

O estranho que nos habita¹

Elynes Barros Lima

Resumo

Seguindo os passos de Freud, a autora busca cernir, a partir de obras literárias e de seu próprio testemunho de passe, o conceito de estranho. De acordo com Freud, o estranho é algo que antes foi familiar e tornou-se estranho pela incidência do recalque. A inquietante estranheza surgiria da separação entre o sujeito e o Outro. Para Lacan, essa separação se traduz como gozo, tentativa de reintegrar algo que foi perdido. Ao logo de seu ensino, Lacan dá outros nomes para essa coisa que nos é íntima, mas que não reconhecemos como nossa: “A Coisa”; “objeto *a*”, causa do desejo. A pergunta a que este texto tenta responder é como passar da queixa sobre o gozo do Outro para localização e redução desse gozo como marca do sujeito e de sua inefável ex-sistência?

Palavras-chave:

O estranho; *Unheimlich*; Objeto *a*; Sinthoma; Passe.

The stranger who inhabits us

Abstract

Following in Freud’s footsteps, the author seeks to fence the concept of strangeness based on literary works and her own testimony of a pass. According to Freud, strangeness is something that was once familiar and has become strange due to the incidence of repression. The disturbing strangeness arises from the separation between the subject and the Other. For Lacan, this separation translates into jouissance, an attempt to reintegrate something that has been lost. Throughout his teaching, Lacan gives other names to this thing that is intimate to us, but which we do not recognize as our own: “The Thing”; “object *a*,” the cause of desire. The question this text attempts to answer is: how do we go from complaining about the jouissance of the Other to locating and reducing this jouissance as a mark of the subject and its ineffable existence?

Keywords:

The stranger; *Unheimlich*; Object *a*; Sinthome; Pass.

¹ Este texto foi apresentado durante o Encontro Nacional da Escola de Psicanálise dos Fóruns do Campo Lacaniano – Brasil (EPFCL-Brasil), em Belém (PA), em outubro de 2023.

El extraño que nos habita

Resumo

Siguiendo los pasos de Freud, la autora busca cercar el concepto de extraño basándose en obras literarias y en su propio testimonio de pase. Según Freud, la extrañeza es algo que antes era familiar y se ha convertido en extraño debido a la incidencia de la represión. La inquietante extrañeza surge de la separación entre el sujeto y el Otro. Para Lacan, esta separación se traduce en el goce, un intento de reintegrar algo que se ha perdido. A lo largo de su enseñanza, Lacan da otros nombres a esta cosa que nos es íntima, pero que no reconocemos como propia: “La Cosa”; “objeto *a*”, la causa del deseo. La pregunta a la que intenta responder este texto es: ¿cómo pasar de quejarnos del goce del Otro a localizar y reducir este goce como marca del sujeto y de su existencia inefable?

Palabras clave:

El extraño; Unheimlich; Objeto *a*; Sinthome; Passe.

L'étranger qui nous habite

Résumé

Dans la lignée de Freud, l'auteur cherche cerner le concept de l'étrange, à partir d'œuvres littéraires et de son propre témoignage de la passe. Selon Freud, l'étrangeté est quelque chose qui était familier et qui est devenu étrange sous l'effet du refoulement. L'inquiétante étrangeté naît de la séparation entre le sujet et l'Autre. Pour Lacan, cette séparation se traduit par une jouissance, une tentative de réintégration de ce qui a été perdu. Tout au long de son enseignement, Lacan donne d'autres noms à cette chose qui nous est intime, mais que nous ne reconnaissons pas comme nôtre : « La Chose », « l'objet *a* », la cause du désir. La question à laquelle ce texte tente de répondre est la suivante : comment passer de la plainte de la jouissance de l'Autre à la localisation et à la réduction de cette jouissance comme marque du sujet et de son existence ineffable ?

Mots-clés :

L'étranger ; Unheimlich ; Objet *a* ; Sinthome ; Passe.

Nesse tempo de transmissão após a nomeação, tenho tentado a cada vez dizer algo novo, ou dizer de outro jeito o que se passou e o que não passa.

Hoje, decidi falar de meu testemunho sob a perspectiva do estranho, “a inquietante estranheza”, que, apesar de em determinado ponto reconhecê-la como minha, era comum atribuir ao outro, ao de fora, a causa de meu mal-estar.

