real com o sentido. Miller (2006) acentua que o sintoma é a exceção à antinomia entre real e sentido, porque, por um lado, o sintoma pode ser lido, interpretado, podendo ter um sentido, e por outro, é uma forma de gozar. O sintoma é o que colocamos no lugar do Outro que não existe. O sintoma é o que vem responder ao real da inexistência da relação sexual.

7. LALÍNGUA DE SINAIS NAS ESCRITAS AUTOBIOGRÁFICAS

Nesse capítulo vamos trazer alguns recortes de duas autobiografias, cujas autoras eram surdas desde a infância. São elas: *A história da minha vida* (2008) de Helen Keller, e *Le cri de la mouette* (Robert Laffont, 1993) de Emmanuelle Laborit, traduzido ao português como “O vôo da gaivota” (Editora Best Seller, 1996). Nessas autobiografias, elas parecem indicar que a constituição do sujeito se dá a partir das marcas deixadas pelo Outro em seus corpos. Elas se referem a momentos traumáticos vividos na infância e à lógica particular do funcionamento de cada uma, a partir de como se deu seu encontro com o real que deixou marcas em seu corpo.

7.1 Helen Keller e sua escrita. Um contorno pela via do olhar

Tudo que o sujeito recebe do Outro pela linguagem, diz a experiência comum que ele o recebe sob a forma vocal. A experiência de casos que não são tão raros assim, embora sempre se evoquem os casos espetaculares como o de Hellen Keller, mostra que existem outras vias que não as vocais para receber a linguagem. A linguagem não é vocalização. Vejam os surdos.

Lacan, 2005, p.299

Lacan tem razão em dizer que a biografia de Hellen Keller evidencia que, no seu caso, houve uma impressionante transformação em sua vida a partir de seu reencontro com a linguagem, quando ela tinha pouco menos de sete anos. Embora não apresentasse nenhuma dificuldade de visão ou de audição até os 18 meses, ou seja, quase 2 anos de idade – ela balbuciava algumas palavras, como por exemplo “água” –, Helen contraiu uma doença, hoje conhecida como nome de escarlatina, da qual quase morreu, mas cuja terrível seqüela foi mergulhá-la na mais completa cegueira e surdez. Eis o que a própria Hellen diz sobre esse momento traumático:

Então, no sombrio mês de fevereiro, chegou a doença que fechou meus olhos e ouvidos, mergulhando-me na inconsciência de um bebê recém-nascido. Chamaram-na de congestão aguda do estômago e do cérebro. O médico achou que eu não conseguiria sobreviver. Numa manhã bem cedo, porém, a febre foi embora tão súbita e misteriosamente como chegara. Houve uma grande alegria na família naquela manhã, mas ninguém, nem mesmo o médico, sabia que eu jamais enxergaria ou ouviria de novo. (KELLER, 2008, p.7).

A escarlatina trouxe como consequência a surdez e a cegueira que acompanharam Keller desde os 2 anos de idade. De qualquer forma, podemos pensar que, como ela ouvia e balbuciava algumas palavras antes de adoecer, alguns traços da linguagem já estariam inscritos em seu corpo. Ou seja, marcas ou signos da linguagem, veiculadas pela voz do Outro, tinham sido registradas em seu aparelho psíquico, como Freud propõe no *Projeto para uma psicologia científica*.

Ou, como acentua Lacan, que traços de *lalíngua* tinham sido inscritos em seu inconsciente. Helen cita, aliás, um exemplo, seu balbucio de água. Como já enfatizamos, essas marcas de *lalíngua* são na verdade a língua própria a cada um, sua resposta à língua com a qual ele foi falado, marcas estas relacionadas ao desejo do Outro. *Lalíngua* é então o alicerce fundamental que permite à criança chegar a falar, a sustentar um discurso.

Como os objetos *a*, o olhar e a voz, se fazem presentes em um sujeito, com olhos que não vêem e com ouvidos que não ouvem desde bem pequeno? Eis o que Keller diz sobre a importância do olhar para ela:

Minha tia me fez uma grande boneca de toalhas. Era a coisa mais cômica e disforme, aquela boneca improvisada, sem nariz, boca, orelhas ou olhos – nada que mesmo a imaginação de uma criança não pudesse converter num rosto. De modo bastante curioso, a ausência de olhos me causou mais impressão do que todos os outros defeitos juntos. Destaquei isso para todos com provocante persistência, mas ninguém parecia estar à altura de fornecer olhos à boneca. No entanto, uma ideia brilhante surgiu e o problema foi resolvido. Saí do banco tropeçando e procurei até encontrar a capa de minha tia, enfeitada com grandes contas. Puxei duas contas e indiquei a ela que eu queria que as costurasse na boneca. Ela levou minhas mãos aos seus olhos de um modo interrogador e concordei energicamente com a cabeça. As contas foram costuradas no lugar certo e eu não conseguia conter minha alegria; mas imediatamente perdi todo o interesse na boneca. (KELLER, 2008, p.16/ 17).

Nessa passagem, a insistência de Helen de colocar olhos em sua boneca de pano parece indicar seu interesse no olhar. Por que Helen perde todo interesse pela boneca, no momento em que a boneca ganha olhos? É importante aventar pelo menos uma hipótese a este respeito.

Por volta dos seis anos, Helen passa a ser educada por Anne Sullivan, através da língua de sinais. Em sua autobiografia, ela descreve o dia da chegada da professora à sua casa: “O dia mais importante de que me lembro foi o da chegada de minha professora Anne Mansfield Sullivan. Fico maravilhada quando penso no imenso contraste entre as duas vidas que este dia ligou”. Eis o que Keller diz sobre Anne Sullivan: “[ela me retirou] do mundo parado e escuro em que eu vivia, no qual não havia nenhuma ternura nem sentimento forte em relação aos outros” apresentando-lhe um novo mundo, no qual “cada coisa tinha um nome e cada nome fazia nascer um novo pensamento (...), pela primeira vez na vida ansiei para que um novo dia chegasse”(KELLER, 2008, p.22).

A professora soletrava, no alfabeto dos surdos, as palavras por meio da pressão dos seus dedos na mão de Helen, lhe ensinou a ler as palavras, tocando na boca das pessoas. A partir de então, Helen começa a aprender a escrever pelo método braille. Seu espetacular desenvolvimento fez com que Helen Keller (1880-1968) se tornasse a primeira pessoa cega a graduar-se em filosofia no Radcliff College, e fosse reconhecida como escritora.

Podemos dizer que a partir dos seis anos, outra configuração da linguagem surge para Helen. Proponho distinguirmos três tempos em seus registros da linguagem:

1. Até os 18 meses, através dos aparelhos de percepção, ela registrava traços de coisas vistas e ouvidas;
2. Seus olhos e ouvidos foram acometidos então pela doença; Helen fica totalmente cega e surda, quando ela ainda não sabia falar;
3. Sua entrada na língua falada e escrita a partir dos sete anos, por meio do alfabeto manual sentido na ponta de seus dedos lhe permite chegar mais tarde a escrever.

Parece que esse terceiro tempo enlaça os dois tempos anteriores, uma vez que foi nesse terceiro momento que Keller pôde sustentar um discurso

e começar a escrever. É sempre uma lógica muito singular que permite a uma criança aprender a falar. Foi esse “soletrar” sustentado pelo Outro, encarnado na figura de Anne Sullivan, que possibilitou a Helen sustentar um discurso. Sustentar uma fala foi então um tempo terceiro da inserção desse sujeito na linguagem.

Retornamos aqui à questão do corpo: como teria ocorrido – trata-se de uma hipótese – em Helen, a amarração dos objetos *olhar e voz*? Quando consegue sustentar um discurso, algo do corpo retorna como estranho para Helen: “Enquanto voltávamos para casa, cada objeto que eu tocava parecia estremecer de vida, já que eu via tudo com a nova e *estranha* (grifo nosso) visão que chegara a mim” (KELLER, 2008, p. 22). Surge aqui o estranho/familiar, a visão se apresenta como *Unheimliche* a partir da linguagem – visão que não é do olho, mas do olhar. Algo da ordem da linguagem bordeia o olho, e cai um objeto, o olhar.

Freud, em seu texto de 1919, “O estranho”, trabalha justamente os fenômenos que provocam estranheza, discutindo inicialmente dois termos em alemão, *unheimlich/heimlich*, o estranho ou não familiar e o familiar. Nesse texto, Freud pensa como a estranheza em sua faceta de medo ou mesmo de horror remete ao que, há muito tempo, é familiar. Freud nos remete então ao conto de Hoffmann (1987), “O homem da areia”, fazendo sobre ele um interessante comentário, que apenas retomarei aqui de forma bastante resumida. Nathaniel, personagem central desse conto, tem medo do *Homem da areia* desde criança. “Quando ele era pequeno, sua mãe, ao mandar as crianças cedo para a cama, lhes dizia: *O homem da areia está chegando*”. Freud comenta então o que sua babá dissera sobre o homem da areia: “esse homem perverso jogava areia nos olhos das crianças, o que fazia com que seus olhos saltassem sangrando de suas cabeças. O homem da areia colocava seus olhos num saco, levando-os para alimentar seus filhos num ninho (...) com seus bicos curvos como os da coruja, seus filhos mordiam os olhos das crianças desobedientes” (FREUD, 1919, p. 285). No conto, Nathaniel, já rapaz, apaixona-se por Olympia, um autômato, uma boneca de madeira com rosto de cera e um olhar morto. Trata-se a meu ver nesse conto do olhar.

Podemos dizer que se Freud toma este conto de Hoffman para trabalhar o estranho em sua faceta de medo, é porque o ‘homem de areia’ encarna este homem terrível que pode arrancar os olhos. Ele associa a angústia e

o medo de ter os olhos arrancados à angústia de castração: “Portanto, nos atreveríamos a reconduzir o estranho do Homem de Areia à angústia do complexo infantil de castração” (FREUD, 1919, p.233).

Freud destaca outra faceta do “estranho” quando há uma identificação com outra pessoa e o eu se situa, por duplicação, alheio ao sujeito. Referindo-se ao fenômeno do duplo, Freud acentua que esse duplo e suas representações, que aparece, por exemplo, na identificação com outra pessoa, se originam no terreno do narcisismo primário. Enfatiza que o sepultamento do duplo não ocorre necessariamente junto com o sepultamento do narcisismo inicial. Ele associa o estranho à instância do supereu, que se contrapõe ao eu e realiza o trabalho de censura psíquica.

