



Universidade Federal da Paraíba
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Letras

**CONFISSÕES DE UM DESAMPARADO: DO GOZO (*JOUISSANCE*) A
EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA EM *BERKELEY EM BELLAGIO*, DE JOÃO
GILBERTO NOLL**

Leonardo Monteiro de Vasconcelos

João Pessoa – Paraíba
2024

Leonardo Monteiro de Vasconcelos

**CONFISSÕES DE UM DESAMPARADO: DO GOZO (*JOUISSANCE*) A
EXPERIÊNCIA HOMOERÓTICA EM *BERKELEY EM BELLAGIO***

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Letras, do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba (PPGL – CCHLA – UFPB), como requisito para a obtenção do título de Doutor em Letras. Área de Concentração: Literatura, Teoria e Crítica. Linha de Pesquisa: Poéticas da Subjetividade.

Orientador: Prof. Dr. Hermano de Rodrigues França.

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

V331c Vasconcelos, Leonardo Monteiro de.

Confissões de um desamparado : do gozo (jouissance)
a experiência homoerótica em Berkeley em Bellagio, de
João Gilberto Noll / Leonardo Monteiro de Vasconcelos.
- João Pessoa, 2024.
168 f.

Orientação: Hermano de França Rodrigues.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Literatura brasileira contemporânea. 2. João
Gilberto Noll. 3. Desamparo - Análise. 4. Gozo -
Análise. 5. Das unheimliche (infamiliar). 6. Angústia -
Análise. I. Rodrigues, Hermano de França. II. Título.

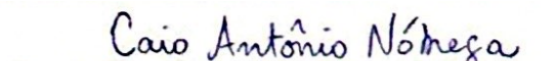
UFPB/BC

CDU 821.134.3(81)(043)

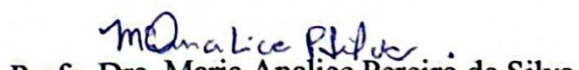
Tese intitulada “Confissões de um desamparado”: do gozo (jouissance) a experiência homoerótica em Berkeley em Bellagio, de João Gilberto Noll. do doutorando Leonardo Monteiro de Vasconcelos, defendido em 28 de junho de 2024, como condição para a obtenção do título de Doutor em Letras, pela Universidade Federal da Paraíba.

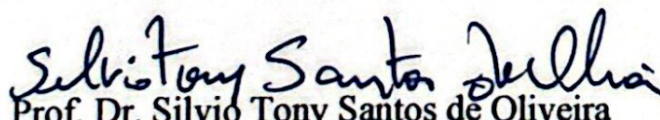
BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Hermano de França Rodrigues
(Presidente da Banca)


Prof. Dr. Caio Antônio Nóbrega
(Examinador)


Prof. Dr. Henrique Miguel de Lima Silva
(Examinador)


Profa. Dra. Maria Analice Pereira da Silva
(Examinadora)


Prof. Dr. Silvio Tony Santos de Oliveira
(Examinador)

Dedico esta tese a painho, mainha e minha
irmã, por todo amor, apoio e inspiração
incondicional ao longo dessa jornada.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Maria José Monteiro de Vasconcelos e Sérgio Medeiros de Vasconcelos, pelo eterno apoio e amor incondicional. Sem vocês nada disso seria possível.

A minha irmã, Larissa Monteiro, cuja influência, ainda que sutil e inadvertida, foi fundamental para meu retorno aos estudos acadêmicos. Saudades.

Ao Prof. Dr. Hermano de França Rodrigues, por seu inestimável incentivo ao estudo da psicanálise e pela introdução ao universo nolliano. Sua constante motivação para a realização de estudos, pesquisas e publicações foi de imensa importância para o desenvolvimento deste trabalho. Agradeço sinceramente por todo o apoio;

Às Prof^{as} Dr^{as}. Amanda Ramalho e Leyla Brito, pelas inestimáveis contribuições durante a banca de qualificação. Seus valiosos *insights* foram fundamentais para a transformação e aprimoramento desta tese.

Aos professores da banca de defesa e suas contribuições a minha pesquisa: Caio Antônio Nóbrega, Henrique Miguel, Analice e Silvio Tony.

Aos meus grandes amigos e amigas que sempre me apoiaram e me deram apoio psicológico e acadêmico durante todo o período do doutorado e, principalmente, na escrita desta tese: Ivanildo da Silva Santos, Caio Antonio Nóbrega, Waleska Reis e Roberta. Obrigado pela presença de vocês!

Aos amigos que o IFPB – *campus* Monteiro me presenteou: Catiana e Gilmário. Nossas *road trips* eram sessões de terapia.

A minha orientadora espiritual, minha mãe de santo Mãe Jozy de Oyá. Obrigado pelo apoio, pela dedicação e fé.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Paraíba – IFPB pela concessão da licença para afastamento para cursar pós-graduação *stricto sensu* (Edital de afastamento n. 135, de 02 de dezembro de 2022. PORTARIA 744/2023 - REITORIA/IFPB, de 2 de maio de 2023).

RESUMO

Esta tese explora a dinâmica do desamparo, gozo e o infamiliar (*Das Unheimliche*) na formação da subjetividade e do sofrimento psicológico, partindo das perspectivas psicanalíticas de Sigmund Freud e Jacques Lacan, juntamente com considerações sobre a temática do homoerotismo. O estudo se concentra no romance *Berkeley in Bellagio*, de João Gilberto Noll (2003), elucidando a mediação desses fenômenos por estruturas sociais e culturais e sua identidade fragmentada enquanto sujeito do inconsciente, nos mecanismos de defesa individual e na expressão do desejo. O objetivo principal desta investigação é examinar as manifestações de desamparo, gozo e o infamiliar e desejo homoerótico no narrador-personagem do romance. A metodologia de pesquisa integra análise literária à luz da teoria psicanalíticas, aproveitando conceitos-chave das obras de Freud (1919/2019; 1926/2014a), Lacan (1962-1963/2005), Safatle (2016; 2020) para interpretar as experiências narrativas do romance. Por meio das análises conduzidas, fica evidente que os encontros do narrador-protagonista, caracterizados pela desterritorialização, desamparo e conflitos com os padrões culturais, oferecem *insights* sobre a dinâmica do sofrimento psíquico e da formação de identidade em contextos de marginalização e resiliência.

PALAVRAS-CHAVE: João Gilberto Noll; literatura brasileira contemporânea desamparo; gozo; *Das Unheimliche*; angústia.

ABSTRACT

This thesis explores the dynamics of helplessness, jouissance, and the uncanny (*Das Unheimliche*) in the formation of subjectivity and psychological suffering, drawing from the psychoanalytic perspectives of Sigmund Freud and Jacques Lacan, alongside considerations of the theme of homoeroticism. The study focuses on the novel *Berkeley in Bellagio* by João Gilberto Noll (2003), elucidating how these phenomena are mediated by social and cultural structures, and how they contribute to the narrator's fragmented identity as a subject of the unconscious, individual defense mechanisms, and the expression of desire. The primary objective of this investigation is to examine the manifestations of helplessness, jouissance, the uncanny, and homoerotic desire in the novel's narrator-character. The research methodology integrates literary analysis with psychoanalytic theory, utilizing key concepts from the works of Freud (1919/2019; 1926/2014a), Lacan (1962-1963/2005), and Safatle (2016; 2020) to interpret the narrative experiences of the novel. Through the analyses conducted, it becomes evident that the narrator-protagonist's encounters, characterized by deterritorialization, helplessness, and conflicts with cultural norms, offer insights into the dynamics of psychic suffering and identity formation in contexts of marginalization and resilience.

KEYWORDS: João Gilberto Noll; contemporary Brazilian literature; helplessness; jouissance; *Das Unheimliche*; anxiety.

RÉSUMÉ

Cette thèse explore la dynamique de l'abandon, de la jouissance et de l'inquiétante étrangeté (*Das Unheimliche*) dans la formation de la subjectivité et de la souffrance psychologique, en s'appuyant sur les perspectives psychanalytiques de Sigmund Freud et Jacques Lacan, ainsi que sur des considérations sur le thème de l'homoérotisme. L'étude se concentre sur le roman *Berkeley em Bellagio* de João Gilberto Noll (2003), élucidant la médiation de ces phénomènes par des structures sociales et culturelles et son identité fragmentée en tant que sujet de l'inconscient, dans les mécanismes de défense individuels et l'expression du désir. L'objectif principal de cette recherche est d'examiner les manifestations de l'abandon, de la jouissance, de l'inquiétante étrangeté et du désir homoérotique chez le narrateur-personnage du roman. La méthodologie de recherche intègre une analyse littéraire à la lumière de la théorie psychanalytique, en utilisant des concepts clés des œuvres de Freud (1919/2019; 1926/2014a), Lacan (1962-1963/2005), et Safatle (2016; 2020) pour interpréter les expériences narratives du roman. À travers les analyses conduites, il devient évident que les rencontres du narrateur-protagoniste, caractérisées par la déterritorialisation, l'abandon et les conflits avec les normes culturelles, offrent des aperçus sur la dynamique de la souffrance psychique et de la formation de l'identité dans des contextes de marginalisation et de résilience.

MOTS-CLÉS: João Gilberto Noll; littérature brésilienne contemporaine; abandon; jouissance; *Das Unheimliche*; angoisse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1 - “[...] DE UM OLHAR QUE A NADA RECONHECIA MAIS: GOZO, DOR E SOFRIMENTO”	20
1.1. Interlocuções entre teoria literária e a psicanálise.....	21
1.2. Noções preliminares sobre o gozo na perspectiva lacaniana.....	28
1.3. Brasil em <i>Berkeley em Bellagio</i> : sofrimento e gozo de existir, ou quem é você Joao?	46
CAPÍTULO 2 - “E QUEM SERÁ ESSE HOMEM AQUI?” O INFAMILIAR (DAS UNHEIMLICHE) E O DESEJO HOMOERÓTICO	69
2.1 O infamiliar (Das Unheimliche) e a primeira teoria da angústia.....	70
2.2 A segunda teoria da angústia	90
2.3 O infamiliar (<i>Das unheimliche</i>) e os estudos de gêneros	96
2.4 O infamiliar (Das Unheimliche) e relação homoerótica ou encarceramento de si	103
CAPÍTULO 3 - CONFISSÕES DE UM DESAMPARADO: ANGÚSTIA E INDETERMINAÇÃO.....	114
3. 1 O desamparo na psicanálise	115
3.2 Desamparo e desejo.....	128
3.3 “Quero só ser invisível”: angústia e indeterminação.....	142
CONSIDERAÇÕES FINAIS: LIMITES E POTENCIALIDADES DA PESQUISA	155
REFERÊNCIAS	160

INTRODUÇÃO

Existe uma complexidade acerca da genealogia da problemática homoerótica na literatura brasileira, posto que a ideia de “homossexualidade”, tal qual entendemos hoje na contemporaneidade, é, segundo Foucault (2013), um constructo moderno e historicamente datado cuja origem remonta ao século XIX. Não obstante, percebe-se nos proêmios da produção literária brasileira, alusões veladas ou não, a imagens homoeróticas em Gregório de Matos (Oliveira, 2008; Trevisan, 2000). Nesse âmbito, Antonio Candido (1987) aponta a presença do homoerotismo, de forma sublimada, em expressões literárias do período romântico brasileiro, como pode ser observado em Álvares de Azevedo, por exemplo.

Entretanto, é no contexto estético do naturalismo e realismo que o homoerótico aflora como temática literária. Exemplarmente, a obra *Bom Crioulo*, de Adolfo Caminha (1895), é, por excelência, o romance inaugural da prosa homoerótica da literatura brasileira na qual a paixão amorosa entre dois homens constitui o eixo narrativo.

A partir desse momento, a temática homoerótica vem conquistando contornos e dimensões discursivas que diferem daquela época. Percebe-se o esforço de superar o discurso moralista que prevaleceu nas narrativas naturalistas/realistas. Lopes (2002) questiona o que o olhar homoerótico acrescenta à cultura brasileira e às teorias críticas do contemporâneo. Lopes (2002) utiliza o termo “sensibilidade homoerótica” e como essa suscita problemas inéditos do conjunto de suposições e valores que dão sentido à noção de estética e literatura no Brasil.

Prefirimos a noção de homoerotismo à de homossexualidade, seguindo o pensamento do psicanalista Jurandir Freire Costa (1992) em seu livro *A inocência e o vício*. Costa (1992) elenca três razões para a escolha do termo, mas cabe citar apenas a primeira razão que é de ordem teórica, pois a palavra homoerotismo é uma noção mais flexível e abarca a pluralidade das práticas ou desejos dos “homens same-sex oriented” (p.21). O uso do termo exclui qualquer alusão a doença, perversão ou desvio que a palavra homossexual engendra. A palavra “homoerotismo” é referido como a possibilidade que sujeitos tem sentirem atração erótica e/ou de se relacionar fisicamente com outras pessoas do mesmo sexo, pois:

[...] o homem homoeroticamente inclinado não é, como facilmente acreditamos, alguém que possui um traço ou conjunto de traços psíquicos que determinaria a inevitável e necessária expressão da sexualidade homoerótica em quem quer que os possuísse. A particularidade do homoerotismo em nossa cultura não se deve à pretensa uniformidade psíquica da estrutura do desejo comum a todos os homossexuais; deve-

se, sugiro, ao fato de uma experiência subjetiva moralmente desaprovada pelo ideal sexual da maioria (Costa, 1992, p. 22).

Depois desse curto preâmbulo sobre a literatura homoerótica no Brasil, julgamos importante assinalar que este projeto tem como corpus o romance *Berkeley em Bellagio*, de João Gilberto Noll (2003). Seu conjunto de obras, que envolve romances e contos, vem sendo aclamado pelos leitores e críticos. Ganhou diversos prêmios nacionais e concorreu a prêmios literários internacionais. No âmbito acadêmico, Noll vem ganhando mais visibilidade. Entretanto, em termos quantitativos, estudos em nível de pós-graduação não se comparam ao do seu contemporâneo Caio Fernando Abreu. A crítica literária brasileira, assim como os acadêmicos num todo, aborda sua obra a partir das teorias pós-modernas, despertadas pela ideia de que nas narrativas nollianas, em geral, há uma recusa aos valores culturais, estéticos e ideológicos. A fortuna crítica está baseada amplamente nos estudos culturais. Nessa perspectiva, faz-se necessário mencionar que as temáticas mais exploradas estão direcionadas à questão do corpo como ser erótico e/ou transgressor, assim como, as noções de espaço e tempo são, também, demasiadamente estudadas, segundo Oliveira (2008).

Acreditamos que é de extrema importância fazer um levantamento bibliográfico das temáticas mencionadas acima. Minha revisão, que não se pretende exaustiva, pretende mostrar a relevância da minha abordagem teórica. A partir de agora citamos os principais artigos, dissertações e teses acerca da obra nolliana ou especificamente sobre Berkeley em Bellagio, a saber, Magalhães (1993), Dusi (2004), Avelar (2003, s.d), Bryner (2006), Espíndola (1989), Ferreija Juniro (2008), Klinger (2006), Oliveira (2008), Santos (1998)Perkoski (1994), Schnaider (2003), Pereira e Farias (2013), Silva (2014), Paiva (2009), Fazioni (2008), Silva (2011)¹. No levantamento bibliográfico sobre João Gilberto Noll e Berkeley em Bellagio, no catálogo de teses e dissertações de mestrado da CAPES, foram encontradas 75 produções acadêmicas sobre o autor, conjunto da obra e/ou estudos sobre romances específicos e em nenhum dos resultados mostrados através da leitura dos resumos e introduções foram encontradas pesquisas com vertente psicanalítica.

Conforme os levantamentos bibliográficos da fortuna crítica da obra, não há nenhuma análise que utilize a psicanálise como marco teórico para o estudo do meu corpus. Por que uma

¹ Como veremos, ao longo da tese, pretendemos analisar a obra *Berkeley em Bellagio*, sob uma nova perspectiva teórica.

análise literária através de um viés psicanalítico? Freud (1990 p. 227) afirma que “a motivação da sociedade humana é, em última análise, econômica”. Somos o que somos devido a uma repressão massiva de elementos, na qual a cultura faz parte de uma delas, que participam de nossa criação com indivíduos dotados de uma subjetividade. Eagleton (2006) estuda a relevância da psicanálise como crítica literária e dependendo do que ela toma por objeto de atenção, temos, resumidamente, quatro vertentes que a psicanálise pode analisar, a saber, autor da obra, construção formal, leitor e conteúdo. Este último contempla as motivações inconscientes das personagens ou “significação” psicanalítica de objetos e acontecimentos do texto.

Após justificar, brevemente, o viés psicanalítico como instrumento norteador do nosso corpus acredito que se faz necessário relatar o *leitmotiv* do romance *Berkeley em Bellagio*. O enredo é razoavelmente simples. João, narrador-protagonista, é um escritor brasileiro que se aproxima dos sessenta anos e que, como professor visitante da Universidade de Berkeley, na Califórnia, recebe um convite de uma fundação americana para elaborar um romance numa residência de escritores em Bellagio, na Itália. O *campus* da Universidade de Berkeley, na Califórnia, as montanhas em torno do lago Di Como em Bellagio e as ruas de Porto Alegre são os espaços por onde transita o protagonista, acompanhado de um inquietante sentimento de não pertencimento aos locais em que se desloca. O texto estruturado, em um único parágrafo, intercala de forma não linear, as lembranças reais e imaginadas de João. Devido a problemas linguísticos para se comunicar, João utiliza o sexo como forma de comunicação, as palavras dão lugar ao toque, a experimentação corpórea. Os encontros sexuais com outros homens em Bellagio é um fator fulcral para o aumento da sensação de deslocamento visto que não consegue manter relações duradouras. É no entrelaçar de corpos, fluidos corporais e gozo (*jouissance*) que emergem novas formas de subjetividade e possibilidades de encontros com o outro.

Um questionamento perpassa nossas indagações iniciais acerca do romance. É somente por causa da falta de nível linguístico para se comunicar que João utiliza o sexo como forma de comunicação? Ou é justamente o contrário, os encontros homoeróticos estabelecem um novo tipo de comunicação? Vale ressaltar que esse sentimento de desamparo, em seus diversos contextos, também ocorria em seu país de origem. Estudos sobre *Berkeley em Bellagio* focam seus estudos após o exílio. Entretanto, através das memórias do personagem que leitor perceberá que o desamparo é um elemento constitutivo do personagem e que causa angústia. Como podemos verificar nos trechos a seguir:

[trecho 1] Confissão do meu masculino desamparo: disse-lhe em meu inglês esfarrapado que era caçula de uma família de nove irmãs, e que me sentia sobrevivente dos mares (NOLL, 2003 p.27).

[trecho 2] Ao ser pego abraçado a um colega no banheiro, abocanhando a carne de seus lábios, alisando seus cabelos ondulados, ele era o culpado – já o colega, não, nem tanto; ele, sim, apontado como o que desviarão desejo de outros jovens das “metas proliferantes da espécie”. Por que era ele esse emissário de um mundo que os discursos dos padres condenavam ao silêncio sepulcral? Quem era ele afinal, por que se roía a ponto de o levarem para o Sanatório para ali se revolver impregnando-se de choques insulínicos, como se só na convulsão pudesse remediar um erro que ainda não tivera tempo de notar dentro de si? (NOLL, 2003, p. 23).

Para entender como o desejo se configura no comportamento do protagonista, bem como a relação desse conceito com o de identidade² e homoerotismo, utilizamos o psicanalista francês Felix Guattari que diz que “as todas formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amor, de vontade de inventar uma outra sociedade, outra percepção de mundo, outros sistemas de valores” (Guattari, 2005, p. 261).

O conceito psicanalítico, proposto acima, se distancia da tradição judaico-cristã cujos valores penetram o imaginário social no ocidente. Consoante a tal pensamento, o psicanalista brasileiro Paulo Roberto Ceccarelli (2012. p. 73) diz que a homossexualidade é um “artefato classificatório”. A atração sexual por pessoas do mesmo sexo “existe desde a aurora da humanidade” e por ser um “artefato classificatório”, inventado, surge em oposição à uma sexualidade natural, heterossexual e para procriação.