O que nos causa estranheza começa com um mal-estar — o mal-estar na civilização, já dizia Freud —, e Lacan (1974/2016) comenta em seu texto “A terceira”: “é do mal-estar que Freud nota em algum lugar, do mal-estar na civilização, que procede toda [a] nossa experiência”.

A nossa experiência — e quando Lacan diz isso acredito que ele está se referindo tanto à nossa experiência como psicanalistas quanto como sujeitos —, ela provém do mal-estar, e é por isso que os sujeitos procuram um psicanalista, porque algo vai mal.

Freud (1927-1931/1974) enunciou as fontes desse mal-estar em seu texto “O mal-estar na civilização”, dizendo que o sofrimento, o mal-estar, ameaça-nos a partir de três fontes: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução; do mundo externo, isto é, das forças da natureza com poder de destruição esmagador e impiedoso; e de nossos relacionamentos com os outros homens, sendo essa a mais importante fonte de sofrimento e mal-estar.

Contra essa fonte de sofrimento, a defesa mais imediata, nos diz Freud, é o isolamento voluntário, manter-se a distância de outras pessoas. É o que ele chama de “felicidade na quietude”.

Sobre esse ponto, deparei-me há alguns anos, em uma livraria, com um título de um livro que me chamou atenção: *Como viver junto*, de Roland Barthes (1976-1977/2013). Trata-se de um curso ministrado por ele no Collège de France. Nesse curso, Barthes (1976-1977/2013) apresenta o que chama de sua fantasia, tendo a nomeado a partir da leitura do livro de Jacques Lacarrière, *L'été grec (O verão grego)*. Ele a nomeou como “idiorritmia”. Essa palavra é composta de *ídios* (próprio) e *rhythmós* (ritmo); é uma palavra do vocabulário religioso que diz respeito a toda comunidade em que o ritmo pessoal de cada um encontraria um lugar. Barthes parte do estudo do modo de vida de alguns monges no Monte Atos, que vivem em uma comunidade onde são ao mesmo tempo autônomos e integrados, vivendo entre o eremitismo² dos primeiros cristãos e o cenobitismo³ institucionalizado. Como disse, sua pesquisa parte daí, das formas de vida comunitária dos mosteiros do Oriente. Seu estudo vai desde o monasticismo ocidental, passando pelo Oriente e depois

2 Indivíduo que, por penitência, vive em lugar deserto, isolado, sozinho. Recuperado de www.significados.com.br

3 Monges que vivem em comunidades retiradas, geralmente com os mesmos interesses ou princípios. Recuperado de <https://pt.m.wikipedia.org>

pelo Extremo Oriente, até os monges budistas do Ceilão. Segundo o prefaciador da obra, o que interessa a Barthes é a relação difícil e complexa do indivíduo com o poder; é por isso que, para além do interesse no estudo dessas comunidades religiosas, o conceito de “idiorritmia” pode ser estendido para outros campos em que se pretende “conciliar a vida coletiva e a vida individual, a independência do sujeito e a sociabilidade do grupo”.

Barthes (1976-1977/2013) vai aplicar esse conceito religioso ao mundo profano da literatura analisando cinco textos literários: *História dos monges no deserto*, de Paládio; *A montanha mágica*, de Thomas Mann; *Pot-Bouille*, de Zola; *Robson Crusoe*, de Daniel Defoe; e *A sequestrada de Poitiers*, de André Gide. Em cada um desses romances, ele destaca um lugar (o deserto de Paládio, o quarto da sequestrada, o prédio de Pot-Bouille, a ilha de Robson, os conventos do Monte Atos, no Ceilão) e um modo de relação (o casal, a multidão, a comunidade). Com o conceito de “idiorritmia”, Barthes vai chegar até o contraexemplo, o do Viver-Só, segundo Claude Coste, para explorar um modo de vida que pudesse engendrar uma arte de viver! Seu sonho.

Talvez nosso sonho, o meu sonho. E é curioso Barthes colocar as coisas nesse plano, da fantasia, do sonho. Porque, no final, desculpe-me o *spoiler*, na última aula ele vai se deparar com a utopia, que a arte do viver-junto é uma utopia. Porque a pergunta “a que distância dos outros devo manter-me para construir com eles uma sociabilidade sem alienação, uma solidão sem exílio?” resta sem resposta.