O fato de que exista uma instância assim, que pode tratar o resto do eu como objeto; ou seja, o fato de que o ser humano seja capaz de observação de si, possibilita encher a antiga representação do duplo com um novo conteúdo e atribuir a ela diversas coisas, principalmente tudo aquilo que aparece frente à autocritica como pertencente ao velho narcisismo da época primordial. (FREUD, 1919, p.235).

O estranho surge quando o sujeito toma seu eu como objeto. O objeto que ele foi para o Outro é tomado pelo sujeito como alheio a ele, mas em um distanciamento próximo, visto que é o próprio sujeito aquilo de que se trata em sua posição como objeto para um Outro, no tempo do narcisismo primário perdido. Freud toma o estranho nesse paradoxo do distanciamento e da proximidade quando o “duplo” aparece – ao mesmo tempo como sujeito e como objeto, ao mesmo tempo *familiar* e *estranho*, não familiar. Nesse sentido, o sujeito encontra-se em “exclusão interna” a seu objeto, aquele que o sujeito foi para o Outro, ou seja, sua posição como objeto do Outro. Esse corte instaura sujeito e objeto separados, ou seja, há uma hiância entre eles: § $\diamond a$. A fantasia fundamental se instala, mantendo sujeito e objeto separados por uma “exclusão interna”.

O que retorna para o sujeito como estranho mostra como sujeito e objeto não apresentam nem uma conjunção nem uma disjunção total. Algo estranhamente familiar aponta para dupla posição, como sujeito e como objeto. “O sujeito está em exclusão interna ao objeto” (LACAN, 1998f, p. 875), ou seja, no fenômeno do duplo, sua posição como objeto aparece como estranho/familiar, como excluído/interno.

A estranha visão que se coloca para Keller, visão do olhar e não do olho, aponta para sua posição de sujeito em conjunção/disjunção com o objeto. Esse estranho/familiar do olhar só pôde surgir a partir da sustentação de um discurso, a partir de uma posição de sujeito, que faz cair o objeto olhar.

Na biografia de Helen Keller percebemos também a passagem do imperativo, da voz como supereu, a partir de sua posição de sujeito que sustenta um discurso:

Foi na primavera de 1890 que aprendi a falar. O impulso de emitir sons audíveis sempre fora forte em mim. Eu costumava fazer ruídos com uma das mãos na garganta, enquanto sentia com a outra os movimentos de meus lábios. Ficava contente com qualquer coisa que fizesse barulho, gostando de sentir o gato ronronar e o cachorro latir. Também gostava de pôr a mão na garganta de um cantor, ou num piano que estava sendo tocado. Antes de perder a visão e a audição eu estava aprendendo rapidamente a falar; mas depois de minha doença, descobriu-se que eu parara de falar porque deixara de ouvir. Costumava sentar no colo de minha mãe o dia inteiro e manter as mãos no rosto dela porque me divertia sentir os movimentos de seus lábios; e movia os lábios também, embora tivesse esquecido de como era falar. Meus amigos diziam que eu ria e chorava naturalmente e por um tempo emitia muitos sons e partes de palavras, não porque fossem um meio de comunicação, mas porque a necessidade de exercitar meus órgãos vocais era *imperativa (grifo nosso)*. Contudo, havia uma palavra de cujo significado eu ainda lembrava, “água”. Eu a pronunciava “á-ua”. Mesmo isso se tornou cada vez menos inteligível, até o momento em que a Srta. Sullivan começou a me ensinar. Só parei de usar a palavra quando aprendi a soletrá-la com meus dedos. (KELLER, 2008, p.56 e 57).

Retomemos a frase: “a necessidade de exercitar meus órgãos vocais era *imperativa*”. Vemos claramente nesta frase que Keller deixa de sucumbir ao imperativo da voz, de gozar da vibração da voz no momento em que consegue sustentar um discurso com as mãos. Ao entrar nas leis da fala, essa necessidade deixa de ser tão imperativa era antes. A partir do discurso com as mãos, ao conseguir sustentar uma fala, Helen retoma o uso da voz a partir do discurso.

Lacan enfatiza, aliás, que o supereu é o imperativo categórico de gozo: Goze! (LACAN *apud* Vivès, 2009, p.04). O acesso ao significante dado pela assunção da posição como sujeito da fala é a possibilidade de sair

desse gozo mortífero. O significante vela essa voz imperativa. “A fala faz calar a voz, ou mais precisamente, permite que ela se torne inaudível” (VIVÈS, 2009, p.08). A partir da estruturação psíquica, essa necessidade imperativa pode ser contornada e o objeto voz pode cair.

Cabe ressaltar que os objetos, voz e olhar, caminham juntos na constituição do sujeito. No caso de Keller, parece que o objeto olhar é prenante em sua constituição, mas o objeto voz também está presente.

7.2 Emmanuelle Laborit – o grito da gaivota e o objeto voz

Vamos trazer agora alguns recortes do livro autobiográfico de Emmanuelle Laborit, que nasceu surda. Ela é atriz e diretora do Teatro Visual. Em “*O vôo da gaivota*” (1996), ela relata suas lembranças de infância, adolescência e início da idade adulta. Laborit pode entrar no discurso a partir do aprendizado da língua de sinais, introduzido por seu pai.

Primeira lembrança? Não há nem primeira nem última lembrança de infância na minha desordem comigo mesma. Há sensações. Dois olhos e o corpo para registrar a sensação. (LABORIT, 1993, p. 28).

Ela acentua que é impossível localizar suas lembranças da infância no tempo. Diz que foram registradas em seu corpo sensações que lhe chegaram pelo aparelho visual. Cabe pensar aqui que registro é da ordem da linguagem. Trata-se do aparelho psíquico.

“O inconsciente é estruturado como uma linguagem”, sustenta Lacan durante boa parte de seu ensino. Se já no início de seu ensino ele acentua que sua concepção da linguagem diverge da concepção da lingüística, mais adiante ele avança e afirma: “A linguagem, sem dúvida, é feita de *lalíngua*, é uma elucubração de saber sobre a própria *lalíngua*” (LACAN, 2010, p.267).

Como dissemos anteriormente, Lacan usa este termo *lalíngua* escrito em uma só palavra, para acentuar a diferença existente entre a linguagem, concebida como aquilo que pressupõe um emissor e um receptor e que comporta uma mensagem, tal como é tomada na lingüística, eo que é da ordem da linguagem com a qual o inconsciente é estruturado. “Se eu disse que a linguagem é aquilo com o que o inconsciente é estruturado, é exatamente porque a linguagem não existe. A linguagem é o que se tenta

saber com relação à função de *lalíngua*” (LACAN, 2010, p.267). Falar de *lalíngua* é falar do que afeta um sujeito que emerge como seu efeito.

Lalíngua nos afeta, de início, por tudo o que ela comporta de efeitos, que são afetos. E se podemos dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem é, muito precisamente, porque esses efeitos de *lalíngua*, que já estão ali como um saber, como um saber que não tem nada a fazer, vão muito além de tudo o que o ser, o ser que fala é suscetível de articular como tal. (LACAN, 2010, p.267/ 268).

Como já enfatizamos, *lalíngua* comporta algumas possibilidades de sentido. Uma delas se relaciona com o termo *lalação*, que vem do termo latino “*lallare*”, que significa cantar para ninar as crianças. Esse termo articula-se ao desejo do Outro e possibilita a constituição do sujeito, assim como a circunscrição de um corpo pela via da linguagem. A constituição do sujeito passa pelo desejo do Outro que faz ecoar sons nos orifícios do corpo. Pensamos que algo da ordem da *lalação* também se apresenta em pessoas surdas. Vamos retomar aqui um trecho do livro de Emmanuelle Laborit:

Eu me lembro do ventre. Minha mãe está grávida de minha irmã menor, eu sinto as vibrações muito fortes. Eu sinto que há alguma coisa. O rosto enterrado na barriga de minha mãe, “eu ouço” a vida. Eu não posso imaginar que há um bebê na barriga de mamãe. Para mim, é impossível. Eu vejo uma pessoa, e há uma segunda pessoa dentro dela? Eu digo que isso não é verdade. Isso é uma piada. Mas eu amo o ventre de minha mãe e o ruído da vida dentro dele. Também gosto da barriga de meu pai, à noite, quando ele conversa com amigos e com minha mãe. Eu estou cansada, deito-me ao lado dele, a cabeça na sua barriga e sinto sua voz. Sua voz passa por sua barriga e eu sinto as vibrações. Isso me acalma, me tranquiliza, é como uma canção de ninar, eu caio no sono com suas vibrações como uma cantiga na minha cabeça. (LABORIT, 1993, p.28).

Não seria essa ressonância, essa vibração à qual Emmanuelle se refere, algo da ordem de *lalíngua*? A voz como objeto *a* parece ressoar em seu corpo.

Como trabalhamos anteriormente, os sons de *lalíngua*, *suas ressonâncias* não remetem ao sentido das palavras, mas sim às modulações, às suas vibrações. *Lalíngua* decorre da incorporação do objeto *a* como voz, e se relaciona com o desejo do Outro. Lembremos que a voz ressoa no vazio do Outro, faz eco nos buracos do corpo da criança, constituindo-o, juntamente com a constituição do sujeito, pois, como diz Freud em “O eu e o

isso”, “o eu é, sobretudo uma essência-corpo” (FREUD, 1923, p.27). O corpo é um eu-superfície afetado por *lalíngua*. A voz vibra no corpo, faz corpo. Ora, essa vibração não se refere somente ao “aparelho auditivo”. A constituição do corpo tem a ver com a inscrição desses sons sem sentido no aparelho psíquico. *Lalíngua* marca o corpo e possibilita a emergência de um sujeito.