Ceccarelli (2013) parte do pressuposto que os discursos sobre a sexualidades são invenções tributárias do momento sócio histórico cultural na qual estão inseridas. O psicanalista ainda diz que

[...] tais discursos nunca refletem a verdade do sujeito, pois insistem em atrelar a pulsão a formas de satisfação socialmente valorizadas, sem levar em conta a alteridade

² No que tange à identidade, na psicanálise, especialmente na tradição lacaniana, a identidade é mais relacionada aos processos de identificação do que a um conceito de identidade *per se*. Freud não utilizou o termo “identidade”, preferindo “identificações” como processos que constituem o sujeito do desejo. A identidade, neste contexto, é um resultado das identificações primárias e das relações inconscientes que moldam o Eu. Lacan, por sua vez, introduz o conceito de “traço unário” como uma superação do conceito freudiano de identificação regressiva, propondo uma visão da identidade não como uma unidade fixa, mas como uma diferença contínua. No Estágio do Espelho, a criança se identifica com a imagem integrada refletida no olhar materno, constituindo uma identidade provisória e fragmentada. Em contrapartida, Deleuze e Guattari, no âmbito da esquizoanálise, criticam a ideia de identidade como uma cristalização aprisionante do devir. Eles propõem que a identidade é uma forma de sujeição, um aprisionamento das possibilidades existenciais que impedem a constante transformação e a emergência de novas subjetividades. A esquizoanálise, assim, rejeita a noção de identidade fixa em favor de um movimento contínuo de criação e diferenciação (Cf. HOENISCH, Júlio César Diniz; CIRINO, Carlos da Silva. Nem identidade, estrutura ou personalidade: reflexões sobre o lugar da subjetividade e sua incidência no pensamento psicanalítico contemporâneo. **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte, n. 34, p. 45-52, dez. 2010).

interna – o Isso (Das es) –, que nos lembra sempre de que não somos senhores nem em nossa própria casa (Ceccarelli, 2013, p. 106).

Percebe-se que o “saber” sexual são ditados ora pela Igreja, ora pelo Estado, ora pela ciência. (Foucault, 2013, 2017a, 2017b). Tais instâncias sustentam um discurso ideológico que atreladas ao poder, à ordem política e religiosa ditam o que é “normal” e o que é “patológico,” no que diz respeito às práticas e desejos sexuais. Face ao exposto, o que a psicanálise tem a dizer sobre a homossexualidade?

Para Sigmund Freud, a homossexualidade é uma posição libidinal, uma orientação sexual tão legítima quanto a heterossexualidade. A partir do Complexo de Édipo, Freud funda uma bissexualidade original na qual a “escolha do objeto” ou “solução” vai se constituir. A escolha não depende do sexo do objeto, mas sim através de investimentos futuros:

Ao contrário, a psicanálise considera que a escolha de um objeto, independentemente de seu sexo – que recai igualmente em objetos femininos e masculinos –, tal como ocorre na infância, nos estágios primitivos da sociedade e nos primeiros períodos da história, é a base original da qual, como consequência da restrição num ou noutro sentido, se desenvolvem tanto os tipos normais quanto os invertidos (Freud, 1905, p. 146).

Como resultado, Freud reitera que o interesse sexual exclusivo de homens por mulheres também constitui um problema que precisa ser lucidado, pois não é fato evidente em si mesmo, baseado em uma atração afinal de natureza química” (FREUD, 1905, p. 146).

É relevante destacar também que alguns críticos de João Gilberto Noll afirmam que a obra do escritor reflete a falta de consciência e o fracasso existencial do homem contemporâneo. Por isso, em seus romances, há uma reincidência de personagens cujas identidades estão sempre à deriva, sujeitos fragmentados ou “personagens inadequados ao meio em que vivem” (Carreira, 2007, p. 72) que são sintomas de uma nova ordem global, contemporânea ou pós-moderna, que geraria uma perda da noção de história e consequentemente acarretaria a impossibilidade de tornar o vivido num saber organizado e significativo. Diana Klinger (2005), ao comentar sobre o conjunto da obra de Noll, sintetiza esse pensamento quando afirma que

[...] As Viagens Dos Personagens, Na Verdade Derivas E Preambulações Sem Rumor, Não Estão Dotadas De Nenhuma Função Libertadora, Edificante Ou Pedagógica; Não Oferecem Ao Personagem Nenhuma Formação, Nenhuma Bildung, Nenhum Enriquecimento. (Klinger, 2005, P. 60)

Oliveira (2008 p.12) ao falar sobre o conjunto da obra nolliana, afirma que os personagens não perderam a capacidade de formar uma consciência individual, entretanto, existe uma nova forma de consciência mais fenomenológica que “constitui por um constante jogo de (re)criação de espaços sociais, cujo dinamismo é posto em ação a partir de uma pluralidade de práticas e de desejos entre homens same-sex oriented”.

À luz do exposto, decorre o objetivo principal e específicos desta tese:

Objetivo Geral

Investigar a dinâmica do desamparo, do gozo e do infamiliar (*unheimliche*) na formação da subjetividade e nas experiências de sofrimento psíquico, com enfoque nas teorias psicanalíticas de Sigmund Freud e Jacques Lacan, bem como na intersecção com temas de homoerotismo, a fim de compreender como essas experiências são mediadas por estruturas sociais e culturais e como influenciam a construção da identidade, as estratégias defensivas dos indivíduos e a expressão do desejo.

Objetivos Específicos

1. **Analisar a conceituação do desamparo em Freud e Lacan:** examinar as definições de desamparo e suas implicações para a formação da subjetividade, a partir das obras de Freud e Lacan, destacando as diferenças e complementaridades entre suas teorias.
2. **Explorar a relação entre angústia e o conceito de *Unheimliche*:** Investigar como Freud e Lacan conceituam a angústia e o *unheimliche*, analisando o narrador-personagem do *corpus* em m que esses fenômenos se manifestam de maneiras, incluindo suas interações com mecanismos de fragmentação identitária.
3. **Investigar o conceito de gozo e suas variações:** Delinear os diferentes paradigmas do gozo em Lacan, compreendendo sua evolução teórica e a forma como se relaciona com o desamparo, a angústia e o *Unheimliche*, especialmente no contexto da ética psicanalítica.

A inclusão dos conceitos de *Unheimliche* e homoerotismo enriquece a investigação ao abordar aspectos fundamentais da experiência humana que frequentemente desafiam as fronteiras da normatividade e da compreensão psíquica. *Das Unheimliche*, ou o infamiliar, explora as dimensões do inquietante e do perturbador na psique, enquanto o homoerotismo examina as dinâmicas do desejo e da identidade sexual.

A escolha de Berkeley em Bellagio, como objetivo privilegiado para discussão dos aspectos mencionados acima, foi motivada pelo fato de que os encontros sexuais entre os homens desorganizam e causam angústia ou até mesmo sentimento de estranho ou infamiliar (*Das Unheimlich*), como proposto por Freud (1919/ 2019) desorganizando as formas de identidade. Podemos inferir que as relações afetivas e sexuais vistas na perspectiva do nosso narrador-personagem apontam para um homem que vive plenamente sua sexualidade, mas tem sua experiência homoerótica angustiada, fragmentada, desamparada. Consoante a este pensamento, Ceccarelli (2013) aponta que, na grande maioria dos casos, o conflito apresentado pelo sujeito não está ligado diretamente a sua sexualidade em si, mas ao discurso social que dita os parâmetros da “sexualidade de normal”.

No romance nolliano, João vive sua homossexualidade de forma plena. Embora tivera um caso com uma mulher, ele não advoga o termo bissexual, muito menos o homossexual. O não uso desse “artefato classificatório”, utilizando as palavras de Ceccarelli (2012), permite-me afirmar que ele é um sujeito realizado enquanto suas escolhas de objeto sexual. Entretanto, João é um personagem fragmentado pelo contexto em que está inserido, “é um ser errante [...] que ao buscar o exílio, encontra cárceres renovados.” (Costa Pinto, 2004, p.118-119). O fato de não saber uma língua estrangeira já mostra esse exílio encarcerado, desamparado:

Nos estudos psicanalíticos ocorre uma interface entre o desenvolvimento cultural e os conflitos dinâmicos constitutivos do Eu (Ceccarelli, 2009). As leituras em textos freudianos sugerem que os laços sociais são uma possível solução ao desamparo, visto que, somos seres desamparados por natureza. Entretanto, tal solução é ilusória, “uma crença motivada pela realização de um desejo [...], a ilusão tira sua força de um dos mais prementes desejos da humanidade: a necessidade de proteção através do amor” (Ceccarelli, 2009, p. 34).

O desamparo não somente está relacionado ao período em que o bebê está em condições de fragilidade e dependência, mas existe também outra forma de desamparo que é o psíquico. Ocorre uma dependência inicial que é fisiológica (Freud 1926/ 1976) da ordem de sobrevivência do recém-nascido. Mas concomitantemente a esse processo, surge outro estado psíquico que vem através da satisfação alucinatória do desejo. Surge nesse ponto demandas de uma ordem psíquica que envolvem afetos, amor, reconhecimento, linguagem. Para Ceccarelli (2009), os destinos dessa dependência são inúmeros. Não convém citar todos, mas somente aqueles relevantes ao nosso corpus, a saber, nossa dependência do outro na qual “a fronteira entre ego

e objeto ameaçam desaparecer” (Freud, 1987, p.83). Ao longo da vida estamos envolvidos em situações de desamparo que

[...] temos que enfrentar segundo o protótipo construído na infância: frente à angústia, buscamos alento no mundo interno ou nas construções imaginárias simbólicas: os laços sociais que o mundo externo nos oferece fazem parte destas construções. Nesta perspectiva, os laços que estabelecemos para lidar com o desamparo psíquico variam segundo a cultura e o momento histórico. Todos nós, à nossa maneira, estamos sempre em busca de utopias na esperança de que elas nos tragam de volta o Paraíso perdido. (CECCARELLI, 2009, p. 35)

Percebe-se, portanto que o aspecto cultural acima mencionado, não fez nada mais que criar estratégias de recalque e repressão que mascaram o mal - estar (FREUD 1930/ 2010) inerentes à cultura. As demandas pulsionais continuam as mesmas. O progresso científico não aumentou nível de satisfação e prazer que se esperava. O desamparo não diminuiu. São relações fragmentadas que refletem o tempo em que se vive.

O capítulo de abertura da tese, intitulado, “ [...] *De um olhar que a nada reconhecia mais*”: gozo, dor e sofrimento, inicia um discurso entre literatura e psicanálise, com foco específico no romance *Berkeley in Bellagio*, de João Gilberto Noll (2003). O objetivo é esclarecer equívocos comuns na convergência desses dois campos, enfatizando que a pesquisa não visa converter a literatura em uma ferramenta para o ensino de psicopatologia ou interpretar obras literárias apenas como reflexos dos conflitos subscientes do autor. O estudo se distancia de interpretações simplistas e biográficas de textos literários, optando por uma abordagem mais holística que leva em conta as sutilezas e aspectos da própria narrativa literária. Ao fazer isso, propomos investigar as possibilidades interpretativas decorrentes da interação entre o texto e o leitor, bem como as relações entre as obras e seu meio histórico, social e cultural.

O capítulo I investiga a importância da psicanálise na análise literária, destacando que essa interseção permite uma investigação da subjetividade do narrador-personagem. Desse modo, neste primeiro momento, oferecemos uma estrutura teórica que engloba pensadores como Freud, que examinou a literatura e o inconsciente em obras como “Delírio e sonhos em Gradiva”, “Édipo, o Rei” e “Hamlet”. Freud explorou as interseções entre fantasia, brincadeira, sonhos e criação artística como meio de entender a criatividade. Um aspecto crucial deste estudo é a perspectiva de Shoshana Felman (2020), conhecida por sua abordagem distinta da literatura e da psicanálise, frequentemente associada à Escola de Yale. Felman (2020) argumenta que

tanto a literatura quanto a loucura resistem à interpretação direta, desafiando as metodologias críticas convencionais. Ela ressalta a “coisa literária” como um aspecto que desafia a interpretação, uma qualidade compartilhada com a loucura.

Felman (2020) sugere que literatura e loucura podem se informar mutuamente, e essa interconexão é analisada através de uma lente que vê tanto como fenômenos imprevisíveis quanto narráveis. A autora propõe que a crítica literária e a teoria psicanalítica não devem ser vistas como hierarquias rígidas, mas como domínios que se influenciam mutuamente.

O primeiro capítulo também explora o conceito de gozo na psicanálise lacaniana, ressaltando sua importância na interpretação literária. Lacan reavaliou as teorias de Freud por meio da noção de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, examinando a repetição além do princípio do prazer. O gozo, na visão do psicanalista francês, está entrelaçado com impulso e repetição, envolvendo um padrão recorrente nas pulsões que persiste mesmo sem utilidade prática. O estudo traça a evolução do conceito de prazer de Freud a Lacan, enfatizando o papel da linguagem na experiência de gozo e sua conexão com o corpo. A teoria lacaniana postula que o gozo é fundamentalmente um fenômeno linguístico, mediado pelo significante e entrelaçado com o encontro subjetivo do sujeito.

O segundo capítulo de sua tese, intitulado “... E quem será esse homem aqui?”: o infamiliar (das *unheimliche*) e o gozo *unheimliche*”, investiga a análise psicanalítica da angústia examinando conceitos cruciais da teoria freudiana e lacaniana. O capítulo discute como a experiência infamiliar, conforme delineada por Freud e elaborada por Lacan, é essencial para compreender a subjetividade contemporânea.

O capítulo 2 começa com um exame teórico da angústia, conforme postulado por Freud e Lacan. Freud define angústia como a resposta do ego ao perigo, um mecanismo que aciona as defesas psíquicas para lidar com circunstâncias ameaçadoras. Freud (1919/ 2019) introduz a noção de *Unheimlich* para retratar a sensação de infamiliaridade que surge quando o familiar se torna desconhecido. Neste capítulo, o fundador da psicanálise, como poderemos ver, afirma que a angústia funciona como um sinal que ativa a repressão quando confrontado com um cenário ameaçador. O encontro familiar é visto como uma fase preliminar e fundamental da angústia, emergindo da fronteira entre o Eu e o não-Eu. Essa sensação é fundamental para compreender as expressões mais misteriosas e sombrias de angústia, como poderemos observar no narrador-personagem do nosso *corpus*

A teoria lacaniana, por outro lado, amplia o conceito de infamiliar ao investigar o conceito de “objeto a” como estímulo ao desejo e ponto focal em experiências de angústia e desconhecimento. O “objeto a” simboliza o que persiste após a divisão do sujeito, uma entidade irreduzível e enigmática que perpetua o desejo e a angústia. O capítulo investiga como a identidade é moldada pelo encontro familiar que se torna inquietante. Ao utilizarmos a obra nolliana, a narrativa demonstra como enfrentar desejos homoeróticos reprimidos desencadeia angústia e desconhecimento. A identidade *queer*, expressa através das relações homoeróticas, neste romance, percebida como estranha, incentiva o surgimento do *Unheimliche* e do sofrimento associado.

Finalmente, o terceiro capítulo intitulado “Confissões de um desamparado”: angústia e indeterminação discute o desamparo com exame do conceito apresentado na obra de Freud, particularmente em seu texto *Projeto para uma Psicologia Científica* (1895/1996). Freud define o desamparo como um estado de impotência inerente que se manifesta em duas dimensões: a estrutural, intrínseca à psique humana e crucial para a formação da subjetividade, e a situacional, que surge durante momentos de incapacidade de satisfazer desejos. Essa natureza dupla do desamparo ressalta a vulnerabilidade inicial dos indivíduos e os mecanismos de enfrentamento subsequentes desenvolvidos para gerenciar o sofrimento e a perda. A análise do desamparo de Freud também abrange angústia e mecanismos patológicos de defesa. Ele vê a angústia como a resposta do ego ao perigo, acionando mecanismos de defesa para evitar a recorrência do desamparo. Os mecanismos de defesa patológica se manifestam quando essas estratégias são excessivamente usadas, levando a distorções na percepção da realidade e ao aparecimento de sintomas neuróticos.

A angústia é percebida como um sinal de repressão diante das ameaças. O conceito do estranho (*Unheimlich*), conforme elucidado por Freud, representa um estágio inicial e fundamental da angústia, emergindo da fronteira confusa entre o eu e o não-eu. A teoria lacaniana expande a noção de desamparo ao introduzir o termo “*Hilflosigkeit*” para descrever uma profunda vulnerabilidade ao desejo do Outro. Esse estado precede as tentativas de organização emocional e é mais primitivo do que a angústia, desempenhando um papel fundamental na formação do sujeito e influenciando a interação entre o desejo do sujeito e o do Outro. Ao empregar a “*Hilflosigkeit*” para enfatizar a completa falta de recursos do sujeito em face do desejo do Outro, a teoria lacaniana forma base para a estrutura fantasma essencial na organização do desejo dentro da teoria lacaniana. O desamparo não é meramente um estado passivo, mas um momento fundamental que molda as estratégias psíquicas.

O discurso sobre o desamparo é enriquecido pela análise cultural encontrada em *Mal-estar na cultura*, de Freud (1930/2020). O psicanalista argumenta que a cultura, ao estabelecer normas e limitações, perpetua e exacerba os sentimentos de desamparo. A busca por proteção e segurança é demonstrada por meio de sistemas religiosos e outras crenças que proporcionam conforto à luz da vulnerabilidade humana. Lacan, por outro lado, investiga como os discursos culturais, como o discurso do professor e o discurso do analista, influenciam a experiência individual de desamparo. Esses discursos não apenas organizam o conhecimento e o prazer, mas também ditam comportamentos sociais e encontros pessoais, moldando significativamente a forma como o desamparo é percebido e navegado.

Em tempo, ao longo do desenvolvimento desta tese, enfrentamos inúmeros desafios, especialmente no que concerne à utilização da teoria psicanalítica como ferramenta de análise de um texto literário, sem incorrer no jargão excessivamente técnico da psicanálise. Como pesquisadores, fomos compelidos a fazer escolhas teóricas e linguísticas criteriosas, dado que os conceitos abordados neste estudo estão interligados. Nunca foi nossa intenção delinear uma evolução detalhada de cada conceito, pois temas como gozo, angústia, *Das Unheimliche* e desamparo, por exemplo, poderiam, individualmente, constituir o núcleo de uma tese independente. Com isso em mente, adotamos uma abordagem didática, visando priorizar a compreensão para um público que pode não ser profundamente familiarizado com a psicanálise, simplificando alguns conceitos, mas tratando-os com a seriedade e profundidade que a pesquisa acadêmica neste nível exige.

Outro aspecto significativo que qualquer leitor desta tese irá notar é que cada capítulo articula suas próprias teorias e análises literárias. Observamos que, ao adotar uma abordagem didática, algumas questões podem parecer repetitivas, contudo, estas são fundamentais e permeiam toda a tese. Durante a elaboração deste trabalho, constatamos a riqueza e a multiplicidade de temas que podem ser explorados. Por exemplo, o sagrado e o profano surgem com particular intensidade, especialmente no capítulo dois. Contudo, optamos por não aprofundar essa discussão, priorizando a teoria psicanalítica, conscientes de que esta temática representa um novo objeto de estudo que merece uma investigação futura.

CAPÍTULO 1:
“ [...] DE UM OLHAR QUE A NADA RECONHECIA MAIS”: GOZO, DOR E
SOFRIMENTO

1.1 Interlocuções entre teoria literária e a psicanálise

Ao empreender uma pesquisa que entrelaça psicanálise e literatura, particularmente no que concerne ao *corpus* desta tese de doutorado sobre o romance *Berkeley em Bellagio*, de Joao Gilberto Noll (2003), é de suma importância esclarecer, em primeiro lugar, o que não se pretende alcançar com este estudo, em contraposição aos seus objetivos. Assim, nosso propósito inicial é desmistificar alguns mal-entendidos comuns nessa intersecção, que podem levar a uma interpretação inadequada do texto.

Primeiramente, é importante salientar que esta pesquisa não visa transformar a literatura em um veículo de instrução sobre psicopatologia, corroborando ou refutando os princípios da psicanálise. A tentativa de enquadrar clinicamente qualquer obra literária, na nossa perspectiva, incluindo *Berkeley em Bellagio*, é factível, contudo, culmina em uma interpretação reducionista que oferece pouco à intersecção entre psicanálise e literatura.

Um segundo ponto importante a ser mencionado, é que existe um preconceito ainda mais nocivo, a saber, procurar compreender a obra literária como manifestação dos conflitos inconscientes do autor. Essa abordagem seria tão simplista e persuasiva quanto anacrônica. Seria suficiente recorrer aos dados biográficos do autor e selecionar eventos isolados de uma vida extensa que, supostamente, teriam-no levado a elaborar seus conflitos internos por meio de sua obra, imbuindo nos personagens seu próprio *pathos*. Caso fosse assim, não existiriam interpretações, leituras, esclarecimentos ou críticas. Para cada conjunto sintomático, haveria uma psicopatologia correspondente, bem como um modelo de interpretação, afirma o psicanalista Masiero (2012).