Na verdade, neste ponto, vamos voltar a Freud, porque ele se interroga também sobre a arte de viver, porém, para essa questão, mesmo não tendo uma resposta, Freud dá uma indicação: “Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo” (Freud, 1927-1931/1974, p. 103).

“Descobrir por si mesmo o modo específico como pode ser salvo” coloca as coisas do lado do sujeito. É como se Freud apontasse que, com relação a esse mal-estar, o sujeito devesse buscar em si uma forma de solucioná-lo.

Gostaria de, antes de avançar um pouco mais com Freud e Lacan sobre essa questão, trazer outro exemplo proveniente da literatura que localiza esse mal-estar estranho em mim, “o mal em mim” suposto “fora de mim”. O escritor português Valter Hugo Mãe (2016) nos conta, em seu livro *Homens imprudentemente poéticos*, a lenda de um artesão que foi lançado ao poço, “ventre puro do Japão”, por sete sóis e sete luas para se livrar da *maldição* de seu pai. O monge que lhe proferiu a sentença de ser lançado no poço recomendou: “sete sóis e sete luas no fundo do poço, sem mortes nem erros. Apenas a intensificação da paz”.

Lançado no poço profundo, iria sobreviver apenas da compaixão dos outros que lhe trouxessem alguma comida. No segundo dia, imerso na escuridão e na solidão, sentiu uma pequena pedra que se soltou da beira do poço e por fim

outras, até que ouviu um gemido de um animal ferido. Tentou escalar as paredes do poço, mas pressentiu o corpo peludo e quente do predador a ocupar um grande espaço do poço. Parecia ferido; gemia, bufava. Pediu para as pessoas na superfície que jogassem um sabre para que pudesse matar o animal antes que ele o devorasse. Porém, lembraram-no que o monge disse “nada de mortes” e falaram: “apazigua-te com ele”.

Resolveu que a melhor estratégia seria alimentar a fera, para que ela não o devorasse. Alimentava o desconhecido para ficar amigo do perigo. Por um instante, parecia ser agradável a ideia de dividir a solidão com a fera.

Em uma das vezes em que adormeceu, acordou com a cabeça do bicho em seu peito. E estava tão perto que o bafo do animal balançava os cabelos dele. “O inimigo poderia lhe devorar o rosto ou beijá-lo”, conta-nos Valter (2016).

No fundo do poço, sonhava; sonhava que a fera, horas um tigre, horas um urso, vingá-lo-ia de todos os seus inimigos e de todas as humilhações, estraçalhando-os e derramando seu sangue como rio.

Começou a considerar a possibilidade de levar consigo a fera para fora do poço, mas pensou que, se levasse consigo o animal, poderia devolver-lhe a liberdade, mas também a maldade. Porém, já estava muito amigado do bicho para subir e deixá-lo lá. Jogaram as cordas; amarrou-as ao redor da cintura, nos braços, abraçou o desconhecido e começaram a ser içados. Ao se aproximarem da superfície, sob a luz do sol, os que estavam ali não viram nada, a não ser o corpo do artesão. Quando ele abriu os olhos, viu o monge. Perguntou a ele pelo animal, seu amigo. O monge lhe respondeu: “deixaste apenas cair o medo”.

Aqui, qualquer semelhança não é mera coincidência com o que Lacan enuncia como sendo a famosa revolução, que não foi a copernicana, “isso gira”, mas newtoniana, “isso cai”. É claro que, para chegar ao “isso cai”, Newton precisou formular sua hipótese a partir do “isso gira” astral dos ciclos de Copérnico.

Freud também lança mão da literatura para tentar jogar um pouco de luz sobre esse mal-estar nas relações sob a perspectiva da “inquietante estranheza”.

O ponto de partida de Freud (1917-1919/1976), no texto d’“O estranho”, é uma interrogação: como é possível que algo familiar possa se tornar estranho e assustador?