Lalíngua afeta o corpo e faz contorno nos furos do corpo. Nesse sentido, o que se ouve, implica o Outro, implica a linguagem. Trata-se muito mais de haver um Outro, do que de ouvir o Outro. Haver o Outro abre a possibilidade de um sujeito se constituir. *Lalíngua* se apresenta mesmo em num sujeito cujo aparelho auditivo não funciona, no segundo caso, uma criança nasce surda. Vejamos o que nos diz Emmanuelle Laborit sobre o seu trabalho com uma fonoaudióloga:

Minha mãe participou das sessões. Foi um apoio materno-infantil. É através da identificação com essa mulher que minha mãe aprendeu a falar comigo. Mas a maneira como nos comunicamos foi animal, instintiva, eu chamei-lhe “umbilical”. Eram coisas simples, como comer, beber, dormir. Minha mãe não me impede de fazer gestos como ela nos havia recomendado. Ela não teve coragem de me proibir. Havia outros sinais que foram completamente inventados. (LABORIT, 1993, p.17).

Foram estes signos completamente inventados que possibilitaram a Emmanuelle comunicar-se com sua mãe. Esses signos inventados apontam para o desejo do Outro e para a linguagem. Não sem razão, Emmanuelle chama essa linguagem de “umbilical”. Umbigo que mostra a não separação entre o sujeito e o Outro – tempo da alienação ao desejo do Outro, indispensável para que o sujeito se insira na linguagem.

Nesse sentido, ouvir, tomado aqui como a circunscrição da borda do corpo que faz cair o objeto voz, só é possível pela linguagem. “A vida que uma linguagem rejeita, nos dá bem a ideia de que é algo da ordem do vegetal”. (LACAN, 1974, p.11). Onde não há linguagem, há apenas um vegetal. Não há ouvido e principalmente não há objeto voz e, nesse sentido, não há corpo, nem possibilidade de constituição de um sujeito.

A língua de sinais é uma língua gestual que apresenta as características básicas das línguas naturais. Uma técnica articulatória complexa, cujas bases física e biológica permitem a articulação da língua, mas tem também

objetivos cognitivos, socioculturais e socioeducativos. Estudos linguísticos mostram que as línguas de sinais são comparáveis às línguas orais em expressividade e complexidade. Como enfatizamos, há uma grande variedade de línguas de sinais: LIBRAS (Língua Brasileira de Sinais), ASL (Língua Americana de Sinais), LSF (Língua Francesa de Sinais), etc. As línguas de sinais, assim como as línguas orais, visam em princípio à comunicação. A principal diferença entre as línguas de sinais e as línguas orais, é a ênfase dada pelas primeiras ao visual, e não ao auditivo.

Em sua origem, *lalíngua* advém do Outro, mas não do Outro organizado como sistema linguístico. Ela advém do Outro desorganizado, desconhecido, que por suas ressonâncias produz efeitos no corpo. A fala não se origina do sistema estruturado como uma linguagem, nem deriva da busca da comunicação. Como uma montagem, ela se dá a partir de peças soltas e heteróclitas. Serão os usos dessa montagem, no discurso, que permitem a construção do Outro como um sistema (CALDAS, 2007, p. 54).

Retomando o trecho da fala de Emmanuelle Laborit, podemos dizer que foram esses sinais totalmente inventados que permitiram sua linguagem “umbilical” com a mãe, ou seja, aquela que sustentou a lógica pela qual a linguagem opera. Contudo, a construção social que a língua comporta e visa à “comunicação”, inscreve-senem tempo posterior, assim como a leitura e a escrita. É necessário haver *lalíngua* para que, posteriormente, um sujeito possa se inscrever na língua corrente, usar o código, fazer laço social.

No caso de Emmanuelle Laborit, a introdução desse outro tempo da aprendizagem da língua dos sinais parece ter sido propiciada pelo pai.

Meu pai ouviu algo no rádio. [...] Naquele dia, na cultura francesa, disse papai, este é um homem surdo que fala!

Meu pai explicou a minha mãe que este homem, ator e diretor, Alfredo Conrado, fala silenciosamente a língua de sinais. Esta é uma língua diferente, falada no espaço, com as mãos, expressões faciais e corporais! [...] Alegria, porque em Vincennes, perto de Paris, se encontra, com certeza, uma solução para mim! Ele quer me levar. Ele também sofre por não ser capaz de falar comigo, ele está pronto para tentar.

Mamãe diz que ela não o acompanhará. Ela tem medo de ser perturbada, talvez de se decepcionar muito. [...] nós temos, eu e ela, nosso sistema de comunicação complicada, que eu chamo de “umbilical”. Estamos acostumadas. (...) Ele sabe que eu precisava me comunicar

com os outros, que eu realmente queria, o tempo todo. Esta possibilidade cai do céu pelo entusiasmo em relação à notícia do rádio. Eu acho que esta é a primeira vez que ele realmente aceita a minha surdez, me oferecendo este dom inestimável. E oferecendo-o a si mesmo, porque ele queria desesperadamente entrar em contato comigo. (LABORIT, 1993, p. 48/ 50).

Opera-se um corte na relação dual mãe-criança com a introdução da língua de sinais, pela via do pai. Vemos aqui o movimento da separação. Só podemos falar desse segundo momento, o da separação, por haver um primeiro tempo, o da alienação. Foi ter havido *lalíngua* o que permitiu a Emamanuelle dar depois um segundo passo, com a ajuda do pai, em sua estruturação como sujeito.

É obvio que não podemos afirmar que os surdos apresentem a mesma estrutura psíquica. Uma coisa é a estrutura psíquica, outra coisa é a surdez. Há surdos de nascença que se tornaram neuróticos, psicóticos ou perversos. Não é a surdez que determina a estrutura do sujeito, mas sim como cada sujeito se encontra, ou não, referido ao Nome-do-Pai. O Nome-do-Pai é o que possibilita um arranjo dessas marcas no corpo produzidas por *lalíngua*, pela via do sintoma, diferente, portanto, da forclusão da castração na psicose ou do desmentido da castração da estrutura perversa.

7.3 Escrita – Autobiografia e psicanálise

Nosso objetivo nesta pesquisa foi investigar o que os “Surdos” dizem sobre sua própria surdez; pesquisar qual foi efeito de *lalíngua* na constituição do sujeito, a partir de alguns exemplos – e assim, o corpo entrou na discussão – e principalmente como isso retorna no tratamento analítico. Outro ponto que nos interessou era recolher os efeitos de um tratamento num sujeito surdo, sustentando como pergunta se os efeitos de uma escrita literária e os efeitos de uma análise poderiam ser comparados, bem como sua conjunção e disjunção.

Por que nos interessamos em abordar a escrita literária? Ora, porque a escrita literária é uma forma de tomar o que os surdos dizem sobre a própria surdez. Segundo Costa (2011, p.30) “o sujeito ao construir uma ficção para sustentar uma ética para sua vida, se implica no desejo, instituindo uma direção para sua experiência”. Tomamos aqui um tipo especial de ficção, as chamadas autobiografias, nas quais autor, narrador e personagem se misturam

em sua narrativa. Encontramos três termos para esse tipo de escrita: “autobiografia”, “autoficção” e “escrita de si”. Neste gênero literário, a narrativa mistura lembranças, fantasias e, portanto ficção, uma vez que, com Freud, podemos dizer que a realidade é de fato a realidade psíquica.

O termo “autobiografia” foi tomado por Phillip Lejeune como um pacto autobiográfico. Para ele, autor e leitor fazem um pacto no qual o autor se compromete a passar a experiência vivida com a exatidão que ele próprio a interpretou. Ou seja, o texto autobiográfico é um texto escrito a partir do que o próprio autor leu de sua vida.

Para Lejeune, o nome próprio tem um papel importante no ato da escrita, pois é o nome próprio que distingue a autobiografia da ficção. O nome próprio é a identidade compartilhada do autor, do narrador e do protagonista. Lembremos aqui o diz Lacan sobre o nome próprio: “O nome é uma marca aberta à leitura” (LACAN, 2005)

A autobiografia é uma ficção, mas ela se produz em circunstâncias especiais, já que se baseia na memória, nas lembranças daquele que a escreve. Ora, é impossível dizer a verdade sobre si mesmo. Talvez aí resida a importância de trabalhar a autobiografia, pois ela é uma escrita ficcional na qual se pretende sustentar uma verdade, o que mostra que “a verdade é *não toda*, sendo sempre dependente de uma narrativa ficcional” (COSTA, 2011, p.30). Nesse sentido, algo daquele que escreve e diz *eu*, e é atravessado pelo inconsciente surge na escrita literária. “O eu que escreve é, na realidade, o escrito” (BARTHES, 2004, p. 35).

Já a expressão “escrita de si” foi utilizada por Foucault em seu texto que se chama justamente “A escrita de si”⁵². Neste texto, ele trabalha as “artes de si mesmo” na cultura greco-romana. Para ele, a escrita de si faz, por ela mesma, o escritor, ela dá corpo ao escritor, transforma-se, a partir das experiências vistas e ouvidas do autor, em suas verdades.

Outro termo relacionado a essa escrita na qual autor, narrador e personagem se misturam, é “autoficção”, utilizado por Serge Doubrovski. Segundo Azevedo (2008, p. 35), esse conceito se baseia na constatação de que todo contar de si é ficcional. “A autoficção é entendida, então, como um apagamento do eu biográfico, capaz de constituir-se apenas nos deslizamentos de seu próprio esforço por contar-se como um eu, por meio

da experiência de produzir-se textualmente.” (AZEVEDO, 2008, p. 35). Doubrovski defende que a impossibilidade do lugar autoral é preenchida pelo trabalho do significante.

E a escrita do inconsciente? Na análise se escreve uma autobiografia? Barthes, referindo-se à literatura, diz que o leitor é imprescindível para que o texto possa surgir. “O nascimento do leitor tem que ser pago com a morte do autor”. (BARTHES, 2004, p. 6) Para ele, um texto é feito de escritas múltiplas que derivam de diversos discursos e inúmeras culturas. Essas múltiplas escritas se reúnem não no lugar do autor, mas sim no lugar do leitor. “O leitor é o espaço exato em que se inscrevem, sem que nenhuma se perca, todas as citações das quais uma escrita é feita” (BARTHES, 2004, p. 5).