A fim de evitar uma leitura simplista e biografista das obras literárias, é necessário estabelecer uma abordagem mais abrangente e aprofundada, que contemple as nuances e especificidades de uma obra literária, ou melhor dizendo, qualquer obra artística. Quando nos afastamos de uma interpretação reducionista, ancorada exclusivamente nos conflitos inconscientes do autor, somos capazes de explorar as potencialidades interpretativas oferecidas pela interação entre texto e leitor, bem como pelas conexões entre as obras e seu contexto histórico, social e cultural. Tal perspectiva possibilita uma análise crítica mais rica e diversificada, que transcende os limites da psicopatologia individual e se volta para as dinâmicas e tensões que permeiam a construção da narrativa e a experiência do leitor e seu universo.

Então, qual seria o papel da psicanálise na crítica literária? A exploração dessa intersecção entre a psicanálise e a teoria literária nos permitirá desvendar os meandros da subjetividade, na medida do possível, do narrador-personagem, Joao? Assim, ao unir a análise das contribuições teóricas com a investigação da interação entre a psicanálise como instrumento de análise e crítica, esta seção vem estabelecer algumas discussões teóricas que poderão oferecer uma compreensão acerca do no nosso objeto de estudo.

Vejamos.

Segundo Mollinger (1981) em seu livro *Psychoanalysis and literature*, a psicanálise e a literatura têm uma longa história de colaboração, já que escritores do século XX, como Thomas Mann e Eugene O'Neill, utilizaram as ideias de Freud em suas obras. Essas duas áreas compartilham um interesse na busca por compreensão em relação ao comportamento humano e a existência no mundo, tornando-se, assim, interligados. A abordagem psicanalítica é frequentemente utilizada pelos críticos literários para entender as múltiplas camadas de significado e complexidade formal da obra, bem como para avaliar a relação entre a personalidade humana e a experiência literária.

O fundador da psicanálise, Sigmund Freud, exibiu vários movimentos em sua abordagem ao estudo da literatura e do inconsciente. Em 1907, Freud expandiu o escopo da crítica literária psicanalítica com sua análise dos devaneios e sonhos de Norbert Hanold em *Delírio e Sonhos na Gradiva*, de W. Jensen. Ele já havia iniciado essa abordagem em *A Interpretação dos Sonhos* com suas análises de “Édipo Rei”, de Sófocles, e “Hamlet”, de Shakespeare. A conexão entre mitologia e literatura, particularmente os aspectos edipianos, desempenha um papel significativo nos interesses de Freud. Em sua obra de 1908, *O poeta e o fantasiar*, Freud aprofunda as conexões entre literatura e psicanálise e explora os paralelos entre fantasia, jogo, sonhos e produção artística na compreensão da criatividade. Em 1910, Freud aplicou sua técnica psicanalítica à vida de Leonardo da Vinci em *Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci*, que ajudou a entender a obra literária, o processo criativo do escritor e as reações dos leitores.

Sigmund Freud (1908/2020a), em *O poeta e o fantasiar*, faz uma comparação entre o ato de brincar em crianças e o papel do poeta [*Dichter*]³. O início da atividade poética pode ser

³ Segundo a nota do tradutor da edição utilizada neste trabalho, a palavra *Dichter* apresenta uma noção mais ampla, então a palavra poeta abarca termos como novelista, contista etc.

observado em crianças de tenra idade. As crianças encontram prazer e engajamento em brincar, o que pode ser considerado sinônimo de se comportar como um poeta, pois reorganizam elementos de seu entorno imediato para moldar seu próprio mundo e obter prazer dele. É injusto supor que as crianças não levem seus jogos a sério, pois investem emocionalmente em seus jogos. Ao contrário da crença popular, brincar não é o oposto da seriedade, mas da realidade. Apesar do investimento emocional feito pelas crianças em seu mundo lúdico, elas o diferenciam enfaticamente da realidade. Eles têm prazer em mesclar seus objetos e relacionamentos imaginários com coisas tangíveis no mundo real. Essa fusão é o que diferencia as brincadeiras infantis da mera fantasia.

Freud (1908/2020a) sugere que, da mesma forma, um poeta cria um mundo de fantasia que é tratado com grande seriedade e investimento emocional. A linguagem reforça a conexão entre brincadeiras infantis e criação poética, já que a profissão de poeta envolve emprestar objetos concretos que sejam capazes de representação e indicados como um jogo. Este jogo pode assumir várias formas, como comédia, tragédia e os atores que dão vida aos personagens. A natureza irreal do mundo poético tem implicações significativas para a técnica artística, pois permite a criação de cenários que podem não ser agradáveis na realidade. Movimentos inerentemente desagradáveis podem ser transformados em uma fonte de prazer para o público do poeta. Os adultos não abandonam a brincadeira, mas trocam uma forma de brincar por outra, prestando-se a objetos reais em vez de brincar, resultando na criação de sonhos diurnos, ou seja, em vez de brincar agora fantasiam.

No mesmo ensaio é nos apresentado a fantasia como um elemento ativo que estrutura a temporalidade. Em vez de devaneios estáticos, as fantasias individuais são adaptáveis e mudam com as flutuações da vida, marcadas pelo tempo. A relação entre fantasia e tempo é significativa, com os três momentos temporais da imaginação - passado, presente e futuro - ligados pelo desejo. No entanto, não é necessariamente legítimo supor que o passado evocado na construção da fantasia corresponda diretamente à experiência do autor. A técnica do poeta ocorre por meio de alterações e ocultações, oferecendo prazer estético que libera as tensões de nossa psique e permite o nascimento de um prazer maior a partir de fontes psíquicas ricas e profundas. Dessa forma, o prazer estético contém o caráter de prazer preliminar [*Vorlust*], e o verdadeiro prazer das obras poéticas surge dessa libertação.

Até o presente momento, nossa investigação tem-se concentrado na relevância do texto freudiano *O poeta e o fantasiar* (1908/2020a) e nas trajetórias epistemológicas delineadas pelo

fundador da psicanálise. Diante dessa análise, emergem indagações inevitáveis: qual é, efetivamente, a interseção entre a literatura e a psicanálise? Qual é o papel central que buscamos explorar nesta tese e qual é nossa abordagem analítica em relação a esse tema? A partir deste ponto, propomos desenvolver e esclarecer os aspectos essenciais que orientam nossa linha de pensamento, assim como as lentes interpretativas pelas quais examinaremos nosso *corpus Berkeley em Bellagio*, de João Gilberto Noll (2003). Com essas reflexões em mente, continuamos a perseguir um aprofundamento teórico e uma clareza conceitual diante de tais inquietações.

A partir deste ponto, direcionamos nossa atenção às concepções de Shoshana Felman (2020) nesta seção específica, considerando que suas contribuições para a interseção entre literatura e psicanálise são de suma importância. A escolha desta autora como principal referencial teórico fundamenta-se em sua visão singular acerca da relação entre literatura e psicanálise, uma perspectiva que ressoa de maneira significativa com nosso próprio posicionamento e com a abordagem analítica adotada.

Shoshana Felman (2020) atua em domínios como a crítica literária psicanalítica, a escrita e a loucura, a teoria da performatividade, o feminismo, o testemunho do Holocausto, por exemplo. Seus textos costumam problematizar, ou avaliar os limites dos métodos críticos que estão em uso. Em suas obras, é comum que ocorra uma inversão, onde a terminologia crítica é subordinada e convertida em termos do objeto literário ou cultural que está sendo estudado, em vez de simplesmente atribuir um significado ao objeto; assim, na crítica de Felman, não existe uma hierarquia fixa da teoria fora do alcance do objeto literário. Por isso, seus métodos têm afinidade com a desconstrução e, frequentemente, ela é associada à Escola de Yale. A autora reflete que a literatura e a loucura tem algo em comum:

Se a literatura, de seu lugar específico, nos ensina sobre a loucura, a loucura pode, por sua vez, nos ensinar sobre a coisa literária? Parece-me que, se existe de fato alguma coisa como a coisa literária, ela não se dá, como se pôde, pensar, em virtude de uma “sublimação”, ou de uma função propriamente terapêutica da escrita, mas em virtude de uma irreduzível *resistência da coisa à interpretação*. A loucura, em última instância, será definida neste livro, como uma resistência em ato à interpretação. A loucura, em outros termos (como a coisa literária), não consiste nem em *sentido*, nem em *não sentido*; ela não é um significado último, igualmente em falta ou disseminado que se pudesse imaginar, nem mesmo um significante último que resiste à decifração exaustiva, e sim um tipo de *ritmo* imprevisível, incalculável, inarticulável, mas estritamente narrável, através da narrativa do deslizamento de uma leitura *entre* o mundo-pleno-de-sentido e o muito-vazio-de-sentido. Toda leitura é uma narrativa ritmada pela retórica de sua falta-a-dizer sobre sua relação com o texto e com a loucura do texto (Felman, 2020, pp. 295-296, grifos da autora).

É evidente que a autora confere uma ênfase significativa a dois conceitos-chave: a loucura e a "coisa literária". Este último conceito foi desenvolvido por Felman, a partir de uma confluência de saberes advindas da literatura, filosofia e psicanálise. Castello Branco (2020) observa a influência lacaniana na obra de Felman, particularmente evidente na nomeação de Lacan de "*das Ding*" de Freud como a "coisa freudiana". Além disso, a loucura é um tema central na escrita de Felman, representando um desafio significativo na cultura contemporânea, pois se cruza com várias disciplinas e subverte seus limites. Sociologia, filosofia, linguística, literatura, história, psicologia, psicanálise e psiquiatria estão todas sujeitas ao constante escrutínio e questionamento pela loucura.

Embora a loucura seja uma questão ainda em voga, alguns criticam sua sensacionalização e banalização. Essa ambiguidade entre o interno e o externo é indicativa da ambiguidade fundamental do mundo contemporâneo, com a loucura servindo como um denominador comum. Os discursos sobre a loucura não conseguem mais distinguir entre o interno e o externo, pois agora ela é um elemento penetrante do nosso mundo. Apesar disso, a loucura se tornou um tanto normalizada e familiar para nós.

Nesse ponto, achamos pertinente trazer Foucault ao debate. A visão do filósofo francês influenciou sobremaneira o pensamento de Felman. Em seu livro intitulado *História da loucura na era clássica*, Foucault (2019) visa investigar a estrutura da exclusão corporal, buscando especificamente compreender os mecanismos operacionais das tecnologias responsáveis por tal exclusão. Como tal, ele emprega a loucura como objeto de estudo, vendo-a como um exemplo paradigmático de exclusão. É importante notar, no entanto, que Foucault não está tentando fornecer um relato definitivo da loucura, nem está falando em nome dos loucos. Em vez disso, seu objetivo é explorar as tecnologias que facilitam a exclusão dos loucos, bem como a lógica subjacente que informa essa exclusão.

Ao longo de suas análises, Foucault (2019) não busca estabelecer uma verdade singular sobre a loucura, nem pretende falar pelos loucos. Embora ele não crie um novo conceito de loucura, ele enfatiza a importância de entender como a sociedade experimenta e reage à loucura e como diferentes sensibilidades podem impactar a exclusão social dos loucos. O foco principal está nas tecnologias que facilitam a exclusão dos loucos, e não no conhecimento ou na conceituação da própria loucura. Ele se preocupa com a lógica da exclusão e com as várias tecnologias que servem para remover os loucos da sociedade.

Nessa perspectiva foucaultiana, Felman (2020, p.46) investiga o conceito de um movimento que “ex-centraliza” e incorpora a loucura como condição cultural, o que pode resultar em um choque de códigos. O confronto que surge é uma interação dinâmica que desloca os dois domínios, descentralizando-os em relação um ao outro. A característica distintiva da loucura não é apenas a cegueira, mas a cegueira autônoma, que sempre contém uma ilusão de discernimento. No entanto, é difícil determinar onde a razão termina e a loucura começa, pois ambas estão entrelaçadas na busca pela razão. Como aponta Felman (2020), como a loucura necessariamente contém um ato de fé na razão, toda convicção racional é suspeita de insanidade. Loucura e razão estão conectadas, e a loucura é essencialmente um fenômeno do pensamento que denuncia o Outro. Consequentemente, a loucura só é viável em um mundo de pensamentos conflitantes. A questão da loucura é, em essência, a questão do pensamento,.

Assim, surge um questionamento pertinente: como se insere, neste contexto, a problemática da interpretação? Primeiramente, Shoshana Felman (2020), em nenhum momento dos seus ensaios, define a interpretação tanto do campo literário quanto da teoria psicanalítica. Porém, podemos afirmar que o sentido de interpretação dado por Freud⁴ e Lacan influenciaram seu ponto de vista. Destacamos o que Lacan (2003, p.18) diz em *Lituraterra*:

Já não será isso apontar suficientemente na letra aquilo que, a ter que insistir, só existe nela de pleno direito quando, por força da razão, isso se destaca? Dizê-la mediana, ou então extrema, é mostrar o bifidismo com que se compromete qualquer medida, mas, acaso não haverá no real nada que prescindia dessa mediação? A fronteira, com certeza, ao separar dois territórios [literatura e psicanálise], simboliza que eles são iguais para quem a transpõe, que há entre eles um denominador comum. Esse é o princípio do *Umwelt*, que produz um reflexo do *Innenwelt*.

O psicanalista francês empenha em uma análise da intersecção entre linguagem, realidade e os domínios interconectados da literatura e psicanálise. Inicialmente, ele parece posicionar a linguagem como o veículo através do qual a realidade obtém plena existência, somente quando ressaltada de forma perspicaz pela racionalidade. A discussão explora literatura e psicanálise como campos distintos, mas unidos por um denominador comum - possivelmente uma estrutura linguística ou semântica compartilhada. Esta conexão, lembra Castello Branco (2020, p.21), semelhante a um *mise-en-abîme*, revela que a relação entre

⁴ Para fins didáticos, destacamos a noção freudiana apontada no *Vocabulário da Psicanálise*, de Jean Laplanche (2022, p. 245). O autor diz o seguinte: “A) Destaque, pela investigação analítica, do sentido latente nas palavras e nos comportamentos de um sujeito. A interpretação traz à luz as modalidades do conflito defensivo e, em última análise, tem em vista o desejo que se formula em qualquer produção do inconsciente.

psicanálise e literatura é de implicação, não aplicação, pois mesmo “que um desses saberes - sempre em fracasso, sempre em abismo - poderá iluminar o outro.”

Pretendemos refletir o nosso *corpus*, colocar em questão os termos e instrumentos críticos pelos quais serão captados. As ferramentas teóricas, em outras palavras, não atuarão aqui como um novo significado a ser dado ao texto, mas como uma nova maneira de serem afetadas por ele. Assim, a terminologia crítica psicanalítica e literária se manifesta não como uma nova forma de discursar, mas como uma nova forma de silenciar diante da obra literária, conforme preconiza Felman (2020).

À luz do exposto, ao utilizar a psicanálise como uma ferramenta de leitura do texto, a chamada crítica psicanalítica até agora tratava o texto como o paciente e, muitas vezes, esse papel era transferido para o autor do texto -como demonstramos no início desta seção - interpretando-o a partir da teoria psicanalítica, baseando-se no que poderia ser vulgarmente chamado de "sintoma" do texto. Em contraste, a leitura sugerida por Shoshana Felman (2020) pressupõe uma psicanálise envolvida com a literatura, na qual o texto ocupa a posição de mestre, ou melhor, do “presumido saber”, enquanto ao leitor cabe a relação transferencial com o texto, uma relação que oscila entre o lugar de analista e o de analisado. Talvez por isso, por causa dessa oscilação, o conceito de "transferência" seja retomado por Shoshana, em sua radicalidade, como uma espécie de amor que, na visão de Lacan (1960-1961/1992a, p.133) em seu Seminário 8 sobre a transferência, consiste justamente em "dar o que não se tem."

Após uma breve, porém essencial, introdução, a obra *Berkeley em Bellagio* (2003) apresenta-se como um campo fértil para diversas modalidades de análise literária. A narrativa poderia ser examinada sob a ótica dos estudos de gênero, dos estudos *queer* ou mesmo sob a perspectiva dos estudos narratológicos clássicos, tais como a análise do tempo e espaço narrativo e a caracterização do narrador. No entanto, afastando-se dessas categorias de investigação do texto literário, a teoria psicanalítica emerge como uma ferramenta crítica que oferece outras possibilidades de interpretação, as quais não apenas coexistem harmoniosamente com outras correntes teóricas, mas também lançam luz sobre o romance sob uma nova perspectiva, enriquecendo, assim, a experiência literária.

Ao explorar as potencialidades que a teoria psicanalítica oferece, a leitura do texto literário conduziu-nos por diversos caminhos. No entanto, ao longo dessa jornada interpretativa, três problemáticas surgiram com uma perturbação particular: quem é Joao? Qual é a razão subjacente à sua aparente errância, que o leva a vagar sem destino fixo, atravessando fronteiras culturais e geográficas que vão do Brasil aos Estados Unidos, alcançando até a Itália? A resposta a tais questionamentos não se apresenta de forma linear ou imediata; entretanto, uma incursão reflexiva no domínio do conceito de gozo (*jouissance*), conforme articulado por Lacan e preliminarmente esboçado por Freud, sugere que esta noção psicanalítica poderia servir como uma ferramenta para a elucidação das indagações propostas.

É importante frisar que, nesta etapa do trabalho, não almejamos engajar-nos em uma discussão detalhada e aprofundada sobre a genealogia do conceito de gozo desde Freud até Lacan, tampouco adentrar nas complexidades das fórmulas da sexualização lacaniana ou na tentativa de quantificar o gozo. Tais discussões, embora pertinentes, configuram-se como investigações que poderiam constituir, por si só, o cerne de outra tese acadêmica. Dessa forma, optamos por centrar nossa análise subsequente em uma exploração mais abrangente do conceito de gozo para Lacan, com o intuito de estabelecer um alicerce teórico que nos permita, posteriormente, avançar na interpretação do texto literário em questão.

Essa abordagem metodológica visa não apenas aprofundar nosso entendimento sobre as motivações e as dinâmicas psíquicas do personagem João, mas também contribuir para a ampliação do diálogo entre a psicanálise e a crítica literária. Por meio dessa intersecção disciplinar, aspiramos a desvendar as camadas ocultas de significado presentes no texto, iluminando aspectos da condição humana que frequentemente se revelam através da literatura, sob a lente interpretativa da psicanálise. Assim, nossa investigação se insere no âmbito de um esforço maior para compreender os modos como as estruturas psíquicas influenciam e são refletidas na produção literária, reconhecendo a literatura não apenas como um objeto de fruição estética, mas também como um campo fértil para a exploração de questões psicanalíticas profundas.

1.2 Noções preliminares sobre o gozo na perspectiva lacaniana

Nos primeiros anos dos ensinamentos de Lacan, há um foco em reexaminar a obra de Freud por meio do conceito de que “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”. Lacan apoia seu

argumento referenciando obras-chave, como *A Interpretação dos Sonhos*, *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* e *Chistes e Sua Relação com o Inconsciente*. Uma abordagem semelhante ao prazer vista em Freud é adotada por Lacan. Nesta fase, o psicanalista francês explora ainda mais as implicações de suas ideias de 1953, conforme descrito em *Função e Campo da Palavra e da Linguagem*: cada aspecto do processo analítico tem significado, levando o indivíduo a descobrir um senso de totalidade ao alinhar seus desejos com o conceito de “palavra completa”. Essa conexão entre desejo e linguagem envolve temas de leis, presentes, trocas, reconhecimentos, acordos e parcerias, reflete Valas (2001).

O conceito de gozo, conforme o ensino lacaniano, está enraizado na elucidação do conceito de pulsão, particularmente em relação à noção de Freud de uma repetição que vai além do princípio do prazer. Uma compreensão abrangente do gozo implica reconhecer a existência de um padrão repetitivo enraizado na formação de um circuito pulsional que, apesar de não ter utilidade, se manifesta persistentemente. Esse processo de repetição não é ditado apenas por automatismos biológicos inatos; ao contrário, está entrelaçado com o reino da linguagem, pois, embora o gozo possa escapar das restrições linguísticas, ela pulsa através da repetição contínua da cadeia significante⁵.