Ele inicia o texto trazendo as definições para a palavra *unheimlich*. Entre as definições que ele lista dessa palavra em outras línguas, gostaria de destacar algumas: em grego, estrangeiro; em francês, inquietante; em árabe ou hebreu, demoníaco. Já seu oposto, *heimlich*, pode-se dizer tanto de algo familiar, doméstico, íntimo, confortável, seguro quanto de algo que é escondido, oculto à vista, como o amor ou o pecado. Seguindo essa pista, Freud destaca também uma citação de Schelling: “*unheimlich*’ é o nome de tudo que deveria ter permanecido... secreto e oculto, mas veio à luz” (Freud, 1917-1919/1976, p. 281). Essa citação é interessante, porque Freud vai concluir a partir dela que “*heimlich* é uma palavra cujo

significado se desenvolve na direção da ambivalência, até que finalmente coincide com o seu oposto, *unheimlich*” (Freud, 1917-1919/1976, p. 281).

Ele faz uma análise da história de *O homem da areia*, de E. T. A. Hoffmann, para concluir que a estranheza não estava relacionada com o outro, isto é, se a personagem Olímpia seria humana ou uma boneca, embora o encontro com esse outro a tivesse suscitado, mas com a relação que Nataniel estabeleceu com a história infantil que escutava de sua babá e mais especificamente com esse objeto pulsional, o olho, o olhar.

O medo de perder os olhos, no caso da história de Nataniel, é apontado por Freud (1917-1919/1976) como um dos fatores que transformam algo assustador em estranho. Ele diz: “uma emoção particularmente violenta e obscura, é essa emoção que dá, antes de mais nada, intenso colorido à ideia de perder outros órgãos” (Freud, 1917-1919/1976, p. 289). O efeito estranho estaria, pois, ligado à angústia de castração, um medo, segundo Freud, despertado na infância, que, antes de ser medo, teria como fonte um desejo ou simplesmente uma crença infantil.

Esse desejo infantil seria o motor do recalçamento, o que leva Freud (1917-1919/1976, p. 305) a concluir que “o *unheimlich* é o que uma vez foi *heimlich*, familiar; o prefixo ‘un’ [‘in-’] é o sinal da repressão”, daí a ideia de que “o estranho provém de algo familiar que foi reprimido”.

Para Freud, comenta Kristeva (1988), o ego arcaico e narcisista carente da delimitação entre interno e externo projeta para fora de si o que experimenta como ameaçador e desagradável em si mesmo, tornando-o um duplo, estranho, demônio. Esse mecanismo visa à proteção do eu, substituindo a imagem do duplo “do bem” pela imagem do duplo do mal, depositário de toda destruição e maldade.

Há várias circunstâncias em que o retorno do recalçado causa a manifestação dessa estranheza. Freud ressalta, por exemplo, a ligação dessa inquietante estranheza com o sexual, dizendo que homens neuróticos relatam que “o encontro com” o sexo feminino lhes causa uma inquietante estranheza; eles não se dão conta, comenta Freud, de que essa estranheza nada mais é do que o retorno à antiga “terra natal” do homenzinho, lugar onde ele residiu primeiro, portanto familiar.

Outra circunstância seria o confronto com a morte e tudo o que ela representa. Nosso inconsciente, por não ter uma representação da morte, recusa-a. Várias fantasias podem surgir vindo em socorro a essa dificuldade, como o medo de ser enterrado vivo, por exemplo.

Kristeva (1988) comenta ainda, a partir desse texto de Freud, que o encontro com o Outro nos remete à nossa própria estranheza, na medida em que nós nos reconhecemos separados, diferentes, e nos damos conta de que há certa incoerência, um descompasso entre nós e o Outro. Esse encontro com o Outro abre um abismo para o sujeito, que vive essa experiência como estranha e tenta negá-la por medo de ser aniquilado. Cito Kristeva (1988, p. 276): “As variantes da estranheza

perturbadora são múltiplas: todas reiteram a minha dificuldade em colocar-me em relação ao outro e refazem o trajeto da identificação-projeção que está na base da minha adesão à autonomia.”

Podemos concluir que isso que é mais próximo do sujeito e que lhe parece difícil de encarar, de reconhecer como seu, posto que é *mal-dito*, talvez seja mais fácil supor estar fora, vir de fora, como estranho a si mesmo.