No texto autobiográfico, não se leva em conta o lugar do analista. Este é o ponto da diferença entre a escrita literária e a experiência psicanalítica, na qual a escrita é sustentada pela escuta, pela posição do analista como causa de desejo. É por meio da transferência que algo se escreve. “O acesso ao inconsciente de fato só é possível através do desdobramento do saber inconsciente na transferência. (COUTINHO JORGE, 2010, p. 68)

Num primeiro tempo do ensino de Lacan, a escrita é associada à lógica significante. Lacan se baseia então no texto de Edgar Allan Poe, “A carta roubada”. “Neste conto, ele estuda a carta/letra em seu endereçamento, articulando o significante ao discurso” (CALDAS ; MANSO, 2013, p.110/111). Desde então o endereçamento entra em questão, considerando o lugar do analista como o que possibilita a articulação significante.

Lacan (*apud* Costa, 2014, p.80) propõe que existem dois registros do sujeito, um que diz respeito à fala e outro, à escrita. A escrita se relaciona ao que fica elidido na própria fala, mas não acontece sem ela. Já na fala, há um impossível de se escrever, mas que através da escuta, pode ser lido. “A escuta implica uma leitura do que se ouve – ou seja, uma abertura à heterogeneidade que a própria fala transmite” (COSTA, 2014, p.81). É necessário que haja uma escuta, para que algo da fala possa ser lido.

Tudo se passa, com efeito, como se a fala devesse ser tomada como uma articulação entre duas escritas. Primeiro a escrita inconsciente, que empurra à leitura e constitui o trabalho de decifração; e depois a escrita que talvez torne possível, pela fala, que um saber como meio de gozo se escreva, o que constitui um tipo de cifração. (CALDAS; MANSO, 2013, p. 112).

A escrita autobiográfica e a escrita inconsciente não são da mesma ordem, pois na escrita autobiográfica não entra em jogo a transferência. Mesmo assim, tomando a posição de um leitor atento aos significantes, de um leitor afetado pela escuta psicanalítica, pudemos decantar questões importantes presentes nos textos das autoras apresentadas.

A autobiografia é uma ficção que leva em conta não a realidade em si, mas a realidade como o autor a toma, lembrando Freud, o que importa para nós é a realidade psíquica, ficção que o sujeito rememora/reconstrói em análise. Se considerarmos essa ficção próxima da realidade psíquica, é possível uma leitura psicanalítica dos textos autobiográficos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foram tantos anos pesquisando sobre este tema que nem sei por onde começar essas considerações finais. A escrita desta última etapa do meu percurso acadêmico me foi muito importante e ao mesmo tempo já me deixa com um ar de nostalgia do percurso de pesquisa. Ao longo desses muitos anos de pesquisa (ao todo oito anos, incluindo pós-graduação, mestrado e doutorado) fui entendendo minha relação com a escrita e meu modo de funcionamento.

Os movimentos que faço na escrita, as idas e vindas no texto, me fazem perceber que escrever um texto também leva em consideração o tempo lógico, e não cronológico. Para mim, sempre que surgiu uma questão que me levou a pesquisar (instante de ver) houve também uma precipitação do momento de concluir. O trabalho de escrita foi justamente o elo que faltava para embasar essas conclusões precipitadas e que me permitiu um trabalho.

Com isso, percebi que sempre inicio meus trabalhos pelos últimos capítulos. O primeiro capítulo que escrevi foi o capítulo seis, sobre as identidades e identificações. Como foi questionado pela banca de qualificação, ainda havia um longo percurso necessário para que eu pudesse chegar neste capítulo. Esse movimento retroativo me é muito familiar em todos os meus textos. Sempre começo do final.

Então a ordenação de meu trabalho respeita essa minha lógica, não cronológica, mas reestruturada de forma que o leitor pudesse acompanhar esse meu percurso. Precisei construir um caminho para embasar minha questão inicial, sobre como seria sustentar uma clínica psicanalítica em língua de sinais, para um sujeito com a particularidade da surdez no corpo.

Vamos atravessar essa estrada, parando nos pontos importantes. Comecei o texto trazendo importantes distinções. Importantes para mim e para o leitor. Deficiência não é doença. Doença visa um tratamento e tem como objetivo final a cura. Uma deficiência não. Isso se diferencia ainda

mais no caso da surdez, que entra em jogo a cultura e a língua de sinais. Diferenciei os termos “deficiência”, que se relaciona com o organismo e o termo “deficiente”, que se refere ao aspecto social, com um acento na dificuldade de integração.

“Deficiente auditivo” e “surdo” são termos que podem parecer sinônimos, mas não são. O termo “deficiente auditivo” visa uma correção, visa o tratamento da surdez pelas próteses auditivas e uso das técnicas de oralização. Já o termo “surdo” engloba as línguas de sinais e as questões culturais. A comunidade surda defende o uso do termo “surdo” justamente por isso, pois neste termo está implícita a cultura e a língua de sinais.

Expliquei porque o termo “surdo-mudo” não é um termo bem aceito. Ele leva a pensar que o surdo não tem voz, que não pode falar. Mas os surdos sustentam seu discurso através das mãos e do olhar, e não do aparelho fonador e auditivo.

Considerei necessário também fazer um percurso histórico sobre a surdez em diversos campos de saber: na filosofia, na educação e na psicologia, antes de chegar ao nosso campo, a psicanálise. Na filosofia, tomei alguns autores que se perguntaram sobre a forma de comunicação e a maneira de ver o mundo, própria dos surdos. Alguns desses filósofos consideraram que as línguas de sinais sustentam um discurso, como Platão, Rousseau, Diderot e Santo Agostinho e alguns consideravam as línguas de sinais inferiores, como Aristóteles.

No campo da educação de surdos, fiz um apanhado geral dos primeiros autores que trabalhavam com o ensino para surdos: Pedro Ponce de Leon, que fundou uma escola de professores surdos e defendeu o direito à herança, Fray de Melchior Yebra, que deixou o primeiro documento escrito sobre o método de ensino para surdos, com o alfabeto manual, Juan Pablo Bonet, que apresenta também seu método de ensino, John Wallis e John Bulwer, defensores do uso das línguas de sinais, Johann Amman Samuel Heinicke, defensores do método oralista, e o principal deles: o abade Charles Michel L’Epée, que funda o instituto para jovens surdos de Paris e que considera a língua de sinais como a língua própria dos surdos.

Discorri também sobre o Congresso de Milão, no qual se decidiu que o método oralista seria o mais adequado aos surdos, que trouxe um atraso no desenvolvimento de pesquisa sobre as línguas de sinais e que estigmatizou e segregou os surdos até a década de 60.

No campo da linguística, achei importante frisar a diferença entre língua, linguagem e fala, bem como trabalhar os autores que influenciaram Lacan a desenvolver seu aforismo, “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”: Saussure com seu signo linguístico, Levi-Strauss, com o estruturalismo e seu conceito de pensamento selvagem e Jakobson e seu estudo sobre as afasias, que enfatiza a diferenciação entre a metáfora e a metonímia.

Estudei sobre a diferença entre o polo formalista, que estuda a língua como um sistema de regras e se baseia nos estudos de Saussure e o polo funcionalista, que se baseia nos estudos de Jakobson e que estuda a relação entre a estrutura da língua e os contextos sociais. Também fiz um pequeno estudo sobre como a linguística vê as línguas de sinais e sobre a origem da LIBRAS, da Língua Brasileira de Sinais, utilizada em nosso país.

No capítulo dois, fiz uma pesquisa sobre a clínica psicológica com surdos. Organizei cronologicamente este capítulo, trazendo três momentos da psicologia voltada para os surdos. No primeiro momento, a psicologia se colocou lado a lado ao campo médico, que enxergava a surdez como déficit de audição e que visava “curar” a surdez através de métodos oralistas. O segundo momento foi condizente com o movimento de inclusão dos deficientes na sociedade, apoiando políticas públicas de inclusão; mas, ainda não levando em conta a produção cultural dos surdos. E o terceiro momento o qual considera as produções culturais e a língua de sinais, e o qual coloca a surdez não como uma deficiência, e sim no âmbito da diferença, escutando um sujeito que é surdo, levando em conta sua singularidade, sua língua e sua cultura.

A partir do capítulo três, entrei no campo da psicanálise. Iniciei escrevendo sobre o conceito de inconsciente. Na “Carta 52” trouxe o aparelho psíquico e a importância do termo “signo de percepção”, que ele só traz neste texto; na “Interpretação dos sonhos” abordei sobre o desejo nos sonhos e sobre como o sonho é a via régia do inconsciente.

Fui ao texto “O Inconsciente” de 1915, primeira tópica freudiana que divide o aparelho psíquico em inconsciente, pré-consciente e consciente e também ao texto “O Eu e o isso”, segunda tópica de Freud. Neste texto, Freud aborda muito brevemente sobre os surdos. Mas o mais interessante deste texto foi perceber que com o *Horkappe*, uma espécie de placa auditiva

que Freud apresenta neste texto, é possível perceber que o resto de palavra ouvida se relaciona com o significante e não com o registro sonoro.

Ainda neste capítulo, explorei sobre o inconsciente estruturado como uma linguagem, tomando como base o texto lacaniano “a instancia da letra ou a razão desde Freud” onde Lacan subverte o signo linguístico de Saussure e traz a primazia significante, bem como apresenta os conceitos de metáfora e metonímia.

O capítulo cinco aborda sobre a constituição do sujeito. Resolvi trabalhar a constituição do sujeito a partir dos conceitos apresentados por Freud no “Projeto para uma psicologia científica”: o complexo do próximo, que instaura a relação do sujeito com o Outro e o conceito de *Das Ding*, A Coisa, que influencia Lacan em seu desenvolvimento sobre o objeto *a*.

Também abordei sobre o conceito de desejo, introduz o campo do Outro, da linguagem. Baseei este estudo no axioma de Lacan “o desejo do homem é o desejo do Outro”, que fundamenta a pergunta sobre “o que o Outro quer de mim”, que constitui um sujeito na linguagem.

Desenvolvi sobre o corpo em psicanálise, trabalhando essencialmente sobre o objeto voz como o objeto tomado como desejo do Outro. Para tanto, voltei ao texto “pulsões e seus destinos” e as cinco formas de objeto *a* em Lacan: seio, fezes, falo, olhar e voz. A pulsão invocante, termo cunhado por Lacan, traz em seu movimento a alteridade, o campo do Outro, de onde um sujeito pode advir. Articulei a pulsão invocante ao *Horkappe* freudiano para sustentar o que se trata quando falamos de voz como objeto *a*: que faz ressoar o vazio do Outro e que invoca a dimensão de desejo.