Segundo Valas (2001), em *A Ética da Psicanálise*, Lacan deixa de usar o termo gozo, que é comumente encontrado no léxico atual, e também se abstém de descartar a compreensão de Freud como sinônimo de prazer intenso ou volúpia. Lacan enfatiza a importância do discurso

⁵ Jacques Lacan subverteu a noção de Ferdinand de Saussure sobre o signo linguístico devido a sua perspectiva única sobre a relação entre o significante e o significado, e como isso se relaciona com o inconsciente. Enquanto Saussure via o signo linguístico como uma entidade bidimensional composta pelo significante (a imagem acústica ou a forma material do signo) e pelo significado (o conceito ou a ideia associada ao significante), Lacan propôs uma abordagem diferente, especialmente em relação à primazia e à operação do significante. Lacan argumenta que o significante tem primazia sobre o significado, invertendo a relação proposta por Saussure, onde o significante e o significado são vistos como interdependentes. Para Lacan, é o significante que estrutura o significado e não o contrário. Essa primazia é evidente na forma como o inconsciente é estruturado como uma linguagem, onde os significantes determinam a posição e o funcionamento do sujeito. O psicanalista francês introduz a ideia de uma barra que separa o significante do significado, simbolizando a resistência à significação. Essa barra representa o recalque, que é fundamental para a teoria psicanalítica. Para Lacan, o significado é sempre mediado pelo significante, e é essa mediação que está sujeita ao processo de recalque. Enquanto Saussure concebe a relação entre significante e significado como linear e estática, Lacan propõe a noção de cadeia significante, onde os significantes estão interligados em uma rede dinâmica. Essa cadeia é regida por leis específicas que determinam a forma como os significantes se relacionam uns com os outros, produzindo efeitos de sentido que não são fixos nem imediatos. O autor enfatiza a instabilidade e o deslizamento do significado dentro da cadeia significante. Isso contrasta com a visão de Saussure de que o signo linguístico é relativamente estável. Para Lacan, o significado está sempre em movimento, e é essa mobilidade que é explorada no processo analítico para acessar o inconsciente. Na teoria lacaniana, é conectado o funcionamento do significante diretamente com a constituição do sujeito, uma ideia que está ausente na teoria saussuriana. O sujeito, para Lacan, é um efeito do significante, e é através da entrada na ordem simbólica (linguagem) que o sujeito é formado (Cf.: Bezerra Filho, Rodrigues., A. Significante Puro e Gozo n'a Causa Secreta de Machado de Assis. *Psicanálise & Barroco em Revista*, [S. l.], v. 11, n. 1, 2019. DOI: 10.9789/1679-9887.2013.v11i1.%p).

jurídico, que envolve inerentemente a distribuição, alocação e restituição do gozo. O termo usufruto serve como um lembrete de que o conceito de gozo se origina da associação etimológica e semântica derivada do par *frui* (fruir, gozar)/ *uti* (utilizar, usar), de Agostinho.

Dunker (2020) afirma que as instâncias iniciais deste termo surgiram entre os anos de 1466 e 1503, significando um prazer que é totalmente realizado dentro de um contexto teológico ou místico, denotando especificamente as alegrias da alma ou do espírito (*jouissance de l'âme ou de l'esprit*). Posteriormente, evoluiu para conotar prazer sensorial ou voluptuosidade. Com o advento da era romântica, adquiriu conotações associadas ao gozo da vida (*jouissances de la vie*) e só posteriormente passou a abranger a expressão gozo sexual (*plaisir sexuel*). No entanto, desde o início, o termo incorpora um tom de utilidade ou satisfação atribuído a um objeto ou local, por exemplo, o “prazer de um jardim” (*la jouissance d'un jardin*). Consequentemente, a conotação legal do termo surge em relação ao direito de uso, propriedade, alienação ou usufruto e até dividendos, afirma Dunker (2020). A terceira camada de semântica expande isso para abranger a noção de um indivíduo que possui um direito, permitindo assim que ele persista em seu exercício, se abstenha dele ou se prive de sua implementação. O possuidor do prazer pode abusar ou exagerar sua utilização. A sutileza inerente ao termo faz alusão ao conceito de poder ou autoridade. Tem-se o direito de afirmar se pode ou não exercê-lo. Se optar por exercê-lo, pode-se encontrar satisfação ou desgosto, mas o “direito de” não equivale à sua realização real, muito menos à maneira pela qual ele é executado. Nesse sentido, o gozo se manifesta como um estágio preliminar do prazer, funcionando tanto como um prenúncio do prazer quanto como um resíduo dele, indicativo de uma deficiência de prazer ou de uma superabundância de satisfação. Consequentemente, o gozo surge como uma antecipação narcísica ou como uma forma de restituição. Christian Dunker (2020, p.31) utiliza um exemplo simples, porém didático que ilustra bem isso: [...] como ter dinheiro no banco e ter a satisfação de "saber" que se pode usá-lo a qualquer momento, quando e como se queira, depois de usá-lo seremos sempre confrontados com a comparação do que teria acontecido se tivéssemos deixado ele lá.

Mesmo considerando que o inconsciente seja estruturado como linguagem, o conceito de gozo serve para indicar que nem todos os elementos estão ligados ao significante. Ou seja, inicialmente, o gozo se associa à representação do corpo conforme se manifesta nas alusões de Lacan ao prazer experimentado durante o estágio do espelho; posteriormente, assume uma conotação hegeliana, na qual o gozo se entrelaça com questões de apropriação e propriedade; a partir daí, na década de 1950, o gozo surge como um adendo contrário ao desejo; e, finalmente, alcança um status autônomo no seminário sobre *A Ética da Psicanálise*, com a introdução de o

conceito de coisa; essa noção é mais elaborada na obra “Kant Sade”, tornando-se assim o ponto central da abordagem lacaniana de uma infinidade (Leader, 2023).

Conforme Lacan diz no *Seminário 20*:

Gozar tem esta propriedade fundamental de ser em suma o corpo de um que goza de uma parte do corpo do Outro. Mas esta parte também goza — aquilo agrada ao Outro mais, ou menos, mas é fato que ele não pode ficar indiferente. Acontece mesmo que se produza algo que ultrapassa o que acabo de descrever, e que é marcado com toda ambigüidade significante, pois, gozar do corpo comporta um genitivo que tem essa nota sadiana à qual acrescente uma pincelada, ou, ao contrário, uma nota extática, subjetiva, que diz que em suma o Outro que goza (Lacan, 1972-73/1985b, p. 35-36).

Nesse sentido, o significante é a causa do gozo, sem ele não podemos falar sobre corpo. Dessa forma, a linguagem gera e restringe o corpo físico. Isso é demonstrado pelo fato de que os humanos, como falantes (*falasser*⁶), são a única espécie que afirma a propriedade sobre um corpo. Foucault (2013) em *O corpo utópico: as heterotopias* afirma que os antigos gregos, conforme descrito nas obras de Homero, não possuíam um termo para descrever a unidade do corpo físico. Paradoxalmente, na presença das muralhas de Tróia defendidas por Heitor e seus companheiros, o que existia não eram corpos completos, mas sim braços erguidos, peitos corajosos, pernas ágeis e capacetes reluzentes acima de suas cabeças. A língua grega apenas introduziu o conceito de corpo para se referir a um cadáver sem vida. Assim, é por meio da noção de cadáver e de seu reflexo que aprendemos (e os gregos ensinaram e continuaram ensinando às crianças) sobre a existência de nossa forma física, sua forma, contorno e dimensões espaciais. O espelho e o cadáver servem para estabelecer uma conexão inerentemente utópica com nosso corpo (Foucault, 2013). Dunker (2020) vai além e pensa em outros corpos como o corpo (in)comum, o corpo *unheimliche*, por exemplo. Pois nessas

⁶ A noção de sujeito na psicanálise é influenciada pelo pensamento cartesiano, que introduz a ideia do “Cogito” como fundamento do sujeito pensante. Lacan retoma essa ideia, mas a subverte, ao afirmar que o sujeito é sempre dividido e marcado pela falta, uma vez que está submetido à estrutura da linguagem. O sujeito é, assim, efeito do significante, representado para outro significante, e não coincide com a consciência ou com uma identidade estável. Com o avanço de seu ensino, Lacan introduz o conceito de gozo, que inicialmente é visto como oposto à ordem simbólica e relacionado ao corpo e à satisfação pulsional. O gozo é uma dimensão do ser que escapa à mediação simbólica e está ligado ao real, uma ordem que não se reduz ao simbólico ou ao imaginário. A noção de *falasser* surge como uma maneira de dar conta da relação entre o sujeito e o gozo, articulando a dimensão simbólica da linguagem com a experiência do corpo vivo. O *falasser* é o sujeito que fala e goza, e que está implicado em uma relação não toda com o Outro, marcada pela impossibilidade de uma satisfação plena. Em outras palavras, o *falasser* é uma concepção que busca integrar a dimensão simbólica do sujeito com sua experiência de gozo, reconhecendo a divisão e a falta que o caracterizam, bem como a impossibilidade de uma relação sexual plenamente harmoniosa. Isso implica uma abordagem que leva em conta tanto as questões simbólicas quanto às dimensões do gozo e do corpo na experiência do sujeito (cf. PACHECO; ROSA, 2023).

categorias onde a experiência do gozo perpassa, pressupõe um tempo sensível, mas não empírica, transubjetiva, mas não compartilhada. Uma experiência que não seria idêntica a si mesma, pois é determinada pelo saber e pela suposição que faz o uso dos prazeres entre os seres falantes se afetarem mutuamente em sua satisfação transativista.

Lacan (1972-1973/ 1985b) propõe uma concepção de corpo que se desvia significativamente da visão freudiana tradicional de um corpo orgânico e material. Em vez disso, ele introduz a ideia de um corpo "incorporal", situado na ordem do Outro, que é marcado pelo significante e desprovido de substância física. Esta noção é inspirada pela filosofia estoica, que distingue entre coisas corporais (somata) e incorpóreas (asōmata), como o vazio, o tempo, o espaço e o exprimível. O corpo lacaniano é um lugar de inscrição simbólica, onde o discurso da verdade se manifesta. Ou seja, esta redefinição implica que o corpo é marcado pelo significante e é um espaço de inscrição simbólica, afastando-se assim da concepção freudiana de um corpo orgânico. Tal abordagem oferece uma nova perspectiva para a compreensão da relação entre o sujeito e seu corpo, enfatizando a primazia do simbólico sobre o biológico.

Além disso, Lacan (1972-1973/ 1985b) associa o gozo à noção aristotélica de substância (*ousia*), deslocando-o do domínio da experiência subjetiva para o campo do Outro. O gozo, assim, torna-se uma "substância" que não é atribuível a um sujeito específico e que escapa à quantificação, desafiando as concepções tradicionais de prazer e satisfação. Essa visão do gozo como algo fundamental e absoluto, relacionado à dimensão do Outro. Dessa forma, a relação entre gozo e corpo é mediada pelo significante, onde o gozo inscreve-se no corpo "incorporal", situado na ordem do Outro. Essa relação destaca a natureza simbólica do gozo e do corpo, afastando-se de uma compreensão puramente biológica ou fisiológica. Além disso, Lacan (1972-1973/ 1985b) introduz o conceito de alienação para explicar a relação entre o sujeito, o corpo e o gozo, sugerindo que o gozo e o corpo são submetidos à lógica da subjetivação e tornam-se dependentes dela.

Por fim, a noção de "substância gozante" introduzida por Lacan (1972-1973/ 1985b), no *Seminário 20*, representa uma evolução em sua teoria, propondo que o corpo do gozo é uma nova substância, criada pelos significantes provenientes do Outro.

Em vez de ser uma mera fisicalidade, como apontado anteriormente, o corpo é apropriado de forma imaginativa por meio da linguagem, causando uma desconexão com o próprio ser. A linguagem desempenha um papel decisivo no funcionamento do corpo, como Freud enfatizou nos primórdios da psicanálise ao intervir com palavras, afirma Jerusalinsky

(2009). Em contrapartida, Lacan advertiu contra essa noção, afirmando que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, mas não dentro do reino da linguística, mas dentro do reino da “*linguisteria*” (Lacan, 1972-73/ 1985, p. 25). Ao criar esse neologismo, Lacan o coloca no cerne da psicanálise, não dentro da estrutura da linguagem em si, mas dentro da subversão que o sujeito inconsciente produz a partir e dentro da linguagem.

Desse modo, o gozo manifesta-se nos atos falhos, chistes, lapsos. Os erros, equívocos e piadas revelam sua sutileza ao eliminar ou alterar uma única letra, invertendo o significado e distorcendo a ordem da linguagem para gerar um aumento de gozo. Da mesma forma, o prazer encontrado na parcialidade dos circuitos pulsionais se apresenta de maneira semelhante a uma fala primordial (*alíngua*), a uma linguagem que infesta o corpo a partir da forma como a mãe introduz as marcações que o animarão, direcionando seu gozo de maneira articulada ao significante. A linguagem não está separada do corpo, nem o gozo do significante, apesar de sua heterogeneidade.

Um exemplo curioso que exemplifica isso é encontrado na exploração de chistes em relação ao inconsciente por Freud (1905/ 2017). Aqui, as piadas são analisadas como um fenômeno social, com Freud buscando entender por que elas se propagam. Os chistes oferecem uma sensação de satisfação que se manifesta por meio do riso e do subsequente relaxamento do corpo. No entanto, não é possível obter o mesmo nível de prazer contando uma piada para si mesmo, pois o momento inicial de graça e a surpresa e perplexidade que ela provoca não podem ser replicados em uma experiência solitária. Para recuperar um pouco do prazer inicialmente evocado, é necessário compartilhar a piada com outra pessoa. Como afirma Freud (1905/ 2017), ao fazer isso, somos capazes de recuperar um fragmento do potencial de diversão (*genuss-Möglichkeit*) que antes estava ausente devido à falta de novidades. Segundo, Dunker (2020), essa observação engloba vários elementos-chave destacados pela teoria lacaniana sobre o gozo. Torna-se evidente que o gozo a é realizada por meio da repetição, mas nessa repetição, apenas uma aparência limitada da experiência original é preservada, pois o objetivo da repetição é reconstruir o que foi perdido.

Essa correlação de gozo e a linguagem é o que emerge, como enfatiza Lacan, na dupla significação gerada pelo termo francês *jouissance* (gozo), que é foneticamente semelhante a *je ouïs sens* (*eu ouvi dizer*) em francês.

[...] é um jogo de palavras de Lacan, que rompe a ideia mítica de um animal monádico, gozando sozinho sem palavras, sem a dimensão radicalmente intersubjetiva da linguagem. Pelo fato de que ele fala, porque "o inconsciente é estruturado como uma

linguagem", como o demonstra Lacan, o gozo não pode ser concebido como satisfação de uma necessidade, trazida por um objeto que a preencheria. Apenas o termo "gozo" convém, e ele é interdito, não no sentido fácil, onde seria barrado por censores, ele é inter-dito, ou seja, é feito do próprio tecido da linguagem, onde o desejo encontra seu impacto e suas regras. Esse lugar da linguagem é chamado, por Lacan, de grande Outro, e toda a dificuldade do termo "gozo" vem de sua relação com esse grande Outro não-representável, lugar da cadeia significante (Chemama, 1993, p. 91).

Dessa maneira, o gozo se torna aparente nas formações do inconsciente e é frequentemente caracterizada como uma "satisfação inconsciente" que adere aos princípios do processo primário, que, por meio de condensações e deslocamentos, metáforas e metonímias, distorce o conteúdo dos sonhos e altera a estrutura da linguagem para acomodar o gozo (Jerusalinsky, 2009; Dunker, 2020). Assim, podemos discutir o gozo como uma sensação inconsciente, no duplo sentido de afetação, ou seja, como uma sensação corporal e como uma influência ou submissão do indivíduo, pois, ao contrário de uma brincadeira, em que o prazer é sancionado e compartilhado pelo interlocutor, "[...] o gozo é autorizado e partilhado pelo interlocutor, no ato falho, lapso ou sintoma, inicialmente o sujeito é assaltado por um estranhamento desconcertante, muitas vezes seguido de constrangimento" (Jerusalinsky, 2009, p. 140). Podemos, baseado no que foi refletido até o momento, inferir o seguinte: o gozo especificaria a hipoteca da outra parte (o Outro) em relação ao sujeito no qual, o gozo, dentro do curso de sua ação, determina se deve reconhecê-lo ou não como sujeito.

A despeito de termos apresentado a questão do gozo de maneira aparentemente mais "linear", é possível problematizar a relação entre corpo, gozo e linguagem, conforme propõe Lacan. O psicanalista francês rejeita os termos tradicionais que definem o corpo como uma ontologia fixa da natureza, em oposição às suas epistemologias, interpretações, leituras e leituras errôneas variáveis que são sempre influenciadas por fatores sociais, culturais e históricos. A linguagem, que é vista como universal como a natureza e contingente como a cultura, não é uma solução definitiva na teoria de Lacan. A teorização radical do Real⁷ desafia

⁷Segundo Lacan, o Real é uma das três ordens que estruturam a realidade psíquica, juntamente com o Simbólico e o Imaginário. Enquanto o Simbólico é o domínio da linguagem, das leis e da estrutura, e o Imaginário é o reino das imagens e das ilusões, o Real é aquilo que resiste à simbolização e permanece fora do alcance da linguagem e da representação. O Real é frequentemente associado ao trauma, ao inefável e ao impossível. É aquilo que não pode ser totalmente expresso ou compreendido dentro das estruturas simbólicas e imaginárias que moldam nossa experiência do mundo. O Real é, portanto, um domínio de experiência que escapa à mediação simbólica e se manifesta como um encontro com o impossível, provocando angústia e desafio para o sujeito. Na teoria lacaniana, o Real também está intimamente ligado à noção de gozo, O gozo é frequentemente localizado no Real, pois é uma experiência que escapa à regulação simbólica e se manifesta como um excesso perturbador e incontrolável. Em suma, o Real na teoria lacaniana é uma dimensão fundamental que desafia a capacidade do sujeito de representar e simbolizar a experiência. Ele é caracterizado pelo encontro com o impossível, o trauma e o gozo excessivo, e desempenha um papel crucial na dinâmica da psicanálise (cf. Chermama, 1993, p. 182 -184).

as suposições subjacentes a essa equação e mina as oposições binárias entre o empírico e a linguagem, a fenomenologia e a estrutura. O impasse teórico começa a se dissolver quando mudamos nossa perspectiva e reconhecemos que o conceito de corpo na psicanálise é principalmente político, e não ontológico ou linguístico. A noção de um corpo que é construído, composto e reconhecido implica em questões importantes na filosofia política. Essa questão tem sido central ao longo da história, desde a exclusão de certos órgãos da democracia grega até a marginalização de corpos pobres, negros e inseguros na política moderna. É crucial reconhecer o poder das metáforas políticas e seu papel na formação de fantasias coletivas. O conceito de corpo que surge por meio psicanalíticos é um corpo que sofre porque é inerentemente político.

Com a teoria lacaniana, a exploração do papel do corpo na formação do sujeito assume um significado mais pronunciado ao reconhecer as dimensões políticas da contemporaneidade, particularmente na correlação estabelecida pelo autor entre o gozo e o corpo. Como vimos, Lacan (1992) interpreta o gozo por meio do discurso, onde as conexões sociais são vistas como conexões verbais, o que implica que as interações linguísticas entre os indivíduos ditam várias abordagens sobre o corpo e o gozo. Consequentemente, os discursos que governam as interações sociais desempenham um papel fundamental na definição das relações intersubjetivas. Essa perspectiva ressalta a noção de que inconsciente tem implicações políticas (Miller, 2011), sugerindo que o sujeito luta constantemente com as influências exercidas pelo Outro e até que ponto ele pode afirmar sua autonomia.