Isso não passou despercebido para Lacan (1959-1960/2008), que consegue captar a essência do texto “O mal-estar na civilização” dizendo que Freud se detém sempre no “amor ao próximo”. Ele se detém aí, nos diz Lacan, porque esse ponto parece conter algo de “insuperável”, “incompreensível”, e que esse algo seria o gozo. Esse gozo seria incompreensível porque é “mal-dito”, na medida em que o que inaugura a entrada do sujeito no mundo é justamente uma perda, fruto do encontro do sujeito com a alteridade do Outro, perda da possibilidade de se fazer representar totalmente para o Outro, e que Bousseyroux (2019, p. 122) coloca nestes termos: “Não existe Outro que não seja incorporado, a incorporação do Outro sendo o ponto nativo da estrutura, o seu ponto de nascimento positivo, eu diria, em relação ao ponto de nascimento negativo do gozo onde o corpo e a carne se separam”. Por guardar essa relação com a perda, o gozo se apresenta como negatizado, mal-dito, e essa maldade íntima, próxima a mim, eu a reconheço no próximo. A surpresa é que essa “maldade profunda” que habita o próximo habita também em mim! E Lacan (1959-1960/2008, p. 223) se pergunta:

E o que me é mais próximo do que esse âmago em mim mesmo, que é o do meu gozo, do que não me ousa aproximar? Pois assim que me aproximo surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa.

É o que está fora de mim, no entanto, o que me é mais íntimo.

No *Seminário XX, Encore*, Lacan (1972-1973/2010) vai dizer que a repetição vai surgir dessa necessidade de reintegrar essa parte perdida; porém, de acordo com a exposição de Recanati, o buraco que existe entre o sujeito e sua tentativa de fazer-se representar inscreve a própria impossibilidade e promove ao mesmo tempo essa repetição; o que vai se repetir é justamente essa impossibilidade.

Desde “Além do princípio do prazer”, Freud (1920/1976) já se deparava com essa questão da repetição. Ele se perguntava: a repetição de fatos agradáveis estaria obedecendo ao princípio do prazer, mas como explicar a repetição dos fenômenos da neurose traumática? Ele tenta responder dizendo que existiriam tendências de funcionamento do princípio do prazer que são mais primitivas e que funcionariam inde-

pendentes dele. Para Freud, nas neuroses traumáticas, o sujeito repete para restaurar o controle dos estímulos; seria uma tentativa de evitar o aparecimento da angústia. O que se repete é a própria pulsão, que ele chamou de pulsão de morte. A pulsão de morte, para Freud, representa o que há de mais íntimo e pessoal no sujeito.

Como nos lembra Dominique Fingermann (2005, p. 45), em seu livro *Por causa do pior*, Freud deu vários nomes para o “Isso”, o que não tem representação, um deles foi pulsão de morte, o outro foi “*unheimlich* que é essa coisa tão íntima, todavia descabida, que não cabe no Eu, no Ideal, na lei do Pai.”

No *Seminário XX, Encore*, Lacan (1972-1973/2010, p. 195) retoma a citação de Santo Agostinho para fazer uma observação sobre o ódio ciumento: “Vi, com meus olhos, e conheci bem um garotinho tomado pelo ciúme: ele ainda não falava e já contemplava, pálido, com uma expressão amarga, seu irmão de leite.” Ele diz que esse ódio ciumento se dirige não ao outro, mas ao ser, ao próprio ser de alguém; ele jorra da “*jalouissance*”, que seria um neologismo que condensaria ciúme (*jealousie*) e gozo (*jouissance*), isto é, jorra desse gozo ciumento, “daquele que ‘*s’imageaillisse*’ do olhar”, outro neologismo, que condensa imagem (*image*) e jorrar (*jaillir*). O sujeito se coloca na cena como uma terceira pessoa, mas, na verdade, o desejo opera um deslizamento metonímico e se inscreve em uma demanda supostamente dirigida ao Outro. Esse gozo ciumento é o substituto primeiro desse núcleo que Lacan chamou de “A coisa freudiana” — *Das Ding* —, no seminário *A ética da psicanálise*, e que seria aquilo que há de mais próximo e que o sujeito se recusa a amar, e que a criança olhada tem, o pequeno *a*.