Ainda sobre a voz, julguei importante trabalhar uma colocação de Lacan no seminário sobre a angústia, onde ele diz que a voz não é assimilada, mas incorporada. Algo da voz faz o corpo. Voltei aos textos “psicologia das massas” e “totem e tabu”, bem como aos seminários de Lacan onde ele trabalha a incorporação. Este termo está ligado ao pai e funda o núcleo do supereu. Então a incorporação traz outra faceta da voz: a voz superegóica.

Encerrei este capítulo com um recorte “clínico” para apresentar a voz como ressonância do objeto *a*. Através de algumas falas de pessoas surdas que passaram por implante coclear, apresentadas no documentário “dois mundos”, pude desenvolver sobre a língua: que se relaciona com a ressonância da voz, podendo esta voz ser da ordem do sonoro, ou não, como é

o caso dessas pessoas surdas apresentadas no trabalho. A voz como objeto *a*, como desejo do Outro, se apresenta mesmo sem a faceta sonora.

Todo este percurso foi necessário para que eu pudesse expor os dois últimos capítulos da tese: o capítulo seis, sobre identidade e identificações e o capítulo sete, sobre língua. No capítulo seis, “Identidade, identidades surdas e identificações”, trago à tona as questões da clínica contemporânea, que surgem na clínica relacionada aos surdos. Neste tempo de modernidade líquida, no qual as relações pessoais, os produtos, a relação com o tempo e o espaço e com os bens de consumo são voláteis e fluidas, a vida adquire um novo peso, uma nova forma de desamparo e de mal-estar na civilização.

O processo de identificação mudou, por conta dessa fluidez dos tempos. Na clínica com surdos quando percebi muitas vezes o uso do termo “identidade surda” como um nome que se relaciona à comunidade surda e ao modo de se apresentar no mundo. Não se trata, portanto, de encontrar identificações quaisquer, mas de se desprender das identificações de massa que a cultura fornece até alcançar uma nomeação singular que permita cernir o real de gozo daquele sujeito.

No primeiro tópico abordado no capítulo, trabalhei as identidades na contemporaneidade e também as identidades surdas. Baseei-me nas considerações de Hall, sobre a mudança trazida pela globalização e seu impacto sobre a identidade cultural. Ele divide a identidade em três momentos: primeiro momento, baseado no sujeito do iluminismo, com uma visão muito individualista da identidade que a coloca no centro do eu; um segundo momento, do sujeito sociológico, que leva em conta a cultura e a relação do sujeito com o meio; e o terceiro momento, dos dias de hoje, onde a identidade é transformada continuamente, sem referenciais de tempo, lugar, histórias e tradições específicas.

Trouxe a leitura de Strobel dessas três modalidades de identidade a partir da questão dos surdos. Para ela, na pós-modernidade, há uma busca por uma representação da questão, considerando os surdos não mais como “deficientes”, mas como “diferentes”. Se a lógica que rege as identidades é uma lógica binária, a diferença pode ser construída de forma negativa, marginalizando o “forasteiro”, o “diferente”, ou pode ser enriquecedora, vista como fonte da diversidade e da heterogeneidade. Com Lacan e Miller, vimos que segregação pode ser levada em conta, segregando-se

aquele que goza de forma diferente. As identidades surdas também fazem surgir diferentes formas de segregação.

Estudamos Skliar que propõe considerar a multiplicidade de identidades surdas, porque não há uma identidade surda que dê conta de dizer sobre o povo surdo. As identidades fragmentadas mostram mais ainda sua relação com a identidade de gozo, que não faz grupo.

No segundo ponto deste capítulo, abordei sobre a identificação na psicanálise, em Freud, em psicologia das massas, texto que reorganiza o arranjo entre identificação e sintoma. Esse texto fala da ligação do sujeito à linguagem, ao Outro e tem em seu cerne o objeto *a*, ou seja, a causa de desejo. A identificação freudiana é uma pergunta pelo desejo, que faz um sujeito se identificar a um traço e anular outro traço.

Ao longo deste ponto, eu trabalhei cada um dos três tempos da identificação: ao pai, ao traço e ao sintoma. A identificação ao pai associada à incorporação e ao objeto voz, a identificação ao traço, marca da diferença, se relaciona com a função do um e do nome próprio e a identificação ao sintoma, identificação que tem a ver com o semblante.

No terceiro ponto do capítulo, trabalhei sobre a identificação e seus paradoxos, baseada no curso “Os paradoxos da identificação” de Eric Laurent. O paradoxo da identificação é este: de um lado a divisão do sujeito, a pulsação do sujeito, a temporalidade do sujeito e do outro lado o Outro como indivisível, a materialidade da letra, que não se divide. Por mais divisível que um significante seja, resta um traço indivisível.

O quarto ponto do capítulo é sobre o nome próprio e a identificação, articulando esses dois conceitos. Abordei sobre a função da letra que faz com que o nome próprio recorte o sujeito da enunciação sobre o sujeito do enunciado, voltei ao seminário sobre a Identificação e a função do nome próprio como Lacan toma neste texto. O nome, nesse seminário de 61-62 está no registro do desejo. Mais tarde, a questão do nome entra no registro do gozo; se trata, na verdade, de nome de gozo.

O quinto e último ponto deste capítulo abordei sobre a identidade de gozo e sobre identidade e sintoma. Escrevi sobre o laço social do sintoma, e o lugar da identificação neste processo, pois ela estabelece um laço social. Se estamos em um tempo onde o Outro não existe, só é possível pensar a identificação sobre o fundo da relação de objeto.

De um lado estão as identificações imaginárias e de outro a identificação simbólica, que tem um registro diferente: é o Um da identificação, o S1, o enxame, que anuncia que o nome do pai não é mais nada além de um significante entre outros, o que leva Lacan a pluralizá-lo, chamando de nomes do pai.

Entramos, por fim, no último capítulo, com recortes de escritas autobiográficas considerados, no contexto dessa tese, como clínicos. Valemos de trechos desses escritos para pontuar sobre a língua. A língua é a língua de cada um em resposta à língua em que o sujeito foi falado. Esse ponto é muito importante na clínica. Como há um registro bilíngue na forma em que o sujeito foi falado, já que muitos surdos são filhos de pais “ouvintes” que também aprendem a língua de sinais, parece que essa maneira segundo a qual o sujeito foi falado traz suas marcas para o tratamento psicanalítico.

A escrita autobiográfica se assemelha a escrita inconsciente, decantada da fala em análise e que necessita de decifração. Os livros que trouxemos aqui mostram bem como a escrita pode nos ensinar. Lemos os livros bem aos moldes da leitura do inconsciente, decantado da fala.

Há dois momentos de escrita: o primeiro é a escrita inconsciente, e o segundo uma escrita que se decanta da fala, tomada como fala em análise. Com isso, dois tempos de escrita foram tomados nessa pesquisa: a escrita que pode ocorrer uma psicanálise e a escrita inconsciente, relacionada ao tempo da constituição do sujeito.

A intenção de trabalharmos sobre a escrita autobiográfica foi trazer, aos moldes de um tratamento psicanalítico, as posições do sujeito e suas relações com os objetos. Em Hellen Keller, o objeto olhar e o objeto voz e em Emanuelle Laborit, o objeto voz. Vale ressaltar que, de maneira alguma se trata de analisar os autores das obras, mas a obra como forma de ilustrar a teoria psicanalítica.

Também é importante considerar algumas diferenças no setting analítico em que se dá o trabalho com surdos, tornando-o diferente do seu modelo clássico. Neste, o analista se posiciona fora do alcance dos olhos do paciente, quando este se encontra deitado no divã. Se pensarmos que a língua de sinais se sustenta pelo olhar, esse modelo não se aplica. A psicanálise de pessoas surdas passa pelo olhar, e, portanto, o analista precisa

colocar-se frente a frente ao analisando. Cabe ressaltar que essa modificação do setting não inviabiliza o tratamento.

Freud diz que o olhar do analista frente a frente com seu paciente poderia dificultar a associação livre. Mas quando um analisando está em associação livre valendo-se de sua fala sustentada por sinais, o olhar se desloca da direção do olhar do analista. O analisando, então, fala para si, aos moldes do analisando deitado no divã. Desse modo, consideramos que a mudança de orientação do analisando de deitado no divã para sentado na poltrona frente a frente com o analista, ainda assim não inviabiliza a associação livre e assim como a queda do olhar no tratamento.

A psicanálise mostra como um sujeito é, de fato, marcado pela linguagem, uma vez que sua fala se sustenta nessa linguagem por meio da qual esse sujeito foi falado. E isso ocorre de diversas maneiras na clínica com surdos. Há pessoas surdas que utilizam a língua de sinais na vida comum, mas, em tratamento, preferem usar a língua oral. Há aqueles que fazem o contrário, ou seja, utilizam-se da língua oral; entretanto, em análise, sua fala é sustentada em LIBRAS. Há também a utilização da escrita como forma possível de fala. O analisando vem e escreve ao analista uma carta endereçada a ele, escreve sem preparar previamente o texto, aos moldes da associação livre.

Nesse sentido, o que é a escuta analítica? Escuta-se os significantes desse sujeito que vem falar. E esses significantes, que dizem do modo como ele foi falado, podem se apresentar das mais diversas formas: podem surgir em língua oral, em língua de sinais, por meio da escrita, de desenhos, de signos no corpo. Enfim, a posição do analista sustenta uma fala do lado do analisando. Fala singular, que diz dos sintomas e da constituição do sujeito. Nesse sentido, a escuta analítica vai muito além do simples “ouvir”, no sentido literal do termo. O analista escuta a fala, a voz, o corpo. E essa escuta pode passar “mecanicamente” pelo olhar, quando pensamos numa escuta sustentada pela língua de sinais. Essa modalidade de língua passa pelo sentido da visão e não da audição.

De todo modo, ao concluir, posso dizer que o objetivo do trabalho foi alcançado: sustentar que se essa condição particular da língua não inviabiliza a constituição do sujeito da psicanálise tampouco impede sua escuta psicanalítica. Não tenho a pretensão de responder de forma definitiva todas as questões colocadas. Dessa forma, a realização desta pesquisa tem

ao mesmo tempo um caráter de conclusão de uma etapa e de relançamento para outras futuras. Espero que esse trabalho cause o leitor e que possa ampliar ainda mais o campo de pesquisas sobre a psicanálise oferecida aos surdos, bem como mostrar o quanto a experiência clínica ensina a pesquisas acadêmicas.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Rio de Janeiro: Penguin Clássicos e Companhia, 2017.