Todavia, essa aparente simplicidade e conexão da tríade corpo, gozo e linguagem, Miller (2012) destaca a importância do conceito de gozo dentro da estrutura da teoria lacaniana ao sugerir que ele pode ser visto como uma doutrina que engloba seis ordens ou paradigmas distintos. Isso implica que, dentro dos ensinamentos de Lacan, não existe uma teoria unificada singular sobre o gozo. Em vez disso, à medida que suas especulações progridem, diferentes definições surgem para apoiar vários pontos de vista teóricos, vejamos esses paradigmas, como preconiza Miller (2012):

O **1º paradigma** do gozo em Lacan, denominado "a imaginarização do gozo", emerge do ponto de partida de seu ensino, que é a introdução do simbólico como uma dimensão distinta da experiência analítica e uma ordem própria de existência. Neste paradigma, o foco inicial está na função da fala como doadora de sentido, no campo da linguagem que a suporta, e nas operações da história, como o dinamismo retroativo das subjetivações e das respectivas

subjetivações dos fatos e dos acontecimentos. A concepção dominante nesse primeiro momento é a comunicação concebida como intersubjetiva e dialética. Lacan estabelece a importância da dissimetria na relação de sujeito a sujeito, introduzindo a instância do Outro maiúsculo e mesmo do Outro absoluto, que ocupa o lugar da fala, da linguagem, da estrutura e de todas as determinações do sujeito. Esse paradigma evidencia uma tensão entre dois polos: o da fala e o da linguagem. Por um lado, Lacan desenvolve a intersubjetividade, corrigindo-a, e por outro, enfatiza a autonomia do simbólico, destacando a lógica própria da cadeia significante. Neste contexto, o inconsciente aparece ora como linguagem, ora como fala. A separação entre o campo do eu (*moi*) e o campo do inconsciente, entendida na época como a estrita disjunção do significante e do gozo, é um dos efeitos desse ponto de partida. O gozo, como imaginário, não procede da linguagem, da fala e da comunicação, mas diz respeito ao eu (*moi*) como instância imaginária. Lacan interpreta o eu a partir do narcisismo e o narcisismo a partir do estádio do espelho, reencontrando a fórmula freudiana do eu como um reservatório da libido. No primeiro paradigma de Lacan, a libido tem um estatuto imaginário e o gozo como imaginário é distinto da satisfação simbólica. O gozo não é intersubjetivo, mas intraimaginário, descrito como permanente, estagnante e inerte. A transferência, por exemplo, é considerada como proveniente da dimensão imaginária e aparecendo no momento de estagnação da dialética. Esse paradigma acentua a disjunção entre o significante e o gozo, com o imaginário servindo de material ao simbólico e de obstáculo à elaboração simbólica. O gozo imaginário é imputado como obstáculo, barreira e emergência onde a elaboração simbólica falha ou fracassa. O primeiro paradigma do gozo em Lacan é marcado pela imaginarização do gozo, onde o gozo é concebido como imaginário e distinto da satisfação simbólica, e onde a relação entre o simbólico e o imaginário é caracterizada por uma disjunção, com o simbólico dominando e atuando sobre o imaginário;

O 2º **paradigma** denominado "a significantização do gozo", representa um movimento que se mistura e, progressivamente, se impõe sobre o primeiro paradigma, prevalecendo e dominando-o inteiramente. Neste paradigma, assistimos a uma reescritura conceitual dedicada a demonstrar que todos os termos categorizados como imaginários estão, de maneira definitiva, tão bem retomados no simbólico que, fundamentalmente, são termos simbólicos. Nesse segundo movimento do ensino de Lacan, a transferência, por exemplo, inicialmente relacionada ao gozo imaginário, é deslocada para o eixo simbólico. As pulsões, que começam a ser desarraigadas do gozo exclusivamente imaginário, são capazes de metonímia, substituição e combinação, e são escritas a partir do sujeito simbólico da demanda, um termo eminentemente

simbólico. A sigla (\$ ◇ D) é um momento capital da significantização do gozo, inscrevendo essa demanda do Outro na própria fórmula da pulsão, retranscrevendo-a em termos simbólicos. A fantasia, no primeiro paradigma ligada ao laço que articula a-a' em um transitivismo, é no segundo paradigma deslocada para o registro simbólico, mostrando que não existe fantasia que não seja cenário e assimilável a uma cadeia significante. Isso resulta na fórmula da fantasia (\$ ◇ a), onde a imagem em função significante é articulada ao sujeito simbólico. O conceito de regressão também é deslocado do registro imaginário para o simbólico, demonstrando ser de natureza simbólica, realizando-se pelo retorno dos significantes empregados nas demandas passadas. O grande momento desse paradigma é o falo, cujo estatuto de imagem é deslocado para privilegiar seu estatuto simbólico. Lacan impulsiona tão longe a significantização do gozo que a demonstra equivalente ao significado de uma cadeia significante inconsciente cujo vocabulário seria constituído pela pulsão. Isso culmina no conceito de desejo, que é o gozo mortificado, transposto para o significante. O desejo é o significado que corre sob o significante, e a satisfação do desejo está ligada aos significantes do desejo. Esse paradigma responde a um movimento inverso de reabsorção do gozo no simbólico, com o imaginário continuando a existir em sua dimensão própria. Os matemas lacanianos surgem nesse contexto, encaixando termos como o menos phi da imagem fálica simbolizada e cortada, o grande phi do significante do desejo e do gozo, e o matema da fantasia, no grafo de Lacan. O gozo está essencialmente repartido entre o desejo e a fantasia. De um lado, ele é desejo, significado da demanda inconsciente, e do outro, é a fantasia que comporta a vida, o corpo vivo, por meio da inserção do objeto “pequeno a” como imagem incluída em uma estrutura significante. O “pequeno a” conserva todas as suas pregnâncias imaginárias e concentra o ápice mesmo do libidinal ligado ao vivo. Em resumo, o segundo paradigma do gozo em Lacan é marcado pela significantização do gozo, onde o gozo é transposto para o simbólico e repartido entre o desejo e a fantasia, com o imaginário sendo reabsorvido no simbólico, mas ainda existindo em sua dimensão própria;

O 3º paradigma O terceiro paradigma do gozo em Lacan, denominado "o gozo impossível" ou "o gozo real", é introduzido no seminário *A Ética da Psicanálise* e representa uma reviravolta, uma correção, um acréscimo distinto em relação aos paradigmas anteriores. Esse paradigma é caracterizado pela atribuição do gozo ao real, marcando uma referência privilegiada na medida em que destaca o gozo como estando fora do que é simbolizado, da ordem do real. Neste paradigma, Lacan introduz o conceito de “*Das Ding*” (A Coisa)⁸, que

⁸ O conceito de "das Ding" é central na obra de Jacques Lacan, especialmente no contexto de sua leitura do "Projeto de uma Psicologia" (1895) de Freud. Lacan se apropria da noção de "das Ding" para explorar a relação entre o sujeito e o Real, bem como a constituição do aparelho psíquico. Neste contexto, "das Ding" é entendida como uma

emerge do texto de Freud como um termo estranho e *Unheimliche*, indicando que a satisfação verdadeira, pulsional, não se encontra nem no imaginário nem no simbólico, mas está fora dessas ordens, no Real. Isso significa que tanto a ordem simbólica quanto a relação imaginária são construídas contra o gozo Real para contê-lo. Uma mudança de posição ocorre nesse paradigma, implicando a substituição da defesa pelo recalque. A defesa é vista como uma orientação primeira do ser, existindo antes mesmo das condições do recalque. O Seminário visa a uma zona exterior à montagem simbólico-imaginária, uma barreira que o real opõe tanto ao imaginário quanto ao simbólico.

Lacan descreve duas outras barreiras contíguas a essa barreira real essencial: a barreira simbólica da lei, que diz "tu não deves" ou "tu não podes" (Miller, 2012, p.12), e a barreira imaginária, exemplificada pelo aparecimento do belo que impede alcançar a Coisa. Essas barreiras são condicionadas pela retração não-simbolizada da Coisa. O gozo, nesse paradigma, passa para o real, afirmando-se como fora do sistema e caracterizado por um traço absoluto. Lacan desenvolve um sistema de substituição de termos que podem ocupar o lugar do gozo real, como a lei moral de Kant, a mãe, a ciência e até objetos mais derrisórios. Não existe acesso ao gozo senão por um forçamento, ou seja, ele é estruturalmente inacessível a não ser por transgressão. Daí surge o elogio da transgressão heroica, com figuras como Antígona avançando até a zona de horror que o gozo comporta. Esse paradigma valoriza uma profunda disjunção entre o significante e o gozo, retomando algo do primeiro paradigma, onde o gozo era imaginário, mas agora o gozo é real. A oposição entre o prazer e o gozo é essencial, com o princípio do prazer aparecendo como uma barreira natural ao gozo, estabelecendo a oposição entre a homeostase do prazer e os excessos constitutivos do gozo. Logo, o terceiro paradigma

presença fundamental e enigmática que está no cerne da experiência subjetiva, funcionando como uma referência para o desejo, mas permanecendo fundamentalmente inacessível e inassimilável. A relação entre o sujeito e "das Ding" é mediada pelo Outro, que é a ordem simbólica na qual o sujeito está inserido. O Outro é responsável por estruturar a realidade e dar sentido às experiências do sujeito. No entanto, "das Ding" permanece fora do simbólico, funcionando como um ponto de referência em torno do qual as representações se organizam, mas que nunca pode ser plenamente representado ou simbolizado. A experiência de satisfação, conforme descrita por Freud no "Projeto", é fundamental para a constituição do aparelho psíquico. Essa experiência estabelece uma relação entre a percepção do objeto (a "pessoa prestativa" no caso da fome) e a imagem de movimento resultante da ação específica que leva à satisfação. Lacan interpreta essa relação em termos de "das Ding" e o Outro, sugerindo que a busca pela satisfação é sempre uma tentativa de reencontrar "das Ding" através do Outro. A lei, especialmente a lei da interdição do incesto, desempenha um papel crucial na relação entre o sujeito e "das Ding". A lei estabelece os limites dentro dos quais o desejo pode operar e, ao fazê-lo, mantém o sujeito à distância de "das Ding". A interdição do incesto, em particular, impede o acesso direto à "Coisa" (a mãe, neste contexto) e estrutura o campo do desejo e do gozo. Lacan enfatiza que a falta instaurada por "das Ding" é anterior e independente da castração simbólica e que a falta é uma condição fundamental para a estruturação do desejo. Em suma, "das Ding" em Lacan é um conceito que aborda a relação entre o sujeito, o Real, o Outro e a lei. Ele destaca a natureza fundamentalmente inacessível do objeto de desejo e a maneira como a ordem simbólica estrutura a experiência subjetiva em torno dessa falta central (cf. Lucero; Vorcaro 2024).

do gozo em Lacan situa o gozo do lado da Coisa, como o Outro do Outro, fora da simbolização, introduzindo uma distinção entre o gozo como desejo, articulado no simbólico, e o gozo como das Ding, real e inacessível, exceto pela transgressão;

O 4º **paradigma** do gozo em Lacan é denominado "o gozo normal" e está associado ao *Seminário 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Este paradigma apresenta uma antítese marcante em relação ao terceiro paradigma, exposto em *A Ética da Psicanálise*. Enquanto no terceiro paradigma o gozo é apresentado como maciço e colocado em um lugar inacessível, exigindo transgressão para ser alcançado, no quarto paradigma, o gozo é fragmentado em “objetos a” (lê-se objetos pequeno a) e não está situado em um abismo, mas em uma pequena cavidade. Lacan afirma que "o objeto a é simplesmente a presença de uma cavidade de um vazio". O acesso ao gozo não se dá pela transgressão heroica, mas pela pulsão repensada, que realiza um ir e vir. A "*Stimmung*", ou coloração afetiva, dos dois seminários é absolutamente oposta (Miller, 2012, p. 17). Em *A Ética da Psicanálise*, o gozo está conectado ao horror, e é necessário passar pelo sadismo para compreendê-lo. Já no *Seminário 11*, o modelo da relação com o gozo é a arte, a contemplação pacífica do objeto de arte, que acalma e reconforta as pessoas. Lacan desmente a clivagem entre o significante e o gozo neste quarto paradigma, forjando uma aliança estreita entre os dois. O Seminário 11 revisa as próprias bases de seu ensino, estabelecendo uma articulação íntima entre o simbólico e o gozo. Neste contexto, o gozo não aparece como um excesso, mas se insere no funcionamento do significante, sendo-lhe conexo. Lacan distingue duas operações: alienação e separação, sendo a separação uma resposta ao gozo resultante da alienação. Em suma, o quarto paradigma do gozo em Lacan, o gozo normal, representa uma reconfiguração da relação entre o simbólico e o gozo, onde o gozo é fragmentado e distribuído sob a figura do “objeto a”, e a relação com o gozo se dá através do funcionamento normal da pulsão, sem necessidade de transgressão;

O 5º **paradigma** discutido por Miller (2012) é o do gozo discursivo. O quinto paradigma do é denominado "o gozo discursivo" e está associado aos *Seminários 16 e 17*, bem como ao texto "*Radiofonia*". Neste paradigma, Lacan elabora a noção de discurso como uma unificação da alienação e da separação, introduzindo a ideia de que há uma relação primitiva e originária entre os significantes e o gozo. A fórmula "há uma relação primitiva do saber com o gozo" deve ser entendida como "há uma relação primitiva dos significantes com o gozo" (Miller, 2012, p. 23-24). Antes desse paradigma, a descrição da estrutura e articulação dos significantes era seguida pela questão de como o ser vivo, o organismo e a libido eram capturados pela estrutura. Com a noção de discurso, Lacan propõe que a relação significante/gozo é primitiva e originária,

valorizando a repetição como repetição de gozo. Os discursos de Lacan introduzem a ideia de que o significante representa um gozo para outro significante, fazendo com ele falte assim como o sujeito permanece ao lado como conjunto vazio. A partir do falo, Lacan tenta aplicar ao gozo o esquema do significante e do significado, distinguindo entre menos phi ϕ e grande phi Φ como dois estatutos significantes do gozo. Com isso, Lacan explora a metonímia do gozo, sugerindo que talvez não seja apenas o sujeito barrado que é veiculado pelo significante, mas também o gozo como objeto perdido. Esse paradigma se funda sobre uma equivalência entre o sujeito e o gozo, determinando que o ser prévio ao funcionamento do sistema significante é um ser de gozo, um corpo afetado de gozo. O ponto de inserção do aparelho significante é o gozo, e o significante é apresentado como aparelho de gozo. Assim, o que se veicula na cadeia significante é o gozo, rompendo com a autonomia da ordem simbólica. A relação primitiva entre significante e gozo envolve tanto a anulação e mortificação do gozo quanto a produção de um suplemento de gozo, o “objeto a” como mais-gozar. O acesso ao gozo se dá através da entropia do desperdício produzido pelo significante, e o saber é apresentado como um meio de gozo. Ou seja, o quinto paradigma do gozo em Lacan, o gozo discursivo, caracteriza-se pela estreita relação entre o significante e o gozo, onde o significante é tanto a causa quanto o efeito do gozo, e o saber é um meio de gozo que opera através da repetição significante e da produção de um suplemento de gozo;

6º paradigma, situado no Seminário "Mais Ainda" (*Encore*), conforme Miller (2012) representa uma inversão significativa em relação aos paradigmas anteriores, marcando uma mudança radical na teoria lacaniana do gozo e sua relação com o significante, o Outro e a linguagem. Neste paradigma, Lacan coloca em questão o próprio conceito de linguagem, considerando-a como um conceito derivado em relação à invenção de "lalíngua" – uma forma de fala anterior ao seu ordenamento gramatical e lexicográfico. Lalíngua é entendida como a fala desvinculada da estrutura da linguagem, aparecendo como derivada em relação a esse exercício primordial e separada da comunicação. Essa concepção leva à ideia de uma aliança originária entre o gozo e lalíngua, sob a forma do gozo do "blablablá", uma expressão que denota a fala como um exercício de gozo desligado da comunicação. Neste contexto, conceitos centrais na teoria lacaniana, como o grande Outro, o Nome-do-Pai e o símbolo fálico, passam a ser vistos como semblantes⁹, isto é, como elementos que funcionam como conectores entre

⁹ O conceito de "semblante" na psicanálise lacaniana é articulado para refletir sobre a posição do sujeito capturado pelo discurso. Para Lacan, o semblante está relacionado ao modo como o sujeito se apresenta e organiza sua subjetividade em relação ao Outro, sendo uma função primária da verdade do sujeito. O semblante não deve ser visto como mera aparência ou fingimento, mas como uma estrutura do discurso que sustenta a verdade do sujeito.

elementos fundamentalmente disjuntos. Esses termos, que antes eram considerados como estruturantes da experiência subjetiva, são agora reduzidos a uma função de grampo, de conexão entre o significante e o gozo, o homem e a mulher, entre outros. O sexto paradigma é fundamentado essencialmente sobre a não-relação, sobre a disjunção. Ele aborda a disjunção do significante e do significado, do gozo e do Outro, do homem e da mulher, sob a forma da proposição de que “A relação sexual não existe”. Esse é o Seminário das não-relações, onde todos os termos que, antes asseguravam a conjunção na teoria de Lacan, aparecem agora como elementos que operam uma conexão entre conjuntos disjuntos. Essa perspectiva traz à tona o conceito de não-relação, que merece ser colocado diante do conceito de estrutura. Anteriormente, a referência à estrutura fazia supor uma variedade de relações articuladas sob a forma de uma necessidade inquestionável. No entanto, o Seminário "Mais Ainda" explora outro tipo de relação que limita o império da estrutura: a não-relação, que abala tudo o que antes era admitido como dado na forma de uma articulação estrutural. Em suma, o sexto paradigma de Lacan nos permite localizar o laço no qual rotina e invenção operam, tematizando o conceito de não-relação sexual que Lacan operacionalizou a propósito da relação sexual, fazendo-nos repetir: “a relação sexual não existe”. Esse paradigma abre uma nova perspectiva na teoria lacaniana, onde a relação com o Outro aparece como problemática e derivada, e onde a estrutura dá lugar à pragmática e à invenção.

Devemos considerar o gozo discursivo como um conceito essencial, na nossa pesquisa, para a compreensão da relação entre o corpo e o Outro na teoria psicanalítica de Jacques Lacan. Neste contexto, retomamos a revisão feita por Lacan em *Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise* (Lacan, 1953/ 1998), onde ele dialoga com as ideias de Freud em *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/2020b), especialmente no que tange à pulsão de morte e à compulsão à repetição. Lacan destaca que o limite intrínseco à vida, definido por Freud como pulsão de morte, não é um retorno a um passado natural ou histórico, mas sim um limite interno à própria linguagem, que está sempre presente (Lacan, 1992). Este limite é conceituado por Lacan como o caminho para a morte, uma forma de nomear a pulsão de morte

Ele é um artifício que permite ao sujeito articular sua subjetivação e sua identidade de gênero, capturando signos culturais através de identificações inconscientes. Lacan também relaciona o semblante à questão da sexualidade, diferenciando o comportamento humano do animal. Para os humanos, a manutenção de posições como homem ou mulher é mediada culturalmente, ao contrário dos animais, que agem por natureza. Assim, o semblante é uma construção contínua e dinâmica que permite ao sujeito relacionar-se com o outro e com a cultura, simbolizando o que é sempre faltoso e inapreensível. O semblante é um recurso significativo no processo de subjetivação e na construção da identidade de gênero, articulando a verdade do sujeito dentro do discurso cultural e psicanalítico (Cf.: Stona 2018).

freudiana, que neste momento teórico é entendido como um limite interno à linguagem, atravessado por ela e representado pelo significante.

Lacan promove uma releitura da função do significante, considerando agora uma relação inicial entre saber e gozo. O sujeito é pensado como resultado da operação significante, e o limite da repetição é denominado gozo (Lacan, 1960 -1961/ 1992a). Miller propõe a nomeação de gozo discursivo à relação que Lacan demonstra entre o saber e o gozo, onde o saber (os significantes) e o gozo guardam uma relação de origem (Miller, 1998/1999). A definição lacaniana do significante implica uma exclusão do gozo, pois o significante representa um sujeito para outro significante, mas na formulação de Miller, o significante representa um gozo para outro significante, indicando que o gozo é essencial à cadeia simbólica (Miller, 2012).

A análise do gozo discursivo mostra que o gozo é reduzido à medida que é articulado ao funcionamento da cadeia significante, mas sua representação não pode esgotá-lo, deixando um resto que se manifesta na repetição (Lacan, 1960 -1961/ 1992a). A própria formulação dos discursos de Lacan, como permutações circulares, inclui o gozo representado pelo objeto a, indicando que o gozo está presente na circulação dos significantes (Miller, 2012). Lacan justifica a ocupação com a estrutura do significante, pois o inconsciente é o registro de um desejo, e a repetição exhibe não apenas o significante, mas sobretudo o gozo (Lacan, 1960 -1961/ 1992a).

O gozo é, por excelência, a essência da “existência” humana, definida pela relação complexa entre um sujeito e seu próprio corpo físico, na medida em que os humanos imbuem todas as suas necessidades mais básicas de alegria, uma característica não comumente vista no reino animal. O argumento de Lacan enfatiza a importância da linguagem na existência do gozo, sugerindo - o realmente como experiência que surge e captura nosso interesse somente quando articulada por meio da fala. Consequentemente, o gozo passa por uma transformação significativa, pois a vida e a morte adquirem seu significado dramático somente após o surgimento para seres capazes de falar. Isso levanta a questão da origem. A psicanálise postula que a verdadeira essência da origem só ganha significado por meio dos impactos observáveis das estruturas linguísticas (Valas, 2001).

A articulação do gozo na teoria lacaniana evidencia a conexão entre o significante, o saber e o gozo, preparando o terreno para uma análise mais das manifestações específicas do gozo na experiência subjetiva.