Então, o nome que Lacan deu para essa coisa “descabida” foi objeto *a*, causa do desejo. A via do desejo passa por “reconhecemos em nós” o objeto *a*, nossa existência mais radical, na medida em que o fisgamos no campo do Outro, dessa experiência no campo do Outro. Ele diz que o que faz de uma psicanálise uma aventura singular é justamente a busca do *ágalma* no campo do Outro, e essa busca não é sem consequências.

Lacan (1974/2016, p. 198), n° “A terceira”, pergunta-se: “De que temos medo? De nosso corpo.” Porque esse corpo contribui e anima os animais de nosso medo. E a angústia provém justamente daí, nos diz Lacan; “é o sentimento que surge dessa suspeita que nos vem de nos reduzirmos ao nosso corpo”, e acrescenta, “o inferno é o corpo porque é desse corpo que provém o cerne da nossa experiência de gozo”.

Mas como é possível partir das ficções do sujeito e suas fantasias com esse sonho de “comunismo” com o Outro, até sua fixação — aquilo que o fixa e insiste?! Como se desvencilhar das identificações, daquilo que veio de fora, os S2, e que se ligaram ao S1 sem sentido, dando sentido à neurose?

Como passar da queixa sobre o gozo do Outro para o reconhecimento de que somos nós que alimentamos com nosso gozo mortífero — pulsão de morte — a “existência do mal”? E, *Mais ainda*, como localizar e reduzir esse gozo, marca do sujeito, à sua inefável ex-sistência?

Muitos de vocês, que já ouviram meu testemunho contado de diversas maneiras, sob várias perspectivas, devem ter identificado ao longo deste texto significantes, rastros do que foi esse percurso, que teve como ponto de partida a angústia e que gerou inibição e sintoma.

Esse foi o ponto de partida, que dividiu o sujeito e abriu uma fenda, um buraco nesse corpo a corpo com o Outro. Em resposta a essa fenda, a essa divisão, eu disse: irmã. “Irmã” foi o S2 que deu sentido e consistência ao sujeito; um lugar e uma estranha sensação de pertencimento. Digo estranha porque, ao mesmo tempo que eu me queixava disso, eu alimentava essa posição.

Porém, a localização do gozo alojado no significante só se deu em análise. Até então, todas as ficções da mundanidade tinham como moldura a irmã. A irmã era quem me salvava de entrar em contato com o que havia de mais íntimo em mim mesma. Para o gozo “inconveniente”, eu dei alguns nomes: mal, pecado, bichos, bestas-feras, lobo-mau.

O sonho que marcou minha entrada em análise é muito revelador disso:

Sonho que uma menina caminha sozinha pela rua. Ela se dá conta que um homem e uma mulher — parece que são os pais dela — estão atrás dela com uns paus para bater nela. Ela entra numa casa para se esconder, mas começa a entrar em trabalho de parto. Nasce um bicho, uma espécie de gambá, que nós chamamos no Ceará de cassaco.

Estava tudo aí: o Outro; o trauma, sexual e infantil; a fantasia; mas eu ainda não sabia de nada disso nesse momento. Os paus, como traços, rascunho fazendo marca no papel na primeira infância, era apenas a diferença absoluta do sujeito, e nada mais, porém só podia se apresentar junto ao S2 como negativedo.

O que permitiu que eu pudesse fazer essa separação foi o discurso analítico. O analista, no lugar de agente, faz semblante de objeto, encarnando-o, tendo como suporte o S2 que vem no lugar da verdade; saber não-todo adquirido em sua própria análise e a partir do que recolheu da escuta dos significantes do sujeito. Mesmo que o discurso do analisante esteja no discurso histórico e, antes disso, no discurso do mestre, o analista responde, encarna, o discurso analítico.

Acredito que essa discordância, dissonância, pode provocar algum efeito, principalmente a separação do Outro, para que o sujeito possa “*separare*” — se parir, gerar a si mesmo. “O efeito da interpretação”, nos diz Lacan (1964/1988, p. 856), “é promover uma articulação no sintoma, dos significantes (sem nenhum sentido) aprisionados nele”.