ALMEIDA, João José Rodrigues Lima de. *Lacan e o desejo do desejo de Kojève* (2005). Disponível em: <<http://www.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp42art08.pdf>>. Acesso em: 22. Out.2017

ALVES, Cida. *Thereza Jessouroun, cineasta, documentarista*. Disponível em: <<http://clubedaculturallivre.blogspot.com.br>> Acesso em: 15. Mai. 2012.

ASSOUN, Paul-Laurent. *O olhar e a voz – lições psicanalíticas sobre o olhar e a voz*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 1999.

ARISTÓTELES. *História dos Animais*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.

ARRIVÉ, Michel. *Linguagem e Psicanálise, Linguística e Inconsciente: Freud, Saussure, Pichon, Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

AZEVEDO, Luciene Almeida. Autoficção e literatura contemporânea. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*. Rio de Janeiro, n. 12, 2008. Disponível em: <<http://www.abralic.org.br/revista/2008/12>>. Acesso em: 09. Nov. 2014.

BALBI, Letícia. *Seminário Enodamento de Textos* (Comunicação oral). Rio de Janeiro, Escola Letra Freudiana, 2008.

BARTHES, Roland. *A morte do autor*. In: *O Rumor da língua*. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Disponível em: <http://www.ufba2011.com/A_morte_do_autor_barthes.pdf>. Acesso em: 09. Nov. 2014.

BATTISON, Robin. Phonological deletion in American Sign language. *Sign language Studies*, n. 5, p. 1-19, 1974.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benetto Vecchi*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BENDAYAN, Marc; BENDAYAN, Marianne. À la découverte de la surdit . In: *Signes de la vie, Groupe d'étude et de Recherche sur la Surdit *. Paris: Place de la République, n. 1, 1993.

BEVILACQUA, Maria Cecília; COSTA FILHO, Orozimbo Alves. *O que   o implante coclear*. Disponível em: <<http://www.implantecoclear.com.br>>. Acesso em: 15. Maio. 2012.

BLOCH, Oscar.; WARTBURG, Walter. Won. *Dictionnaire étymologique de la langue française.*(7ª ed.). Paris: Presses Universitaires de France, 1932.

BOSQUIN-CAROZ, Patricia. *Argumento para o congresso “La clinique hors-les-normes.* Disponível em: <<http://www.pipol8.eu/argumento/?lang=es>> Acesso em: 09. Mai. 2017.

BRANSON, Jan; MILLER, Don. *Dammed for their difference: the cultural construction of deaf people as disabled: a sociological history.* Washington, D. C: Gallaudet University Press, 2002.

BRASIL. Decreto nº 5.296, de 2 dez. de 2004. Regulamenta as Leis nos 10.048, de 8 de novembro de 2000, que dá prioridade de atendimento às pessoas que especifica, e 10.098, de 19 de dezembro de 2000, que estabelece normas gerais e critérios básicos para a promoção da acessibilidade das pessoas portadoras de deficiência ou com mobilidade reduzida, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5296.htm> Acesso em: 09 Nov. 2014.

BRASIL. Decreto nº. 3.298 de 20 de dezembro de 1999. Regulamenta a Lei no 7.853, de 24 de outubro de 1989, dispõe sobre a Política Nacional para a Integração da Pessoa Portadora de Deficiência, consolida as normas de proteção, e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3298.htm>. Acesso em 18. Out. 2018.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la Philosophie – Tome Premier, L’Antiquité et le Moyen Age – 2 – Période Hellénistique et Romaine.* Paris: Presses Universitaires de France, 1948. Disponível em: <<http://www.consciencia.org/estoicismobrehier.shtml>>. Acesso em: 19. Fev. 2012.

BROUSSE, Marie Helène. A origem e o lugar dos objetos. *Arquivos da Biblioteca.* Rio de Janeiro, n. 05, p. 11-28, 2008.

CALDAS, Heloísa. Da voz à escrita: clínica psicanalítica e literatura. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2007.

CALDAS, Heloisa; MANSO, Rita. Escrita no corpo: gozo e laço social. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica.* Rio de Janeiro, v.16, n.spe, Abr. 2013. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516=14982013000300008-&script=sci_arttext>. Acesso em: 30. Dez. 2014.

_____. Saber fazer com a não-relação. In: ALBERTI, S. (org.) *A sexualidade na aurora do século XXI.* Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

CAMPELLO, Ana Regina e Souza. *Pedagogia Visual na educação de surdos-mudos.* Florianópolis, 2008, 169f. (Doutorado de Educação) – Universidade Federal de

Santa Catarina, Florianópolis, 2008. Disponível em: <http://www.cultura-sorda.eu/resources/Tesis_Souza_Campello_2008b.pdf>. Acesso em: 28. Fev. 2013.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Editora forense universitária, 2009.

CAPOVILLA, Fernando César; RAPHAEL, Walkiria Duarte. *Dicionário enciclopédico ilustrado trilingue da língua de sinais brasileira – Volume II: Sinais de M a Z*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CARVALHO, Rodrigo Janoni. Língua de Sinais Brasileira e Breve Histórico da Educação Surda. *Revista Virtual de Cultura Surda*. Rio de Janeiro, nº 07, Mar. 2011. Disponível em: <<http://editora-arara-azul.com.br/novoeaa/revista/?p=466>>. Acesso em: 10. Fev. 2013.

CATÃO, Inês. *A voz na constituição do sujeito e na clínica do autismo: O nascimento do Outro e suas vicissitudes*. Coimbra, 2010. (Dissertação). Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação, Coimbra, 2005. Disponível em: <http://tede.ibict.br/tde_arquivos/1/TDE-2006-08-11T08:43:46Z-394/Publico/1_InesCatao_Intro_Cap2_Cap4_Bibio%20.pdf>. Acesso em: 14. Mar. 2013.

_____. *O bebê nasce pela boca: voz, sujeito e clínica do autismo*. São Paulo: Instituto Langage, 2009.

CERVellini, Nadir Haguiara. *A musicalidade do surdo: representação e estigma*. São Paulo: Plexus Editora, 2003.

CHEMAMA, Roland; VANDERMERSCH, Bernard. *Dicionário de Psicanálise*. Rio Grande do Sul: Unisinos, 2007.

CLEVE, John Vickrey Van; CROUCH, Barry A. *A place of their own: creating the deaf community in America*. Washington, D.C.: Gallaudet University, 1989.

COSTA, Marco Antônio. Estruturalismo. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). *Manual de Linguística*. São Paulo: Contexto, 2009.

COSTA, Ana; PEREIRA, Lucia Serrano. A experiência do inconsciente, transferência e transmissão da psicanálise. *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, v. 1, p. 159-165, Porto Alegre, 2004.

_____. *Rupturas na transmissão*. Disponível em: <<http://www.uva.br/trivium/edicoes/edicao-i-ano-iii/artigos-tematicos/3-rupturas-na-transmissao.pdf>>. Acesso em: 30. Dez. 2014.

CRUGLAK, Clara. *Clínica da Identificação*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

CUNHA, Angélica Furtado da. Funcionalismo. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). *Manual de Linguística*. São Paulo: Contexto, 2009.

CUNHA, Angélica Furtado da; COSTA, Marcos Antônio; MARTELOTTA, Mário Eduardo. Linguística. In: MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). *Manual de Linguística*. São Paulo: Contexto, 2009.

DALCIN, Gladis. *Psicologia da Educação de Surdos*. Florianópolis, 2009. Disponível em: <http://www.libras.ufsc.br/colecaoLetrasLibras/eixoFormacaoPedagogico/psicologiaDaEducacaoDeSurdos/assets/558/TEXTOBASE_Psicologia_2011.pdf>. Acesso em: 18. Out. 2018

DELEUZE, Gilles. *Lógicas del sentido* [1969]. Disponível em: <www.philosophia.cl>. Acesso em: 19. Fev. 2012.

Dicionários Acadêmicos – Alemão-Português/Português-Alemão. Lisboa: Porto Editora, 1976.

DICIONÁRIO MICHAELIS. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br>>. Acesso em: 15. Fev. 2012.

DIDEROT, Denis. *Cartas sobre os surdos-mudos para o uso dos que ouvem e falam*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

Dicionário de LIBRAS. Disponível em: <<http://www.acessobrasil.org.br/libras>>. Acesso em: 15. Fev. 2012.

DOR, Joel. *Introdução à Leitura de Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.

ELIA, Luciano. A letra: da instância no inconsciente à escrita do gozo no corpo. In: COSTA, Ana Maria Medeiros da; RINALDI, Doris Luz (Org.). *Escrita e psicanálise*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.

_____. *O conceito de sujeito*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar, 2004.

FERNÁNDES, Mirian. Constituição do sujeito em Freud – tempo e escrita. In: Do real, o que se escreve? *Revista da Escola Letra Freudiana*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2009.

FERREIRA-BRITO, Lucinda. *Por uma gramática de língua de sinais*. Tempo Brasileiro UFRJ. Rio de Janeiro, 1995.

FREUD, Sigmund. *A interpretação das afasias: um estudo crítico* [1891]. Lisboa: Edições 70, 1979.

_____. Projecto de psicologia [1950[1895]] In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. I*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992a.

_____. Carta 52 [1896]. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standart brasileira. Volume I*. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. Carta 52 [1896]. In: Sigmund Freud – Obras Completas. Volume I. Buenos Aires: Amorrortu: 1992b.

_____. La interpretación de los sueños [1900[1899]]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. V.* Buenos Aires: Amorrortu, 1992c.

_____. A Interpretação dos Sonhos. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standart brasileira. Volume V.* Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

_____. Tres ensayos de teoría sexual [1905] In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. VII.* Buenos Aires: Amorrortu, 1992d.

_____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade [1905]. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira.* Rio de Janeiro: Imago, v. 07, 2006a.

_____. Sobre as teorias sexuais das crianças [1908]. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira.* Rio de Janeiro: Imago, v. 09, 2006b.