Dentro dessa perspectiva, podemos destacar alguns tipos de gozo¹⁰:

1) o **gozo fálico** surge como uma modalidade primordial, ligada à estrutura da linguagem e à posição do sujeito na ordem simbólica. A noção de gozo discursivo, que destaca a relação entre saber e gozo, serve como um ponto de transição para explorar como o sujeito se relaciona com diferentes formas de gozo, iniciando com o gozo fálico, que é inaugurado pela significação fálica no Édipo e se caracteriza como o gozo do ser falante. Esta modalidade de gozo permite a operação de articulações e substituições significantes, ressaltando a importância da linguagem e da função fálica na experiência do gozo. Jacques Lacan (1975-76/ 2007) faz uma distinção entre o gozo peniano e o gozo fálico, destacando que o gozo peniano advém do imaginário, relacionado ao gozo do corpo e à imagem especular, enquanto o gozo fálico situa-se na conjunção do simbólico com o real. O gozo peniano é associado à consistência do corpo, que é mental e não física, e está ligado ao sentido que se dá à unidade do corpo. O corpo é o suporte imaginário para o gozo, e é nesse contexto que se constitui o gozo peniano, como uma condensação do gozo imaginário narcísico em uma parte do corpo. Em contrapartida, o gozo fálico não é do corpo e sua existência encontra-se fora do corpo, sendo assim, sua relação com o corpo é de desarmonia. O gozo fálico é opaco, sem imagem, e impossível de negativizar, mas é o suporte da fala, de uma satisfação que se transporta para fora do corpo. O falo, como significante desse gozo, é sozinho e sem ligação com outro significante, marcando a solidão do sujeito como *falasser*.

O gozo fálico institui a fala não em sua função de comunicação, mas de produção de gozo, na conjugação do gozo do Um-sozinho e do gozo da fala. Ele confere um lugar ao que não se deixa absorver pelo sentido, interrompendo sua proliferação e produzindo uma ancoragem real referenciada no não sentido do gozo. Na experiência analítica, o gozo fálico contrabalança o sentido, e o falo é considerado o "único real" que verifica a inexistência da relação sexual;

2) O **gozo do Outro** é concebido como um gozo originário, um gozo mítico, tal como um paraíso perdido, que só pode ser considerado a partir do gozo fálico. Este gozo está correlacionado com o gozo do corpo, o gozo do vivo, ou o gozo do ser, como um gozo que retroativamente seria suposto como anterior ao fálico e, portanto, fora da linguagem, na medida em que aparece como limitado pelo gozo fálico. A noção de gozo do Outro remete à ideia de um gozo primordial, anterior à entrada do sujeito na ordem simbólica e à sua submissão à lei

¹⁰ Baseamos essa divisão a partir de Jerusalinsky (2009).

fálica. Esse gozo é associado ao gozo do corpo, entendido como uma experiência de satisfação que escapa às determinações do significante. No entanto, a entrada na linguagem e a submissão à lei fálica impõem limites a esse gozo, de modo que ele só pode ser concebido a partir do gozo fálico. Lacan propõe que o gozo fálico é insuficiente para abarcar toda a experiência do gozo, o que leva à necessidade de conceber outras formas de gozo que escapem às determinações fálicas. O gozo do Outro seria uma dessas formas, caracterizada por sua associação com o corpo e sua resistência à simbolização. Esse gozo é concebido como um resto, algo que sempre escapa à captura pelo significante e que se manifesta na repetição e na insistência do desejo. O gozo do Outro é concebido como um gozo que escapa à mediação do significante, um gozo que não pode ser plenamente simbolizado e que permanece como um excesso, um resto irreduzível (Lacan 1972-73/ 1985);

3) **O gozo feminino**, segundo Lacan (1972-73/ 1985) , é concebido como um "gozo Outro", situado fora da linguagem e "além" do falo. Esse gozo escapa do processo de significação e não é complementar ao gozo fálico, mas sim suplementar. No texto, Lacan destaca que o gozo feminino é uma experiência que escapa à ordem simbólica e à lei fálica, situando-se como um excesso ou um "mais-além" em relação ao gozo fálico. Esse gozo não é plenamente articulável na linguagem e não pode ser completamente capturado pelos significantes. O gozo feminino é associado ao "não-todo" ($\neg \forall x$), indicando que a mulher não é toda submetida à função fálica. Lacan (1972-73/ 1985) sugere que há um gozo específico da mulher que vai além do falo, um gozo que não é limitado ou definido pela presença ou ausência do falo. Esse gozo suplementar é uma forma de satisfação que não se encaixa nos parâmetros do gozo fálico e que, portanto, não pode ser plenamente simbolizado ou representado na linguagem. Esse entendimento desafia as concepções tradicionais de complementaridade entre os sexos;

4) o **mais-de gozar** (*plus-de-jouir*) é fundamental na teoria psicanalítica de Jacques Lacan, especialmente no contexto do objeto a e do gozo. Segundo Lacan (1969-1970/ 1992b), o mais-de-gozar é um excedente de gozo que escapa ao processo de significação, mesmo que seja produzido por esse processo. Ele não se refere simplesmente a um aumento quantitativo do prazer, mas a uma dimensão de gozo que transcende o prazer ligado à satisfação das necessidades. O mais-de-gozar está relacionado à dimensão de perda inerente ao gozo, pois o sujeito, ao buscar o gozo, sempre encontra um resto, um excedente que não pode ser totalmente assimilado ou satisfeito. O mais-de-gozar é ligado ao conceito de “objeto a”, que é o objeto

causa do desejo e que está no cerne da estrutura do fantasma¹¹. O “objeto a” é o que resta, o resíduo do processo de corte e separação implicado na entrada do sujeito na ordem simbólica. Esse objeto, por ser a causa do desejo, está também ligado ao mais-de-gozar, pois o desejo nunca é totalmente satisfeito e sempre deixa um resto, um excedente de gozo.

A partir das reflexões lacanianas, é possível compreender que o gozo não se limita à satisfação de uma necessidade, mas é um fenômeno que transcende a dimensão puramente biológica ou fisiológica. A noção de “substância gozante” associada à ideia de um corpo “incorporal” marcado pelo significante, oferece uma nova perspectiva para a análise das relações entre o sujeito, o corpo e o gozo. Além disso, a concepção de que o gozo é mediado pela linguagem e inscrito na ordem do Outro destaca a natureza simbólica do gozo e sua interdependência com o campo do simbólico.

A análise do conceito de gozo na perspectiva lacianiana para a consideração da diversidade de modos de gozo apresenta um desafio interpretativo. Embora Lacan tenha explorado extensivamente o gozo em seu trabalho, ele não procurou categorizá-lo de maneira

¹¹**Fantasia:** A fantasia, ou "*Phantasie*" em alemão, é definida por Freud como uma representação ou argumento imaginário que pode ser consciente (devaneio), pré-consciente ou inconsciente, envolvendo um ou vários personagens que colocam em cena um desejo, muitas vezes de forma disfarçada. Freud observa que as fantasias desempenham um papel crucial na estruturação dos desejos e comportamentos humanos, funcionando como matrizes dos desejos atuais, tanto conscientes quanto inconscientes. Freud distingue fantasias conscientes, pré-conscientes e inconscientes. As fantasias inconscientes, particularmente, são de grande importância clínica, pois muitas vezes só se tornam acessíveis ao sujeito durante o tratamento psicanalítico. Algumas dessas fantasias inconscientes permanecem sob o domínio do recalque originário e não podem ser reconstruídas pela interpretação psicanalítica. Além disso, Freud identifica certos fantasmas originários, relacionados à origem do sujeito, como a concepção (fantasmas da cena primitiva), a origem da sexualidade (fantasmas de sedução) e a origem da diferença dos sexos (fantasmas de castração). Estes fantasmas são cruciais na formação do desejo inconsciente e não têm relação imediata com os eventos concretos vividos pela criança, sendo em vez disso manifestações de desejos inconscientes arcaicos.

Fantasma: O conceito de fantasma, ou "*fantasme*" em francês, é abordado por Freud e posteriormente expandido por Lacan. Freud inicialmente utiliza o termo "fantasma" para designar uma série de produções imaginárias mais ou menos conscientes. No entanto, um momento determinante na elaboração freudiana do fantasma foi a descoberta do caráter imaginário dos traumas relatados por suas pacientes, o que levou Freud a concluir que as recordações apresentadas tinham uma realidade psíquica e não necessariamente histórica. Esta compreensão levou Freud a ver no fantasma o efeito de um desejo inconsciente arcaico, buscando a repetição de experiências de prazer ou desprazer. Lacan, por sua vez, enfatiza a natureza de linguagem do fantasma, destacando que seus personagens são mais valiosos pelos elementos isolados (palavras, fonemas, objetos associados, partes do corpo, etc.) do que por sua totalidade. Ele propõe a fórmula $\$ \diamond a$ (S barrado punção de a), que designa a relação do sujeito dividido pelo inconsciente com o “objeto a”, causa inconsciente de seu desejo. Lacan também explora a função do fantasma como obturador do real, indicando que ele recobre aquilo que é insuportável para o sujeito, o que ele não pode encontrar diretamente e que se choca constantemente. O fantasma protege o sujeito não só contra o horror do real, mas também dos efeitos da divisão resultante da castração simbólica, evidenciando a dependência do sujeito em relação aos significantes. Finalmente, Lacan diferencia entre os fantasmas dos histéricos, obsessivos e perversos, cada um com características específicas em relação ao objeto do fantasma e à divisão do sujeito. Na perspectiva lacianiana, o tratamento psicanalítico visa fazer girar o fantasma inconsciente arcaico, revelando a influência do desejo do Outro e a dependência do significante na constituição do fantasma (Cf. Chemama, 1995, pp. 70 - 73).

rígida ou definitiva. Sua abordagem caracteriza-se por uma contínua evolução e adaptação às questões clínicas, refletindo as modalidades de gozo na experiência psicanalítica. Ao tentar didatizar as noções preliminares de gozo, é importante reconhecer que essa simplificação é uma ferramenta pedagógica que visa facilitar a compreensão. Neste contexto, a categorização dos modos de gozo serve como uma estratégia para organizar e elucidar as diferentes dimensões do gozo exploradas por Lacan, sem pretender ser uma representação exaustiva ou definitiva de sua teoria.

1.3 Brasil em *Berkeley em Bellagio*: sofrimento e gozo de existir, ou quem é você João?

Examinemos inicialmente o título do nosso *corpus*: *Berkeley em Bellagio*. Conforme explicitam Pereira e Farias (2016), o título da obra *Berkeley em Bellagio* significa a representação ideológica da relação explorada por João em seu interior e exterior.. O uso da preposição “em” é crucial nesse contexto, pois significa uma remodelação desses locais, implicando que um esteja englobado no outro e vice-versa. Essa observação torna-se relevante devido à omissão de um dos cenários, o Brasil, no título. No entanto, o fio condutor entre esses lugares é o narrador, que personifica traços do cenário brasileiro. Consequentemente, o Brasil é personificado em Berkeley e Bellagio por meio dos encontros do narrador, mesmo que esses locais permaneçam desconhecidos para ele. O título apresenta dois “outros” distintos que são estranhos ao narrador, destacando como o conceito do Outro é construído em relação ao eu. A convergência dessas duas cidades é possível através da interação da personalidade de João.

O romance *Berkeley em Bellagio*, de João Gilberto Noll (2003) apresenta um mundo em desordem. João¹², o narrador-personagem, mostra o que pensa e, principalmente, o que sente no exterior, nas cidades de Berkeley, nos Estados Unidos, e na cidade de Bellagio, localizada na Itália, ocupando um lugar de hóspede numa fundação estadunidense. Nesses lugares que João estabelece temporariamente, há espaços para reflexão sobre a língua, sobre si próprio, incertezas sobre o futuro e amores em suspensão. A solidão configura-se como um fio condutor de todo o enredo. Por esse motivo, temos um narrador-personagem que dá mais pistas do que fatos sobre eventos de sua vida. As elipses, que ocorrem no romance, não permitem, claramente, o estabelecimento de uma cronologia.

¹² No romance, o nome João é grafado sem o til quando ele está no exterior, uma vez que é assim que os estrangeiros o pronunciam.

Apesar dessa aparente falta de cronologia, é possível destacar o enredo principal do nosso *corpus* em uma ordem cronológica, a fim de fornecer uma linha temporal cronológica ao texto; o protagonista e narrador, João, é um escritor brasileiro que está se aproximando da sexta década de vida. Ele atua como docente visitante na Universidade de Berkeley, na Califórnia, e recebe um convite de uma fundação norte-americana para compor um romance durante um determinado período em uma residência de autores em Bellagio, Itália. Embora pareça simples à primeira vista, a narrativa esconde uma trama em que João, alternando entre narrar sua história em primeira e terceira pessoa, revela uma subjetividade em constante flutuação. Esse personagem é desterritorializado em termos sexuais, geográficos e temporais, sendo evidente sua desterritorialização temporal ao retornar a Porto Alegre após passar um período na Califórnia e em Bellagio.

Ele não falava inglês. Quando deu seu primeiro passeio pelo *campus* de Berkeley, viu não estar motivado. *Saberia* voltar atrás? Não se *arrependeria* ao ter de mendigar de novo em seu país de origem? *Fingir que não pedia pedindo* refeições, ou a casa de veraneio de um amigo em pleno inverno para escrever um novo livro - ah, quando os pinguins chegam à costa daquele extremo sul do Brasil, o vento passa destelhando e uma voz noturna chama, chama pelo desaparecido infante... Ele não falava inglês e se perguntava se algum dia arranjaria disposição para aprender mais uma língua além do seu português viciado, com cujas palavras já não conseguia dizer metade do que alcançava até tempos atrás, antes de ficar assim meio esquecido depois da queda à porta do banheiro, sem o tempo de gritar por Léo, o homem que costumava chamar de namorado mas que lhe era bem mais, um parceiro de cuja ardência ainda lhe vinham certos laivos: um fluido indeciso, de repente inundando-o todo, sumindo de repente, sempre escorregando de sua própria mão que pretendia por vezes segui-lo, tocá-lo, fechá-lo entre os dedos - prendê-lo na boca... E ele então o sorvia novamente, recomeçava o jogo, agora num bosque quase impermeável àquela tarde com mais azul do que um ensimesmado podia suportar... Esse homem caminhava pelo *campus* da Universidade, sim, em Berkeley, naquela Califórnia gelada muito embora ensolarada - e, por um segundo, como quem acorda, *lhe acendeu a dívida se estava ali chegando do Brasil, ou, ao contrário, se já estava voltando ao Sul do planeta, para aquela falta de trabalho ou de aceno de qualquer coisa que lhe restituísse a prática do convívio em volta de uma refeição, sob um endereço seguro* - "ah, esse país, esse país, pois é, deixa pra lá, deixa pra lá que agora vou mijar", ruminou na sua entoação secreta, aquela sim que nunca soubera levar aos lábios por timidez ou covardia... Em vez de mijar, desapertou o cinto, assim, sem nenhuma necessidade que não fosse a de deixar alguma coisa andar. E se lhe viesse uma risada que pudesse por si só responder a tudo o que ele não sabia perguntar (e que parecia prendê-lo no mesmo lugar) (NOLL, 2003, pp. 9 - 10, grifos nossos).

Eis aí a descrição inicial do narrador-protagonista João. João, um escritor natural de Porto Alegre, Rio Grande do Sul, sentia-se deslocado e desenraizado, principalmente por não ter domínio do inglês. Em sua ida ao campus de Berkeley, ele percebeu uma falta de motivação, agravada pela experiência de estar em um novo país, sem falar inglês, como professor de cultura brasileira na Universidade de Berkeley, na Califórnia, EUA, despertando uma sensação constante de não pertencimento e dificuldade de comunicação.

Este é o ponto de partida de *Berkeley em Bellagio*, uma narrativa sobre este indivíduo que, com o apoio de um programa da universidade, deixa seu país natal e posteriormente se muda para Bellagio, uma pequena cidade no norte da Itália. Lá, uma fundação americana oferece-lhe acomodação e assistência financeira para escrever um novo livro. A maior parte da história se desenrola neste local, culminando com o retorno do personagem à sua cidade natal, Porto Alegre. As (in)experiências e impressões de João ao longo desta jornada formam a base ficcional do primeiro romance de João Gilberto Noll no século XXI. Além da explicitação do próprio narrador protagonista em se revelar um estrangeiro por onde ele anda, ocorre uma estratégia linguística utilizada neste romance, que difere da maioria dos romances nollianos, pois a oscilação do foco narrativo em *Berkeley em Bellagio* é uma característica marcante que contribui para a complexidade da obra. Inicialmente, o romance apresenta um foco narrativo em terceira pessoa, que, conforme Bruno da Costa e Silva (2011) sugere, "gera um estranhamento inicial" (p. 40). No entanto, à medida que a narrativa avança, observa-se uma mudança para a primeira pessoa, que é mais característica do estilo de João Gilberto Noll. Esta mudança, segundo Silva (2011), "torna inevitável a pergunta: *por que ocorre essa oscilação de pontos de vista?*" (p. 46, grifo nosso).

A resposta a essa pergunta, segundo Costa e Silva (2011), reside na intenção do autor de criar uma distância entre o narrador e o protagonista, evitando que a obra seja interpretada como autobiográfica. Como Silva (2011) observa, o uso inicial da terceira pessoa "sugeriria, principalmente, uma posição de distanciamento" (p. 46), que é reforçada quando o narrador se refere a si mesmo como "ele" ou "o escritor gaúcho". Esta oscilação do foco narrativo funciona como uma estratégia narrativa para explorar a condição de estrangeiro do protagonista.

Na presente análise, abordamos uma perspectiva narrativa que, embora enraizada na tradição clássica, conforme Costa e Silva (2011), revela desvios significativos que espelham modalidades contemporâneas de gozo. O nosso objeto de análise apresenta um narrador-personagem imerso em uma profunda hostilidade em relação à existência e ao outro, um sujeito marcado pela angústia, pelo sofrimento e dor. Ele utiliza uma linguagem que oscila entre a proximidade e o distanciamento de si mesmo, caracterizada por um uso idiossincrático do português. A expressão "João nunca 'saberá lavar seus lábios por timidez ou covardia'" (Noll, 2003, p. 10) ilustra essa tensão. De fato, João é constantemente assolado por sentimentos ambivalentes em relação ao Brasil, refletindo uma luta interna que transborda para sua percepção do mundo externo. Esta ambivalência é um traço distintivo da sua personalidade, permeando suas interações e seu modo de ver o mundo

Mas, não, agora se coçava todo, na certa esconjurando uma espécie de dívida que nunca quis largá-lo - porra, ele dizia, porra, mas porra para o quê ou quem? Falava com o Brasil ou com aquela porção sombria da natureza a lhe servir então como uma espécie de refúgio contra a língua inglesa? (Noll, 2003, p.10).

O protagonista é retratado como uma figura enigmática, cuja identidade e memória estão fragmentadas. Ele se encontra deslocado, não apenas geograficamente, mas também culturalmente e existencialmente. João é incapaz de recordar aspectos fundamentais de sua própria existência, como lugares, nomes e sua língua materna, o que o torna um estrangeiro em qualquer contexto em que se encontre. Essa perda de referências o impede de estabelecer conexões significativas com o mundo ao seu redor, deixando-o em um estado de isolamento e alienação. O narrador ao se descrever evoca uma sensação de vazio e desorientação que permeia toda a narrativa. Os espaços por onde João transita são apresentados como destituídos de significado e propósito, não oferecendo nenhuma oportunidade para o enriquecimento ou a libertação do protagonista. Segundo Klinger (2006, p. 52), esses locais são caracterizados pela "ausência de progressão e tempo", o que reforça a ideia de estagnação e imobilidade que marca a trajetória do personagem.

A condição de João é resumida de forma contundente quando ele é descrito como "alguém que nada faz, que nada tem, nem ao seu próprio corpo" (Noll, 2002, p. 53). Essa afirmação evidencia a profunda desconexão de João com a realidade, incluindo a alienação de seu próprio ser físico. A incapacidade de agir, possuir ou mesmo pertencer ao próprio corpo reflete uma crise de identidade que vai além da mera amnésia, alcançando uma desintegração existencial.

Uma questão essencial que surge no início da análise concerne à perspectiva de João em relação ao Brasil. Importa investigar a relação entre esses dois temas e o gozo na construção do narrador-personagem. Tal indagação é crucial para desvendar as sutilezas da narrativa e a forma como são representadas e vividas pelo protagonista. A relação entre suas origens e a sua relação com o exterior se torna um elemento chave para desvendar os aspectos existenciais do narrador-personagem, proporcionando uma visão mais ampla sobre as temáticas abordadas na obra e suas implicações no contexto literário e psicanalítico. Podemos levantar a hipótese de que o processo de (re)constituição de João, nos diversos espaços geográficos, está ligado à dinâmica entre o sofrimento e gozo.

Ao longo dos séculos que antecederam a época de Freud, os indivíduos atribuíram várias

razões para seu sofrimento moral. Acreditava-se que sentimentos como arrependimento, remorso, abandono de entes queridos, ausência de bens materiais, qualidades físicas ou intelectuais e outras formas de discórdia obstruíram o bem-estar e a felicidade humanos. Em contraste com os animais ou plantas, que são perfeitamente integrados ao ambiente, os humanos carecem de um mundo predefinido e existem nele sem o conhecimento inerente para sobreviver como indivíduos ou como espécie, como Freud descreveu em termos de desamparo humano (Barros, 2007).