Outro sonho em análise, sonho do fim, remeteu-me ao primeiro, do início. Um sonho apocalíptico, pois foi revelador do que vinha tentar fechar a fenda, o buraco desse ser fissurado:

Sonho que entro pelo portão da frente de uma casa e percorro a lateral. Na parede da casa que dá para um quarto tem um buraco, como se tivesse sido atingida por uma bomba. Olho através do buraco e vejo três crianças deitadas, cada uma numa cama com seus corpos em carne viva. Podia ver seus corações batendo e suas tripas se mexendo. Apavorada, me pergunto, quem fez isso?! Olho para o portão dos fundos da casa e vejo o Lobo Mau; deduzo que foi ele. Corro em direção ao carro para fugir, mas, quando passo bem próximo do portão onde ele está, vejo que por trás do Lobo Mau está a Vovozinha; penso que eles estão juntos nisso! Entro no carro e vejo meu marido despreocupadamente sentado na varanda da casa; faço sinal para que ele fuja; tento explicar que o Lobo Mau e a Vovozinha estão aí, mas ele ri e faz pouco caso do que eu tento dizer-lhe.

Lacan (1968-1969/2008) diz, no *Seminário XVI: de um Outro ao outro*, que a pergunta que se deve fazer a respeito do sonho não é *o que quer dizer isso?*, mas *onde está a falha do que é dito?*, e é nesse ponto que deve incidir a interpretação.

“Irmã Elynes” — foi a interpretação da analista do que se decantou das ficções, da novela familiar. A partir dessa localização, empreendeu-se todo um trabalho na análise de redução significativa, que permitiu não só cifrar o gozo, mas apontar para a causa do desejo. Um verdadeiro exorcismo ou desposseção do Outro, que permitiu que “o ser do nada” pudesse advir, sem necessidade de predicativos.

No final de seu ensino, no *Seminário 23: o sinthoma*, Lacan (1975-1976/2007) vai dizer que a inquietante estranheza provém do imaginário; pelo menos ele localiza ali na articulação do imaginário do corpo algo da ordem de uma inibição que caracterizaria essa inquietante estranheza. Ele diz ainda que essa topologia dos nós tem como efeito exorcizá-la; mas imediatamente se questiona que, se há algo que possa exorcizá-la, é certamente por si mesmo estranho.

“*Tu es cela*”, já anunciava Lacan (1949/1998, p. 103) no início de seu ensino em 1949: “... a psicanálise pode acompanhar o paciente até o limite extático do ‘Você é isso’ onde se revela a ele a cifra mortal de seu destino”, e que é nesse momento que começa a verdadeira viagem.

Apesar de pressentir que era o fim, hesitava em dar o passo em direção à saída; talvez porque faltasse incluir no corpo os efeitos da incidência do significante.

Deparei-me com um defeito, “uma falha”, nas teclas em que se digitava a senha para entrar no consultório da analista. Não consegui entrar e mandei uma mensagem pedindo para que ela abrisse a porta para mim. Ela acionou o botão e abriu. Na sessão seguinte, horas mais tarde, de novo. Com receio de estar incomodando, resolvi esperar alguém sair.

Outra sessão. Enquanto esperava alguém sair, um rapaz chegou e foi direto digitar a senha e, antes que eu terminasse de dizer que o teclado estava com defeito, o portão se abriu; ele me olhou desconfiado e entrou. Entrei atrás.

Entre uma sessão e outra, fui ver uma exposição: “Amazônia”, de Sebastião Salgado. Tinha sido justamente lá, na Amazônia, onde tinha acontecido a história da irmã, quando eu tinha 7 anos. Caminhando entre as fotografias retratando toda aquela exuberância da floresta, dei-me conta de como a “impressão do negativo” daquilo que tinha acontecido havia borrado o resto das coisas que eu vivi ali, na infância. Foi então que uma questão me ocorreu: o que me fez procurar essa analista?

Volto ao consultório para dizer, e, impulsionada por esse novo saber sacado desse “resto de ligação com minha análise”, digito a senha sem pensar e, quando o portão se abre, começo a rir; eu tinha tentado por várias vezes abrir o portão sozinha... Talvez ao longo de quase toda uma vida! Colada à ideia de que o Outro iria me salvar, colada à ideia de que a irmã me salvaria de mim mesma... Ao entrar na sala de espera, a analista abre a porta do consultório e eu digo: *Você não sabe o que aconteceu, abri o portão sozinha.*

Ao sair dessa sessão, experimentei uma leveza impressionante, como se o vento pudesse atravessar meu corpo; corpo despossuído do Outro, furado. Abrir o portão sozinha foi o que proporcionou o passo em direção à saída, passagem do “isso gira” para o “isso cai”.