_____. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor (Contribuições à teoria do amor II) [1912]. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira.* Rio de Janeiro: Imago, v. 11, 2006c.

FREUD, Sigmund. Totem e Tabu [1913]. In: *Obras Completas Sigmund Freud. Vol. 13.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976a.

_____. Recordar, repetir e elaborar [1914]. In: *Obras Completas Sigmund Freud. Vol. 12.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976b.

_____. Introducción del narcisismo [1914]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. 14.* Buenos Aires: Amorrortu, 1992e

_____. O Inconsciente [1915]. In: *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente Vol. II.* Rio de Janeiro: Imago, 2007a.

_____. O Inconsciente [1915]. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIV.* Rio de Janeiro: Imago, 1996c.

_____. “Pulsiones y destinos de pulsión” [1919[1918]] In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. 14.* Buenos Aires: Amorrortu, 1992f.

_____. “Pegan a un niño. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales” [1919]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. 17.* Buenos Aires: Amorrortu, 1992g.

_____. Além do princípio do prazer [1920]. In: *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente. Vol. II.* 1915-1920. Rio de Janeiro: Imago, 2006d.

_____. Psicologia das Massas e análise do eu [1921]. In: *Obras Completas Sigmund Freud. Vol. 18.* Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976d.

_____. *Psicologia de las massas y analisis del yo* [1921]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. 18*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992h.

_____. *Psicologia das massas e análise do eu*. In: *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos [1920-23]. Coleção: Freud – Obras Completas. Vol. 15*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2011

_____. *O Eu e o Isso*[1923]. In: *Obras Completas Sigmund Freud. Vol. 19*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976e.

_____. *O Eu e o Id* [1923]. In: *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente*. Vol.III. Rio de Janeiro: Imago, 2007b.

_____. *El yo y el ello* [1923]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas.. Vol.19*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1992i.

_____. *O Eu e o Id* [1923]. In: *Escritos sobre a psicologia do Inconsciente*. Vol.III. Rio de Janeiro: Imago, 2007c.

FREUD, Sigmund. *La organización genital infantil – Una interpolación en la teoría de la sexualidad* [1923]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas. Vol. 19*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992j.

_____. *El sepultamiento del complejo de Edipo* [1924]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas.. Vol.19*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1992k.

_____. *A dissolução do Complexo de Édipo* [1924]. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 19, 2006e.

_____. *Nota sobre o bloco mágico* [1925]. In: *Obras Completas Sigmund Freud. Vol. 19*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976f.

_____. *Podem os leigos exercerem a análise?* In: *Obras Completas Sigmund Freud. Vol. 20*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1976g.

_____. *Mal-estar na civilização*[1929]. In: *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. 21, 2006f.

FREUD, Sigmund; BREUER, Josef. *Estudios sobre la histeria*. [1893-95]. In: *Sigmund Freud – Obras Completas*. Vol. II. Buenos Aires: Amorrortu: 1992.

FINK, Bruce. *O sujeito lacaniano; entre a linguagem e o gozo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* [1975]. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *A escrita de si*. In: *Ética, política e sociedade. Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. O que é o autor? In: *Estética: Literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOLDFELD, Márcia. *A criança surda: linguagem e cognição numa perspectiva sociointeracionista*. São Paulo: Plexus editora, 2002.

GOUVÊA, Elza. O Aparelho Psíquico na Carta 52 e na Interpretação dos Sonhos. In: *Jornada Intercartéis*. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2007.

_____. O aparelho psíquico na Carta 52 e na Interpretação dos sonhos – uma releitura. Disponível em: <http://www.escolaletrafreudiana.com.br/UserFiles/110/File/carteis2007/Carteis2007_08.pdf> Acesso: 12.Nov.2017.

GUARINELLO, Ana Cristina. *O papel do outro na escrita de sujeitos surdos*. São Paulo: Plexus editora, 2007.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOFFMANN, Ernst Theodor Amadeus. “O homem de areia”. In: *Contos sinistros*. São Paulo: Max Limonad, 1987

HUGHES, Sean Hughes; BARNES-HOLMES, D. (2016). Relational frame theory: The basic account. In: S. Hayes, D. Barnes-Holmes, R. Zettle, & T. Biglan (Eds.), *Handbook of contextual behavioral science* (pp. 129-178). New York: Wiley-Blackwell. Disponível em: <https://go-rft.com/wp-content/uploads/2018/01/SH_DBH_RFT_the-basic-account_.pdf>. Acesso em: 12.Nov.2017.

JAKOBSON, Roman. *Linguística e Comunicação*. São Paulo, Cultrix, 2003.

JESSOUROUN, Theresa. *Dois mundos*. 2010. Disponível em: <http://www.portacurtas.com.br/beta/filme/?name=dois_mundos>. Acesso em: 13.Mai. 2012.

JORGE, Marco Antônio Coutinho. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan. Vol. 1: As bases conceituais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Fundamentos da psicanálise de Freud à Lacan. Vol. 2: a clínica da fantasia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

JUNIOR, Luis Carlos de Moraes; HILTON, Carlos. *Os que ouvem mais que nós*. Rio de Janeiro : Litteris Ed., 2013.

KELLER, Helen. *A história de minha vida: com suas cartas [1887-1901] e um relato suplementar sobre sua educação, incluindo trechos das narrativas e cartas da professora, Anne Mansfield Sullivan, por John Albert Macy/ Helen Keller*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

KYLE, Jim. *Sign and school: using signs in deaf children's development*. Clevedon: Multilingual Matters, 1987.

LABORIT, Emmanuelle. *Le cri de la mouette*. Paris: Robert Laffont, 1993.

_____. *O voo da gaivota*. Rio de Janeiro: Editora Best Seller, 1996.

LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade* [1932]. Rio de Janeiro: Forense editora, 1987.

_____. *O Seminário livro 1: Os escritos técnicos de Freud* [1953-1954]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

_____. *Função e Campo da fala e da linguagem em psicanálise* [1953]. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. *O Seminário, livro 3: As Psicoses* [1955-1956]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *O Seminário, livro 4: A relação de Objeto* [1956-1957]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, Jacques. *O Seminário, livro 5: As Formações do Inconsciente* [1957-1958] Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *A significação do falo* [1958]. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

_____. *De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose* [1958]. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998c.

_____. *O seminário livro 7: A ética da psicanálise* [1959-1960]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

_____. *O seminário livro 8: A transferência* [1960-1961]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

_____. *Subversão do sujeito e dialética do desejo no inconsciente freudiano* [1960]. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998d.

_____. *A Identificação Seminário* [1961-1962]. Recife: Centro de estudos Freudianos do Recife, 2003a.

_____. *O seminário livro 10: A angústia*[1962-1963]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005a.

_____. *O seminário livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*[1963-1964]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998e.

_____. *A Ciência e a verdade* [1965-1966]. In: *Escritos..* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998f.

_____. *L'objet de la psychanalyse* [1965-1966]. Disponível em: <<http://gaogoa.free.fr/SeminaireS.htm>>. Acesso em: 19. Fev. 2012.

_____. *A lógica do fantasma Seminário* [1966-1967]. Recife: Centro de estudos Freudianos do Recife, 2008a.

_____. *Encore*[1972-1973]. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.

_____. *O seminário, livro 20: mais, ainda* [1972-1973]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

_____. “O aturdido” [1973]. In: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003b.

_____. *A Terceira*. [1974]. Publicação para circulação interna na Escola Letra Freudiana, 2008b.

_____. Conferencia en Ginebra sobre el sintoma [1975] In: *Intervenciones y textos* 2. Buenos Aires: Manantial, 1988.

_____. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998g.

_____. *O Seminário livro 21: Les Non-Dupes Errent*. Publicação para circulação interna na Escola Letra Freudiana, 1994.

LACAN, Jacques. *O seminário livro 23: O sinthoma*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Shakespeare Duras Wedekind Joyce*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1989.

_____. Função e Campo da fala e da linguagem em psicanálise. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998h.

_____. *O aturdido*. Versão de circulação interna da Escola Letra Freudiana. (Trad. Dulce Duque Estrada, Maria Lessa de Barros Barreto, Paulo Becker, Sérgio Becker, 2012.

_____. *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005b.

_____. De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998i.

_____. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998j.

_____. Televisão. In: *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003c.

_____. Joyce, o sintoma. In: *Outros Escritos*.. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003d.

_____. *A identificação: seminário* (1961-1962). Recife: Centro de estudos freudianos do Recife, 2003e.

_____. R.S.I. Disponível em: <http://www.valas.fr/IMG/pdf/s22_r.s.i.pdf>. Acesso em: 09/04/2017.

LAFONT, Jeanne. *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand; LAGACHE, Daniel. *Diccionario de Psicoanalisis*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- LAURENT, Éric. Sintoma e nome próprio. In: *Opção Lacaniana*. n.38. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2003.
- _____. *Las paradojas de la identificación*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- _____. *O avesso da biopolítica: uma escrita para o gozo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.
- LEGUIL, Clotilde. *O ser e o gênero homem/mulher depois de Lacan*. São Paulo: Escola Brasileira de psicanálise, 2016.
- LEJEUNE, Phillip. *O pacto autobiográfico: de Rousseau à internet*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. *El pacto autobiográfico y otros estudios*. Madrid: Megazul-Endymion, 1994.
- LIPOVETSKY, Gilles. *Da leveza: rumo a uma civilização sem peso*. São Paulo, Amarilys Editora, 2016.
- LOPES, Luiz Manoel. Teoria do sentido em Deleuze. In: *An. Filos. São João del-Rei*, n. 10. p. 203-220, jul. 2003.
- LOPES, Betty. *O Ser Surdo*. Disponível em: <<http://quebrandoabarreira.blogspot.com.br/2010/12/quebrando-o-teste.html>>. Acesso em: 02. Nov.2014.
- LOUREIRO, Antônio Alfredo Ferreira. Fundamentos da lógica proposicional. Disponível em: <http://homepages.dcc.ufmg.br/~loureiro/md/md_1Fundamentos-DaLogica.pdf>. Acesso em: . Mai. 2013.
- MACEDO, Mônica Medeiros Kother. A escuta na psicanálise e a psicanálise da escuta. *Psychê*, Ano IX, nº15. São Paulo: 2005.
- MALLARMÉ. Crise do verso. In: *Inimigo Rumor – Revista de poesia*. Rio de Janeiro nº 20, 7Letras, 2008.
- MANDIL, R. *Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2003.
- MILLER, Jacques-Alain. Jacques Lacan et la voix. In: *Quarto : revue de L'École de la Cause Freudienne – ACF : De la voix*. Belgique: ECF, n.54, jun., 1994.
- _____. *Los signos del goce*. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- _____. “Jacques Lacan e a voz” [1994]. In: *Opção Lacaniana On-line*, ano 4, n. 11, jul. de 2013. Disponível em: <http://www.opcaolacaniana.com.br/pdf/numero_11/voz.pdf>. Acesso em: 04. Jul. 2016.