No texto *O Mal-Estar na Cultura*, de Sigmund Freud (1930/ 2020c), a noção de desamparo surge como um elemento central para compreender a condição humana e sua relação com a cultura. Freud explora a ideia de que o sentimento de desamparo é uma experiência fundamental na vida do indivíduo, que começa na infância e se estende ao longo da vida. O autor argumenta que o desamparo infantil é um estado de vulnerabilidade e dependência, no qual a criança é incapaz de satisfazer suas próprias necessidades e depende dos cuidados e proteção dos pais. Esse sentimento de desamparo é uma fonte de ansiedade e medo, levando o indivíduo a buscar formas de proteção e segurança. À medida que o indivíduo cresce, ele continua a experimentar formas de desamparo diante das forças da natureza, da sociedade e da própria mortalidade. A cultura, segundo Freud, surge como uma resposta coletiva ao desamparo, fornecendo meios de proteção, ordem e sentido. As instituições culturais, como a religião, a arte e a ciência, oferecem alívio e consolo para os sentimentos de desamparo e vulnerabilidade.

No entanto, Freud também destaca o custo dessa proteção cultural. As normas e valores culturais impõem restrições aos desejos e impulsos individuais, gerando conflitos internos e sofrimento psíquico. Assim, o mal-estar na cultura decorre da tensão entre o desejo de liberdade individual e as exigências da vida em sociedade. O mal-estar na civilização pode ser lido por nós como um verdadeiro tratado sobre a impossibilidade do ser humano de ser feliz”.

Seguindo o exemplo de Freud, Lacan o superou em certos aspectos, especificamente aqueles relacionados à exploração do ser e da existência através das lentes do prazer e da dor, que são de particular interesse para a contemporaneidade. O exame de Freud sobre o assunto inconsciente não foi exaustivo, mas ele forneceu inúmeras dicas ao longo de sua obra que abriram o caminho para uma investigação mais aprofundada, um caminho que Lacan iniciou voluntariamente.

A metapsicologia da dor em Freud, aborda a dor como uma experiência que transcende o simples fenômeno sensorial, incorporando dimensões socioculturais e psíquicas. Freud considera a dor como um testemunho da presença da pulsão no corpo, estando intimamente ligada às experiências de desprazer e, por extensão, ao princípio do prazer-desprazer. O desprazer, segundo Freud (1920/ 2010b) estaria associado a uma elevação na tensão no aparelho psíquico, enquanto o prazer está ligado a uma diminuição na tensão. Todas as operações cognitivas são voltadas para diminuir o desprazer e promover o prazer, seguindo o que Freud chamou de “princípio do prazer”. No entanto, as pessoas percebem rapidamente que perseguir seus prazeres nem sempre é a melhor escolha, pois tais ações podem levar a consequências negativas. Consequentemente, os indivíduos começam a adiar certos prazeres em favor de outros que são considerados mais seguros. Para isso, são empregados processos racionais que envolvem a avaliação e o julgamento imparcial das causas e resultados em uma situação específica. Essa deliberação, que contraria o domínio do princípio do prazer, foi rotulada por Freud como o “princípio da realidade” (Freud, 1920/ 2010b). O princípio do prazer está associado ao processo primário, que é responsável pela liberação da excitação, enquanto o princípio da realidade está conectado ao processo secundário, permitindo a inibição dessa liberação.

Freud (1920/ 2010b) identifica as causas precipitadoras da dor como sendo, por um lado, o aumento da quantidade de excitação sensível e, por outro, uma interrupção da continuidade, mesmo quando a quantidade de excitação é mínima. A dor está associada a um investimento mais intenso que rompe as barreiras de contato protegendo o sujeito dos estímulos excessivos.

Em sua segunda tópica, Freud mantém o modelo econômico da dor, mas aborda-a sob a perspectiva qualitativa do prazer-desprazer, relacionando a dor diretamente às experiências de desprazer. A dor física mais intensa pode deixar de existir quando há um desvio psíquico ocasionado por algum outro interesse, mostrando que a existência da dor depende de diferentes fatores psíquicos. A dor, para Freud, tem uma qualidade especial determinada pela imagem mnêmica associada a ela, sendo uma experiência universal, mas cada dor é única. Ela está na base das experiências de repulsa, enquanto o desejo está nas de atração. No entanto, há formas de funcionamento nas quais a dor, em vez de repulsiva, torna-se atrativa, como nos casos de masoquismo. Freud distingue três tipos de masoquismo: erógeno, feminino e moral (sentimento de culpa), todos subordinados ao princípio do prazer. O masoquismo primário, no entanto, é regido pela ação direta da pulsão de morte, provocando destruição (Queiroz, 2012).

A dor é vista como imperativa, sendo subjugada apenas pela interferência de uma suspensão tóxica, uma digressão psíquica ou pela entrada na ordem da linguagem. Freud exemplifica isso no jogo do *fort-da* de seu neto, onde a dor provocada pela ausência da mãe é dominada pela linguagem, permitindo ao sujeito controlar a situação de angústia (Queiroz, 2012).

Lacan (1959-1960/ 1988) fundamenta o conceito de gozo com base na referência ao *Das Ding* (A Coisa) de Freud, situando-o em um contexto anterior a qualquer significante. Segundo Lacan, o gozo está localizado na coisa, enquanto o desejo está relacionado ao Outro. O gozo não é mediado pelo Outro, nem pela linguagem, e situa-se além da dor, justamente devido à separação entre o sujeito que goza e o Outro. Em termos quantitativos, tanto a dor quanto o gozo estão relacionados à superação do limite de tolerância à excitação; porém, qualitativamente, a dor é indicativa do desprazer quando esse limite é ultrapassado e direcionado ao Outro, enquanto o gozo está associado à ausência de limites entre o sujeito e o Outro, seja pela fusão entre eles ou pela exclusão do Outro. O gozo, não regido pelo princípio do prazer, é encontrado nas experiências mais primitivas, como a repetição do ato de sugar o seio materno na sucção infantil, por exemplo.

Além disso, a marca do Outro no corpo do sujeito é um aspecto crucial na constituição do sujeito. Severo e Andrade (2010) argumentam que o Outro, ao marcar o corpo, cria faltas que transformam o corpo em um corpo erógeno e simbólico. Essas marcas são produto do desejo do Outro e geram uma queda desse corpo "coisa" ou "carne" puro real. Ao cair, o corpo reencontra-se sujeito ao Outro, tornando-se um sujeito marcado pela falta.

Conforme Nasio (2009, p. 9), "se sinto uma dor, é sempre em referência ao outro". Esta afirmação sugere que a experiência da dor não é um fenômeno isolado, mas está ligada à relação com o outro, implicando que o sofrimento individual é mediado pelo contexto interpessoal e pela percepção do outro. A tese principal defendida em *Meu corpo e suas imagens* é a concepção da imagem do corpo como a própria substância do nosso eu. O autor argumenta que não somos nosso corpo em carne e osso, mas sim o que sentimos e vemos de nosso corpo. Ele enfatiza que o Eu é formado a partir de duas imagens corporais indissociáveis: a imagem mental de nossas sensações corporais e a imagem especular da aparência do nosso corpo. Nasio (2009) propõe que sentir e ver o próprio corpo vivo proporciona a sensação inegável de ser eu mesmo.

Ao abordar a relação entre a imagem do corpo e a fantasia, Nasio (2009) argumenta que

as imagens mentais que forjamos de nosso corpo são subjetivas e deformadas, influenciadas por nossos sentimentos de amor e ódio por nós mesmos. Ele sugere que a imagem do corpo é a substância deformante do nosso eu, sempre resultante da interpretação pessoal e afetiva do que sentimos e do que vemos de nosso corpo. O autor discute ainda a natureza do corpo fantasiado, diferenciando o corpo real (o corpo que sentimos), o corpo imaginário (o corpo que vemos) e o corpo simbólico (o corpo que nomeamos). Ele enfatiza que o corpo real é o substrato de nossa identidade, enquanto o corpo imaginário e o corpo simbólico desempenham papéis cruciais na forma como nos percebemos e nos relacionamos com o mundo.

Queiroz (2012, p. 59) reflete que quando um indivíduo fica paralisado por uma doença (uma ocorrência corporal), por exemplo, seu corpo se transforma em uma fonte “ilimitada de gozo”. Nesses casos, há um bloqueio da libido em um órgão ou área específica do corpo devido a uma exclusão local, conforme observado em ocorrências psicossomáticas. Nota-se que essas ocorrências carecem da mesma coerência simbólica dos sintomas no campo da análise. Esses sintomas são formados inconscientemente com uma estrutura linguística que opera por meio de substituição, deslocamento e alteração. Em situações em que há ausência de um significante, em que a linguagem não governa mais o corpo, a conexão entre prazer e corpo se torna imediata. Lacan, segundo a autora, argumenta que o prazer reside dentro do corpo e além da linguagem. Essencialmente, quando as ocorrências sensoriais não são simbolizadas ou imbuídas de significado, o corpo está ligado à cadeia linguística, transformando a dor percebida em prazer. Somente através da presença de um significante é que o prazer pode ser transcendido. Tanto a alegria quanto a dor implicam um limiar a ser ultrapassado, com a dor delineando a fronteira entre as experiências de prazer e a de gozo.

O prazer é a excitação mínima, aquilo que faz desaparecer a tensão, tempera-a ao máximo, ou seja, então, que é aquilo que nos faz parar, necessariamente, a uma distância regulamentar do gozo. Porque aquilo que chamo gozo, no sentido em que o corpo se experimenta, é sempre da ordem da tensão, do forçamento, do gasto e até mesmo da proeza. Há incontestavelmente gozo no nível em que começa a aparecer a dor e nós sabemos que é somente neste nível da dor que pode se experimentar toda uma dimensão do organismo que de outra forma fica velada (LACAN, 1966/ 2001, p. 12).

A dor pode almejar um estabelecimento da própria imagem, “a dor é, precisamente, o que apura e define os limites corporais” (Leader, 2023, p. 57). A relação entre dor e imagem no pensamento de J.-D. Nasio (2009, p. 141), conforme explorado em *Meu Corpo e Suas Imagens*, se baseia na compreensão psicanalítica de que a experiência corporal é mediada pela

representação mental. Nasio afirma que "sempre que experimentamos uma intensa sensação física, nunca é o corpo que sentimos realmente, mas a imagem mental – ainda que imprecisa – que forjamos da sensação". Isso significa que a dor, assim como qualquer outra sensação física, é vivenciada através da representação mental que construímos dela.

Essa representação mental da dor é influenciada por experiências passadas e pelo contexto emocional no qual a dor é sentida. Nasio (2009) sugere que a imagem mental da dor é uma construção que incorpora não apenas a sensação física imediata, mas também as memórias, emoções e significados associados a essa sensação. A dor é sempre uma experiência subjetiva, filtrada através da lente de nossas próprias percepções e histórias pessoais. Ele argumenta que a capacidade de simbolizar a dor, de dar-lhe um nome e um lugar na nossa narrativa pessoal, é fundamental para a forma como a vivenciamos. A dor que pode ser expressa em palavras e compreendida dentro de um contexto simbólico é mais facilmente integrada à nossa experiência de nós mesmos e do mundo.

Nessa perspectiva, a dor é também entendida como produto cultural, como discutida no livro *Gozo: Sexualidade, Sofrimento e Satisfação*. Leader (2023), oferece uma visão e como a dor não é apenas uma experiência fisiológica, mas está profundamente enraizada no tecido cultural e social da sociedade. Essa perspectiva enfatiza que a maneira como a dor é percebida, expressa e gerenciada é influenciada por normas culturais, crenças e valores. Em muitas culturas, a expressão da dor é governada por expectativas sociais e papéis de gênero. Por exemplo, em algumas sociedades, os homens podem ser desencorajados a expressar a dor abertamente devido a construções culturais da masculinidade que equiparam o estoicismo com a força. As mulheres, por outro lado, podem ser esperadas para serem mais vocais sobre sua dor, alinhando-se com visões patriarcais de feminilidade e vulnerabilidade. Esses roteiros culturais ditam não apenas como os indivíduos experienciam a dor, mas também como eles têm permissão para expressá-la, o que pode ter implicações profundas para o seu bem-estar psicológico e interações sociais.

Além disso, as crenças culturais sobre as origens e significados da dor podem moldar como os indivíduos interpretam suas experiências de dor. Em algumas culturas, a dor pode ser vista como uma forma de punição divina ou um teste de fé, enquanto em outras, pode ser vista como uma parte natural da vida ou um sinal de desequilíbrio no corpo. Essas narrativas culturais podem influenciar como os indivíduos lidam com a dor, se procuram ajuda médica e os tipos de tratamentos que estão dispostos a considerar (Leader, 2023).

Até o momento, discutimos as noções de dor e gozo; resta-nos, agora, elucidar a relação destes conceitos com o sofrimento, conforme proposto no subtítulo desta seção.

De acordo com o artigo *Dor e sofrimento psíquico: uma reflexão sobre as relações e repercussões corpo e mente*, de Norma Lottenberg Semer (2012), a distinção entre dor física e psíquica pode ser considerada artificial, pois ambas estão interligadas e possuem repercussões uma na outra. A dor física traz consigo repercussões psíquicas, assim como o sofrimento psíquico é frequentemente acompanhado por sensações corporais. A autora cita Freud, que introduziu o conceito de "dor na alma" (*Seelenschmerz*) e distinguiu entre dor e sofrimento, dor e desprazer, dor e angústia, além de explorar a relação entre dor e desamparo. Segundo Freud, reflete a autora, a dor primordial é a condição de desamparo do bebê humano. Ele também diferenciou a dor corporal, que envolve um investimento de natureza narcísica, da dor mental, que envolve um investimento libidinal do objeto, ou seja, um hiperinvestimento deste.

Semer (2012) ressalta que a dor é simultaneamente um fenômeno psíquico e somático, e que a diferença entre dor e sofrimento está relacionada à natureza do investimento. Enquanto a dor física é predominantemente narcísica, o sofrimento é caracterizado pelo investimento libidinal do objeto. Sofrimento etimologicamente se refere à capacidade de suportar, tolerar e conter no espaço psíquico da experiência, enquanto a dor, proveniente de um verbo intransitivo, não contempla a tolerância e transborda da área psíquica.

Em uma outra perspectiva, concordamos que a dor não é apenas uma sensação física, mas está profundamente entrelaçada com experiências emocionais e psicológicas. É um sinal de que algo está errado, seja no corpo ou na psique. No entanto, a experiência da dor é fortemente influenciada por fatores culturais, sociais e individuais, que moldam como ela é percebida, expressa e gerenciada, como já apresentado anteriormente. O sofrimento, por outro lado, é um conceito mais amplo que abrange não apenas a dor, mas também uma sensação de perda, falta ou desejo não realizado. Está ligado à condição humana e à realidade fundamental de que somos seres de desejo, sempre buscando algo além de nós mesmos. O sofrimento surge do lugar entre nossos desejos e a realidade de nossa situação, uma falta que nunca pode ser totalmente preenchida (Leader, 2023).

A dor pode levar ao sofrimento, como quando a dor crônica leva a um sentimento de desespero ou desesperança. No entanto, o sofrimento também pode existir sem dor física, como no caso do sofrimento emocional ou existencial. Além disso, a dor às vezes pode ser uma

maneira de aliviar o sofrimento, como quando a dor física distrai da dor emocional ou quando a experiência da dor proporciona uma sensação de alívio ou libertação (Leader, 2023). Em outras palavras, “O sofrimento é, pois, uma suposição sobre o que o paciente “sente”, para além do que disse ele pode dizer. Esta suposição dá corpo a um objeto imaginário que passa por causa de toda psicanálise” (Goldenberg, 2022).

A relação entre dor e sofrimento, como descrita por Leader (2023) e Goldenberg (2022), pode ser observada na vida de indivíduos que, assim como o personagem principal de nossa pesquisa, João, enfrentam desafios tanto internos quanto externos.

Nas páginas iniciais do texto, os temas predominantes de incerteza e uma sensação de incompletude que caracterizam o personagem principal são revelados. João, um homem de meia-idade, encontra consolo na solidão, sentimentos de alienação, tranquilidade e reminiscências de sua terra natal no Brasil. Apesar da perspectiva de escapar das dificuldades financeiras de sua vida no Brasil se mudando para o exterior, suas interações com os ambientes físicos que ele encontra durante sua jornada refletem sua turbulência e dificuldades internas. Em Berkeley, a perspectiva de uma oportunidade de trabalho não desperta seu entusiasmo, pois ele percebe seu papel como professor de cultura brasileira apenas como um dever e não como uma fonte de motivação.

No romance nolliano, somos confrontados com uma narrativa que se auto-referencia, incorporando-se dentro de sua própria estrutura. É importante destacar que o protagonista João recebe a tarefa de escrever um romance, um elemento que espelha a própria obra que estamos analisando.

No romance, somos conduzidos por uma variedade de espaços geográficos e psicológicos através dos pensamentos não lineares do protagonista, de modo que o parágrafo inicial só encontra seu desfecho na última página do romance. A narrativa não segue uma sequência cronológica de eventos; em vez disso, somos apresentados a uma amálgama de experiências, recordações e devaneios da personagem.

O romance começa com a descrição de um incidente no Brasil que acaba impactando a memória do protagonista, agora residente em Berkeley. A verdadeira natureza do evento permanece oculta ao leitor, criando uma sensação contínua de ambiguidade ao longo da história. O narrador se abstém de oferecer soluções ou revelar as respostas para esse enigma.

[Trecho 1]:Ele não falava inglês e se perguntava se algum dia arranjaría disposição para aprender mais uma língua além do seu português viciado, com cujas palavras já não conseguia dizer metade do que alcançava até tempos atrás, antes de ficar assim meio esquecido depois da queda à porta do banheiro, sem o tempo de gritar por Léo, o homem que costumava chamar de namorado mas que lhe era bem mais, um parceiro de cuja ardência ainda lhe vinham certos laivos: um fluido indeciso, de repente inundando-o todo, sumindo de repente, sempre escorregando de sua própria mão que pretendia por vezes segui-lo, tocá-lo, fechá-lo entre os dedos - prendê-lo na boca... (Noll, 2003, p. 9-10).

[Trecho 2:]Foi esse cara que veio a socorrê-lo mais tarde à porta do banheiro, naquela estranha queda que até hoje os médicos não souberam explicar de modo voraz (Noll, 2003, p. 21).

À medida que a narrativa se desenrola, as incertezas do narrador se cruzam com um personagem que luta com o autorreconhecimento, levando à apresentação de várias interpretações do acidente que iniciam uma jornada de autorreconstrução. A narrativa retrata a sensação de um eu fragmentado, cindido, sofrido navegando em um mundo caracterizado por diferenças ilimitadas.

Este movimento em direção à uma possível auto reconstrução e à exploração da identidade no texto literário, tão bem ilustrado pelo autorreconhecimento do personagem, pode ser visto como um eco das teorias psicanalíticas de Lacan, especialmente no que diz respeito ao Eu. A experiência de um Eu fragmentado, tão vividamente descrita na narrativa, encontra paralelos na concepção lacaniana do Eu como algo formado e constantemente reformado em um processo de identificação e alienação. Isso nos leva a uma compreensão mais profunda do Eu, não apenas como uma entidade estática, mas como algo dinâmico, moldado pelas forças da agressividade, do narcisismo, da estrutura paranóica e da ignorância. Essa transição da narrativa literária para a teoria psicanalítica ressalta a intersecção entre literatura e psicanálise, onde a exploração da identidade no texto literário pode ser vista como um reflexo dos processos psíquicos descritos por Lacan.

Lacan (1948/ 1988, p. 114) enfatiza a rigidez única do Eu, referindo-se a ele como um tipo de “estagnação formal”, comparando-o a atores congelados em um quadro de filme ou em uma “estátua”. Essa identidade rígida, semelhante a uma “fortaleza” sitiada, está constantemente sob a ameaça de invasão por influências externas. É uma fortaleza assombrada por desejos de proteção.

Um ponto crucial a ser observado é que Lacan vê o Eu não como uma entidade dinâmica, mas como uma entidade estática e defensiva. Portanto, a identidade do Eu é sustentada por meio de atos contínuos de agressão contra os outros, como um meio de negar suas origens e manter

uma fachada de independência. O Eu deve ignorar que sua existência é resultado da identificação com os outros e da formação de si mesmo como uma entidade autorreferencial desde a infância. Consequentemente, o Eu exhibe agressão contra aqueles que se assemelham a ele, destacando outra característica fundamental: o narcisismo.