Ao “*Tu es cela*”, de 1949, Bousseyroux (2019) nos lembra que Lacan acrescentou, em 1976, “Eu nasci poema”, como solução, ou melhor, *dis-solução* da neurose.

Passar do mal-estar ao suposto mal em mim até ressoar algo do poema foi um longo percurso! A *dis-solução* da neurose só foi alcançada pela hystoristerização do sujeito, pelo reconhecimento de que o significante, como diz Lacan (1972-1973/2010, p. 39) no *Seminário XX*, é *pas si bête*, isto é, *não-tão-tolo*, ou, para usar um significante que “me cai” melhor, *não-tão-besta*, pois é “ele que faz a passagem de um sujeito à sua própria divisão no gozo”. Essa passagem possibilitou o desvendamento da verdade mentirosa pelo dizer em análise.

O fim não nos remete a nenhum *status*, nem nos coloca em posição privilegiada, tampouco nos restaura qualquer condição de harmonia. Talvez seja por isso que Lacan (1971-1972/1997) diz que o passe é falho. Na verdade, ele diz n’“O saber do psicanalista”, que “é inteiramente a-normal — objeto *a* normal — que alguém que faz uma psicanálise queira ser psicanalista. É preciso verdadeiramente uma espécie de aberração que vale, valia a pena ser oferecida a tudo quanto pudéssemos recolher de testemunho” (Lacan, 1971-1972/1997, pp. 114-115).

Pois é justamente esse pequeno objeto *a* — normal porque diz respeito a todos ou não-todos seres falantes — a fonte dessa aberração de cada sujeito.

O passe é falho porque, ao levar o sujeito até esse ponto radical de sua existência, faz com que ele se depare com sua própria rasura e sua tentativa de fazer dois, ou mais. A falha já estava presente no dizer de Freud; lembra-nos Lacan: “não há relação sexual”.

A cada nomeação de Analista de Escola (AE), um vento atravessa os corpos, produzindo um efeito de leveza na comunidade de Escola: há do Um! Essa é a boa-nova lacaniana.

Referências bibliográficas

- Barthes, R. (2013). *Como viver junto: simulações romanescas de alguns espaços cotidianos. Cursos e seminários no Collège de France* (2a ed.). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1976-1977)
- Bousseyroux, M. (2019). « Tu es cela ». *Sinthome, poème et identité*. Paris: Editions Nouvelles du Champ Lacanien. Coleção ... In Progress.
- Finguermann, D. (2005). *Por causa do pior* (M. M. Dias, Trad.). São Paulo: Iluminuras.
- Freud, S. (1974). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927-1931)
- Freud, S. (1976). O estranho. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1917-1919)
- Freud, S. (1976). Além do princípio do prazer. In S. Freud. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920)
- Kisteva, J. (1988). *Étranger à nous-mêmes*. Paris: Gallimard: Librairie Arthème Fayard.
- Lacan J. (1988). Posição do inconsciente. In J. Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964)
- Lacan, J. (1997). *O saber do psicanalista. Aula de 1 de junho de 1972*. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife. (Trabalho original publicado em 1971-1972)
- Lacan J. (1998). O estádio do espelho. In J. Lacan. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1949)
- Lacan, J. (2007). *O seminário, livro 23: o sinthoma. Aula de 16 de dezembro de 1975*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1975-1976)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise. Aula de 23 de março de 1960*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960)
- Lacan, J. (2008). *O seminário, livro XVI: de um Outro ao outro. Aula de 26 de fevereiro de 1969*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1968-1969)
- Lacan, J. (2010). *Encore. Aula 2, de 12 de dezembro de 1972. Aula de 19 de dezembro de 1972*. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana. (Trabalho original publicado em 1972-1973)

- Lacan, J. (2016). Documentos para uma Escola IV – A terceira: uma Escola para a psicanálise. *Revista da Escola Letra Freudiana*, XXXV(0). Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana. (Trabalho original publicado em 1974)
- Mãe, V. H. (2016). *Homens imprudentemente poéticos* (1a ed.). São Paulo: Biblioteca Azul.

Recebido: 01/12/2023

Aprovado: 15/12/2023