_____. O escrito na fala. In: *Opção Lacaniana On-line*, ano 3, n.8, jul 2012. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_8/O_escrito_na_fala.pdf>. Acesso em: 04. Jul.2016.

_____. *El Saber delirante*. Buenos Aires: Paidós, 2005 [1995].

_____. Efeito de retorno à psicose ordinária. In: *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 1 n.3. Disponível em: <http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_3/efeito_do_retorno_psicose_ordinaria.pdf>. Acesso em: 05. Ago. 2016.

_____. *Interpretação pelo avesso*. Correio n. 14. São Paulo: EBP, 1996.

_____. O inconsciente e o corpo falante. In: *Scilicet: O corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2016.

_____. *El Otro que no existe e sus comités de ética*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

_____. *A psicose ordinária: a convenção de Antibes*. Belo Horizonte, Scriptum, 2012.

MOTTEZ, Bernard. *Les Sourds existent-ils?*. Paris: 2006, L’Harmattan.

NANCY, Jean-Luc; LABARTHE; Philippe Lacoue. *O Título da Letra*. São Paulo: Escuta, 1991.

NOCETTI, Milton A.; FIGUEIREDO, Regina Célia. *Línguas naturais e linguagens documentárias: traços inerentes e ocorrências de interação*. In: *Revista de Biblioteconomia*. Brasília: v. 6, n.1, jan./jun, 1978., Liliâne Assumpção. *Fundamentos históricos, biológicos e legais da surdez*. Curitiba: IESDE Brasil, 2012.

OLIVEIRA, Liliâne Moreira de; HADLER, Oriana Holsbach. *Psicologia e surdez: governamento da diferença e outras margens possíveis*. Santa Cruz do Sul, 2015. Disponível em: <<https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view-File/4348/4413>>. Acesso em: 18. Out. 2018

PLANN, Susan. *A silent minority: deaf education in Spain [1550-1835]*. Los Angeles: University of California Press, 1997.

PLATÃO. Crátilo. Disponível em: <librodot.com>. Acesso em: 05. Ago. 2016.

PEIXOTO, Carlos Augusto. *A Psicanálise para Lévi-Strauss – O Esvaziamento da Dimensão Afetiva. Mente, Cérebro e Filosofia – Fundamentos para a Compreensão Contemporânea da Psique*. Volume 12. São Paulo: Duetto, 2008.

PERLIN, Gládis. *O ser e o estar sendo surdos: alteridade, diferença e identidade*. Porto Alegre: UFRS, 2003.

PERLIN, Gládis Teresinha Tachetto. *Identidades surdas*. In: (Org.) SKILIAR, Carlos. *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. Porto Alegre: Mediação, 1998.

- POIZAT, Michel. *La voix sourde – La société face à la surdit e*. Paris: Éditions M tall e, 1996.
- QUADROS, Ronice; PIZZIO, Aline Lemos; REZENDE, Patrícia Luíza Ferreira. *Lingua Brasileira de Sinais I*. 2009. Disponível em: <http://www.libras.ufsc.br/colecaoLetrasLibras/eixoFormacaoEspecificativa/linguaBrasileiraDeSinaisI/assets/459/Texto_base.pdf>. Acesso em: 09. Mai. 2017
- QUINET, Antônio. *A descoberta do Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- RABINOVICH, Diana. *Significa o do falo: uma leitura*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.
- RAMIREZ, Camilo. *Lalíngua. O Corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI*. São Paulo, Escola Brasileira de Psicanálise, 2016
- REILY, Lucia. *Escola inclusiva: linguagem e media o*. Campinas: Papirus, 2004.
- RIBEIRO, Maria Anita Carneiro. *A pulsão e seus destinos. Os destinos da pulsão: sintoma e sublima o*. Kalimeros – Escola Brasileira de Psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997.
- RINALDI, Doris. *A  tica da diferença: um debate entre psicanálise e antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- _____. *Escrita e Inven o*. In: COSTA, Ana Maria Medeiros da; RINALDI, Doris Luz. (Org.). *Escrita e psicanálise (1 ed.)*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2007.
- _____. *O traço como marca do sujeito. Revisita Estud. psicanal. [online]*. n.31, pp. 60-64, 2008. Disponível em: <<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372008000100008&lng=es&nrm=iso>. Acesso em: 03. Abr. 2011
- ROCHA, Solange. *O INES e a educa o de surdos no Brasil: aspectos da trajetória do Instituto Nacional de Educa o de Surdos em seu percurso de 150 anos*. Rio de Janeiro: INES, 2008.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. In: _____. *Cole o Os Pensadores*. São Paulo: 1997, Editora Nova Cultural.
- RUDGE, Ana Maria. *Pulsão e linguagem: esboço de uma concep o psicanalítica do ato*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- S , N dia Regina Limeira de. *Educa o de surdos: a caminho do bilinguismo*. Niterói: Eduff, 1999.
- SACS, Oliver. *Vendo vozes*. Rio de Janeiro: Cia das Letras, 1998.
- SANTANA, Ana Paula; BERGAMO, Alexandre. *Cultura e identidade surdas: encruzilhada de lutas sociais e teóricas. Educ. Soc.* Vol 26, n 91. Campinas: Unicamp, 2005.

- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- SÉRGIO, Ricardo. *Hipérbato, Anástrofe e Síntaxe*. Disponível em: <<http://www.recantodasletras.com.br/gramatica/1967829>>. Acesso em: 28. Fev. 2013.
- SILVA, Daniele Nunes Henrique. *Como brincam as crianças surdas*. São Paulo: Plexus Editora, 2002.
- SKLIAR, Carlos; QUADROS, Ronice. *Invertendo epistemologicamente o problema da inclusão: os ouvintes no mundo dos surdos*. São Paulo: Estilos da clínica, 2000.
- _____. *A surdez: um olhar sobre as diferenças*. Porto Alegre: Editora Mediação, 2016.
- SOARES, Maria. Aparecida Leite. *A educação do surdo no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 1999.
- SOLÉ, Maria Cristina Petrucci. *O sujeito surdo e a psicanálise – uma outra via de escuta*. Porto Alegre, UFRGS, 2006.
- SOLER, Colette. O sujeito e o Outro I. *Para ler o seminário 11 de Lacan: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- SOUZA, Regina Maria de. Educação especial, psicologia do surdo e bilinguismo: bases históricas e perspectivas atuais. *Temas de Psicol.* Vol. 3 no. 2. Ribeirão Preto: 1995.
- _____. *Os nomes da identidade*. Disponível em: <<https://www.uva.br/trivium/educacao1/conferencia/os-nomes-da-identidade.pdf>>. Acesso em: 09. Mai. 2017.
- STROBEL, Karin. *História da Educação de Surdos*. Florianópolis, 2009. 49f. (Licenciatura em Letras-LIBRAS na modalidade a distância) – Universidade Federal de Santa Catarina Licenciatura em Letras-LIBRAS, Florianópolis, 2009. Disponível em: <http://www.libras.ufsc.br/colecaoLetrasLibras/eixoFormacaoEspecific/historiaDaEducacaoDeSurdos/assets/258/TextoBase_HistoriaEducacaoSurdos.pdf>. Acesso em: 24. Fev. 2013.
- _____. *Surdos: Vestígios culturais não registrados na história*. Florianópolis: UFSC, 2008.
- TIRONI, Angélica Cantarella. A psicose ordinária e os inclassificáveis das categorias lacanianas. *Revista Opção Lacaniana on-line*, ano 1, número 1, 2010.
- TRISKA, Vitor Hugo Couto. *Verdade e técnica em psicanálise*. Porto Alegre: UFRS, 2010.
- VIDAL, Eduardo. *Masquismo originário: ser de objeto e semblante*. Disponível em: <<http://www.escolaletrafreudiana.com.br/UserFiles/110/File/artigos/letra1012/022.pdf>>. Acesso em: 15. Fev. 2012.
- _____. O Inconsciente de Freud a Lacan. *Revista Escola Letra Freudiana – O desejo do analista*. Ano XXII, número 30/31. Rio de Janeiro: Livraria Sette Letras, 2003.

_____. Notas sobre o ideal. *Revista Escola Letra Freudiana – Édipo, não tão complexo*. Ano 27, número 39. Rio de Janeiro: 7Letras, 2008.

_____. *Identificação e objeto*. Rio de Janeiro, Escola Letra Freudiana, 1994.

VIEIRA, Marcus André. “O Scilicet do corpo falante”. *Revista O Corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI*. São Paulo, Escola Brasileira de Psicanálise, 2016.

_____. “Signo e significante”. *Revista Scilicet – Sintomas e Semblantes*. São Paulo, EBP, 2009.

VYGOTSKY, Lev. *A formação Social da Mente*. São Paulo: 2007, Martins Fontes.

VIROLE, Benoît. Figures du silence – Essais cliniques. In : _____. *Autour de la surdit *. Paris: Éditions Universitaires, 1990.

_____. *Psychologie de la surdit *. Bruxelas : De Boeck & Larcier, 2006.

VIV S, Jean Michel. *Para introduzir a questão da pulsão invocante*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-47142009000200007>. Acesso em: 13. Mar. 2013.

_____. A pulsão invocante e os destinos da voz. *Psicanálise e Barroco em revista*. V.7, n.1, p. 186-202, jul. 2009. Disponível em: <<http://www.psicanaliseebarroco.pro.br/revista/revistas/13/P&Brev13Vives.pdf>>. Acesso em: 19. Fev. 2012.

_____. *A voz na clínica psicanalítica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdu o teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz T. (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais – 4  ed.* Petrópolis: Vozes, 2000.