Segundo Safatle (2020), o conceito de narcisismo surge devido à relação projetiva do Eu com o mundo, que ele nega. O Eu visa moldar o mundo à sua própria imagem, principalmente por meio da projeção - um mecanismo ligado à paranoia e suas estruturas delirantes. Por outro lado, a relação envolve introjeção, que também é negada. Lacan, segundo o autor, fala de um “conhecimento paranoico” específico do Eu do indivíduo moderno, onde projeções e introjeções delirantes formam a base da paranoia. Isso leva a vários comportamentos paranoicos, como perseguição, invasão, imunização e outras formas de delírio e alucinação. É como se houvesse uma psicose generalizada decorrente da operação padrão dos processos de socialização do desejo, rejeitando a noção de adaptação à realidade social como medida de normalidade.

Isso desafia a noção de que o Eu é a base do “sujeito do conhecimento”. Em vez disso, pode ser mais correto se referir ao Eu como tendo uma função de “ignorância”. Isso ocorre porque uma estrutura projetiva serve principalmente como um mecanismo de defesa, com o objetivo de moldar o mundo e os outros à sua própria imagem para resistir a qualquer autotransformação significativa. Isso nega a natureza inerentemente relacional do Eu, conforme ilustrado no estágio do espelho, levando à descentralização e à dependência (Safatle, 2020).

É importante salientar um dado significativo: João, enquanto brasileiro, enfrenta dificuldades com seu idioma, percebendo-o como um castigo. Observemos:

[...]em português as coisas para mim funcionavam melhor, que nada, eram ainda mais vergonhosas porque ditas na minha própria língua e exclusivamente para os meus próprios patrícios. [...] Falei que era só por esse deficit lingüístico que me tornara escritor - aliás, não poderia chamar isso de escolha, melhor diria se chamasse o meu ofício de castigo, que jeito? (Noll, 2003, p. 27).

No excerto, o narrador expressa uma sensação de desconforto e vergonha ao usar sua própria língua, o que o leva a considerar a escrita não como uma escolha, mas como um castigo. Essa relação conflituosa com a linguagem pode ser interpretada à luz das teorias lacanianas sobre o Eu e a linguagem. A teoria lacaniana postula que o Eu é fundamentalmente alienado pela linguagem, pois é através dela que nos inserimos na ordem simbólica e nos constituímos

como sujeitos. A linguagem não é apenas um meio de expressão, mas um campo de alienação e conflito, onde o sujeito se depara com a impossibilidade de capturar plenamente sua própria experiência.

Essa noção de alienação linguística é ecoada no trecho literário, onde João sente que as palavras em sua língua materna são insuficientes e até mesmo vergonhosas para expressar sua experiência. A escrita, então, torna-se um espaço de luta (o uso da metalinguagem no romance) no qual o autor busca articular algo que está fundamentalmente em desacordo ou não-conformidade. Essa luta pode ser vista como uma manifestação da "estagnação formal" do Eu descrita por Lacan (1948/ 1988, p. 114), onde o sujeito se encontra preso em uma identidade rígida e defensiva, construída através da linguagem.

[...]não se comprometeria com nenhum assunto, em pensamento continuaria disposto tão-só para aquele parágrafo do livro in progress que teimava em não avançar, temendo talvez que o autor tivesse de dizer ao fim e ao cabo o que nunca conseguira revelar antes nem nos livros nem na vida: sua oralidade, mesmo em sua própria língua, não vi- c nha de uma necessidade genuína: ao falar, expressava não bem a forma daquilo que pensava ou sentia, e sim parecia interpretar uma voz além das proporções, que assim o representava limpo, estruturado, já muito, muito longe do caos a que pretendia aludir: esse mesmo - o seu (Noll, 2003, p. 25).

Observa-se uma reflexão sobre a oralidade e a expressão do sujeito, que parece interpretar uma voz além das proporções, distante do caos interno que pretende aludir. Esse descompasso entre o que se pensa ou sente e o que se expressa pode ser relacionado à concepção lacaniana de gozo, que afeta o corpo e se apresenta como o mais real da experiência psicanalítica, estando fora do alcance da nomeação e produzindo desarmonia no sujeito da palavra/fala (Kraut, 2015).

O gozo, para Lacan, está ligado à dimensão do real, que é afetado pela linguagem mas não é completamente capturado por ela. A linguagem, ao introduzir o sujeito no simbólico, separa - o do universo da coisa, da coisa perdida (*das Ding*), gerando uma falta-a-ser que é constitutiva do sujeito falante. Esse processo de simbolização e a relação com o real são centrais para compreender a experiência de gozo. No trecho literário, a expressão do sujeito parece ser uma tentativa de lidar com esse real inapreensível, interpretando uma voz que o representa de forma limpa e estruturada, mas que está muito longe do caos interno.

Além disso, a experiência do espelho descrita por Lacan, na qual o infante se identifica com uma imagem que produz um efeito de unificação corporal, pode ser relacionada ao trecho

literário. A busca do sujeito por uma expressão limpa e estruturada pode ser vista como uma tentativa de se defender da angústia de fragmentação corporal, utilizando o narcisismo primário para lidar com os gozos desordenados do corpo prévio à experiência do espelho (Kraut, 2015).

Além disso, pensamos que a emancipação não se dá pelo fortalecimento do Eu, mas pela sua decomposição, permitindo que surja uma nova forma de experiência de si e de agência. Isso ressoa com a ideia do trecho literário de que a escrita não é uma escolha, mas um castigo, sugerindo que é através do ato de escrever - um processo que envolve a desconstrução e reconstrução da língua e do Eu - que o autor busca uma forma de emancipação ou libertação de si, do seu sofrimento.

Quando ele chegou aos Estados Unidos, tinha menos de cem dólares. A chefe do Departamento de Espanhol e Português em Berkeley o esperava no aeroporto de San Francisco toda de preto, loira, sorrindo meio culpada por tantas atribulações que o consulado americano em São Paulo tinha me causado por *não ser um cara de altas formações acadêmicas, por estar desempregado, sem endereço fixo, penso eu, por tudo isso relutaram — duas, três vezes meu passaporte voltara a Porto Alegre sem o visto* - temendo com certeza que eu quisesse imigrar como tantos patricios. Lembro que numa dessas tardes de verão em Porto Alegre, ao receber um não do consulado, sentei-me à beira do Guaíba e disse: *eu vou, eu vou embora para um lugar que ainda não foi feito* e que me espera entre a sombra da torre do convento ao norte e a velha figueira ao sul, há mais de século sem se opor a nada; por onde vou, meu Deus, com que cuidados, se aqui por onde penso que entro mais me fixo, gelado? (Noll, 2003, p. 16, grifos nossos).

João, o escritor, emerge como uma figura condenada por suas próprias vivências, trazendo à tona fragmentos de memórias que espelham um passado marcado por sofrimentos diversos. Essas reminiscências, conectadas ao contexto brasileiro em que se desenrolaram, mostram-se reveladoras em sua natureza. Por um lado, há o sofrimento advindo da perda de um amor, Léo, um elemento profundamente pessoal e emotivo que explicitamentedenota a fragilidade das relações humanas e sua busca por novas conexões. Por outro lado, o narrador-personagem não se furta a abordar as agruras de sua condição socioeconômica e linguística, evidenciando assim a intersecção entre o âmbito íntimo e as circunstâncias sociais mais amplas.

Na busca por uma reconfiguração de sua identidade, João viaja para os Estados Unidos, impulsionado pelo desejo de escapar de sua realidade socioeconômica precária. No entanto, a ironia se manifesta quando ele se encontra ensinando justamente aquilo de que anseia se distanciar, o que parece ser uma forma de perpetuação do sofrimento que ele almeja superar. Ao chegar em Berkeley, ele se depara com a subalternidade imposta tanto pela linguagem quanto pelo tratamento que recebe das pessoas, o que intensifica sua percepção de alienação.

João não encontra satisfação em seu trabalho, sentindo-se preso em uma situação que contradiz suas aspirações iniciais de emancipação e autoconstrução. Ele sentia

[...] como um emissário de pérolas brasileiras que os alunos americanos pareciam receber com a efusão conveniente às melhores notas - para depois de formados poderem operar as mais produtivas relações internacionais para o país deles controlar melhor o cosmos (Noll, 2003, p. 14).

[...] a Democracia americana, a única soberana, pudesse conter em seu código relativo aos "Direitos e Deveres Dialógicos". Esse o patamar para o além da história que se encolhia tanto a ponto de se cristalizar, sem nada mais pra redimir, elaborar, viver. (Noll, 2023, p. 40).

Na experiência de João, a persistência da sensação de alienação é evidenciada até mesmo em Bellagio, onde ele observa: "[...] dessa vez no todo-poderoso inglês, mesmo estando sob o céu da Itália (cadê o italiano que não conseguira escutar?)" (Noll, 2003, p. 28). Essa reflexão de João destaca a ironia de sua situação: embora tenha se deslocado fisicamente de sua terra natal, em busca de alívio de uma realidade opressora, ele se depara com uma forma diferente de opressão linguística e cultural. A imposição do inglês como língua dominante, mesmo em um contexto italiano, simboliza a extensão da hegemonia cultural que transcende fronteiras geográficas, sublinhando a complexidade das dinâmicas de poder e identidade que João enfrenta em sua jornada.

Neste trabalho, convidamos à reflexão sobre uma temática que permeia substancialmente o romance em análise, correspondendo a aproximadamente um terço de sua extensão. Trata-se do embate linguístico e cultural entre o inglês, apresentado como uma língua de prestígio, e uma versão do português caracterizada como "viciada" e "pobre", que parece incapaz de articular adequadamente as experiências vividas pelos personagens. Essa dicotomia linguística pode ser interpretada como uma manifestação da instrumentalização social do gozo, na qual a língua portuguesa, em sua forma "degradada", é utilizada como um instrumento de marginalização e de limitação da expressão subjetiva?

Pensamos num fenômeno do distanciamento da experiência, que intercepta a possibilidade do sujeito, em nosso caso João, de testemunhar sua própria trajetória para outro. No entanto, essa condição também pode ser vista como uma estratégia de subjetivação em uma situação de confronto com Outro. Essa estratégia não visa salvar a vida de João, simbolicamente falando, mas preservar minimamente um laço com o outro? Não seria interessante ver nessa figura central tanto um movimento de perda do laço identificatório com o semelhante, como

paradoxalmente, uma forma de resistência à violência perpetrada pelo discurso social do Outro?

Nosso argumento é baseado na ideia de que, após o desvanecimento da memória, torna-se possível lembrá-la e dar um possível significado a ela, conforme o personagem do romance de Noll (2003). Suas memórias, seus relatos possuem qualidade que elucidam o processo de conversão de uma experiência, embora muito dolorosa, em memória. No contexto da análise da obra literária, uma das qualidades distintivas observadas é a utilização da linguagem como um instrumento para a identificação da experiência. Essa abordagem evidencia um distanciamento intencional do evento narrado, permitindo uma reflexão mais aprofundada. Tal distanciamento é caracterizado por um período em que as emoções parecem estar em estado de torpor. É importante salientar, no entanto, que essa tentativa de distanciamento e reflexão, embora presente, apresenta-se de maneira frágil e ainda não plenamente elaborada: “[...] mesmo aí o que tentava fazer não era bem sair dessa masmorra, pôr-se em liberdade, mas espiar por uma fresta o fio infinito, claro, retilíneo, cujo sentido unânime para a prática do convívio ele, friamente, não conseguia alcançar” (Noll, 2003, p. 25 - 26).

Ora, desde os primeiros anos de sua adolescência, período este que marca o registro mais antigo revelado por João, o narrador se percebe constantemente constrangido, tanto por condições econômicas adversas quanto pela presença opressiva de um Outro. Este Outro, cuja identidade permanece obscura para o próprio narrador, exerce um olhar punitivo, impondo-lhe uma forma de castigo cujas razões lhe escapam. A interação com essa figura enigmática e dominadora se configura como um elemento central na configuração da subjetividade do narrador, evidenciando a complexa dinâmica de poder e controle social que permeia sua existência.

Ele só tinha mesmo o que olhar na sua Porto Alegre, nessa cidade por onde a cada caminhada costumava descobrir, por entre as ruas de história ainda incipiente, novos focos de resistência da memória, fosse como fosse a sua — esta mesma, cuja nascente quase se dissolve de uma vez por todas ao levar os choques insulínicos na adolescência, por não querer passear com outros jovens, por não querer ao menos estudar, freqüentar uma escola com seus calendários viris de futebol, brigas, socos, muito, muito mais. Ao ser pego abraçado a um colega no banheiro, *abocanhando a carne de seus lábios*, alisando seus cabelos ondulados, ele era o culpado — já o colega, não, nem tanto; ele, sim, apontado como o que desviava o desejo de outros jovens das “metas proliferantes da espécie”. Por que era ele esse emissário de um mundo que os *discursos dos padres condenavam ao silêncio sepulcral*? *Quem era ele afinal*, por que se roía a ponto de o levarem para o Sanatório para ali se revolver impregnando-se de choques insulínicos, como se só na convulsão pudesse remediar um erro que ainda não tivera tempo de notar dentro de si? *De quem ele gostava, por quem se apaixonava*? Por aqueles jovens atletas, pois eram todos atletas no colégio, menos ele, o contemplativo, o que cultivava a inércia, o que vivia para se refugiar nas pausas que jamais *saravam*. Ao revolver seus membros e espumar como um cão *raivoso*, ele recobriria os movimentos, a pronta ação dos machos. Mas esse resultado não se deu

de fato, olha ele ali sentado na frente de um café de Bellagio, como se fosse apenas o gerador de um olhar que a nada reconhecia mais [...] (Noll, 2003, p. 22-23. grifos nossos).

A experiência vivida por João durante sua adolescência em Porto Alegre, conforme a citação em destaque acima, é marcada por um conflito interno significativo relacionado à sua sexualidade e identidade. A narrativa das experiências vivenciadas por João, incluindo episódios de choques insulínicos e interações íntimas com um colega, reflete uma jornada em busca de autoconhecimento, compreensão e aceitação. A partir da teoria de Lacan, podemos interpretar o conflito do personagem como uma manifestação do Real, que é o registro psicanalítico associado ao que não pode ser simbolizado ou nomeado. O Real irrompe na experiência do personagem de maneira perturbadora, gerando uma desarmonia interna. O gozo, nesse contexto, pode ser entendido como um efeito do Real que afeta o corpo e a subjetividade do personagem, levando-o a experiências de prazer e dor que escapam à ordem simbólica.

A experiência individual de João, como apontado anteriormente, é marcada por conflitos internos e busca por autoconhecimento, pode ser vista como um microcosmo das tensões mais amplas presentes na sociedade capitalista. A teoria lacaniana, ao explorar a dinâmica entre o Real e o gozo, oferece uma perspectiva da qual podemos compreender não apenas a luta interna de João, mas também como essas forças psíquicas se manifestam no contexto social. No capitalismo, as estruturas de poder e as dinâmicas de mercado exercem uma influência significativa sobre as formas de gozo, moldando-as de acordo com os imperativos da produção e do consumo: João o tempo inteiro nos lembra que tem um romance para ser escrito. Assim, a transição da experiência pessoal de João para a discussão do gozo fálico no capitalismo ilustra a interconexão entre o psíquico e o social, destacando a relevância da psicanálise lacaniana para a análise das relações entre desejo, poder e sociedade.

O gozo fálico relaciona-se com as dinâmicas do capitalismo e as estruturas de poder dentro da sociedade. Safatle (2020) ao estudar o capitalismo e as formas de gozo o vê não apenas como um sistema econômico, mas como uma ordem que afeta profundamente o campo do desejo e, conseqüentemente, as formas de gozo. Nesse contexto, o capitalismo é descrito como um sistema que promove a "espoliação do gozo", integrando o gozo à lógica da produção mercantil. Isso significa que o capitalismo molda as formas de gozo de acordo com seus próprios imperativos, subordinando-os às dinâmicas de produção, consumo e ideologias dominadoras.

É possível ilustrar de maneira exemplar como a língua inglesa opera como um instrumento de opressão para o narrador-personagem. Em Bellagio, a angústia de João ante a perspectiva de encontrar os estudiosos durante as refeições evidencia a sensação de alienação e subjugação linguística. Já em Berkeley, nas aulas de cultura brasileira, a superioridade manifestada pelos alunos em relação ao eixo-sul, especificamente o Brasil, reflete uma visão ideológica que oscila entre a salvaguarda e o mercantilismo. Tal perspectiva não apenas perpetua estereótipos, mas também impõe uma hierarquia linguística e cultural que reforça as dinâmicas de poder desiguais entre o Norte e o Sul global.

[...]um dia ela [uma aluna] me disse, não se conformava, pois queria no futuro ser embaixadora nesses países ao sul do equador, é, queria ajudar na erradicação. daquela pobreza em natureza abastada que nem conseguia imaginar direito. Ajudar?, lhe perguntei; ela acreditava, sim, que o desenvolvimento de países pobres dependia de mutirões de dedicados voluntários desta nação aqui com dois oceanos e que lhe oferecia tudo, tudo, até bem mais do que sua juventude permitia supor, tal a previdência do gigantesco rincão de onde ela um dia queria partir ao encontro do mundo indigente[...] (Noll, 2003, p. 17).

Lacan identifica o gozo fálico como a forma de gozo que está relacionada à preservação do capitalismo, por conseguinte de um modelo patriarcal, afirma Safatle (2020). O gozo fálico é caracterizado pela busca incessante de satisfação e pela submissão a uma ordem simbólica dominada pelo falo, que representa a autoridade e o poder. Esse tipo de gozo está profundamente enraizado na organização patriarcal da sociedade, na qual o desejo e o poder são estruturados em torno de uma lógica masculina.

A crítica de Lacan ao capitalismo e ao gozo fálico não se limita a uma análise econômica ou social, mas se estende ao nível da subjetividade e da experiência libidinal. Safatle (2020) argumenta que para que haja uma transformação social efetiva, é necessário compreender e confrontar as dinâmicas de espoliação do gozo que sustentam o capitalismo. Isso implica reconhecer como o sistema capitalista se apropria e molda o gozo, submetendo os indivíduos a uma lógica de desejo que perpetua suas estruturas de poder.

Em contrapartida, a relação do personagem com o gozo pode ser analisada à luz do conceito de gozo do Outro (JA), conforme discutido por Daniel Schoffer Kraut (2015). O personagem parece buscar um reconhecimento e uma validação de seu desejo e identidade por parte do Outro (a sociedade, a família, os colegas, alunos, *scholars*) e de si mesmo, mas se depara com uma falta de aceitação que o leva a um estado de angústia e isolamento. O gozo do Outro, neste caso, está fora do alcance simbólico do personagem, mantendo-o em um estado de

alienação e sofrimento.

De fato, o personagem parece estar sempre em busca de um reconhecimento e aceitação em um ambiente que o rejeita e o condena ao silêncio, seja no Brasil ou no exterior. Essa busca por aceitação pode ser vista como uma tentativa de se conectar com o Outro, de encontrar um lugar no campo do Outro onde seu desejo possa ser reconhecido. No entanto, o que ele encontra é uma negação, uma rejeição que o leva a um sufocamento, pois “vivia ali sobretudo acorrentado a ele mesmo, a esse brasileiro se interrogando que imagem poderia causar na “Catedral” americana com seu jeito alourado, sobrenome alemão, vagando sem saber por que vagava tanto por aqueles salões [...]” (Noll, 2003, p. 29).

Nesse sentido, o conceito de gozo do Outro em Lacan, como pondera Safatle (2020) refere-se a um tipo de gozo que está além do gozo fálico, um gozo que não está limitado pela castração simbólica e que não é totalmente capturável pelo simbólico. É um gozo que está associado ao feminino, ao não-todo, ao que escapa à lógica fálica. No caso do personagem, seu sofrimento pode ser visto como uma manifestação desse gozo do Outro, um gozo que não encontra lugar no simbólico, que não é reconhecido ou aceito pelo Outro social.

No entanto, há ao menos dois tipos distintos de efeito [...]: um produz os regimes de existência, outro abre espaço à experiência do inexistente. O primeiro caso nos leva ao gozo fálico, o outro nos leva às discussões sobre o gozo feminino. Esses dois efeitos, é sempre bom lembrar esse ponto, dão-se nos mesmos corpos. Os corpos humanos são atravessados por esses dois efeitos. Não há nenhum corpo humano que tenha sido submetido às formas do gozo fálico sem que isso não produza inadequações. Uma das razões da violência extrema daqueles que lutam por se reconhecerem no interior da lógica do gozo fálico é o fato de eles não saberem o que fazer com outra experiência de gozo que os assombra. Mais uma vez, não há binarismo em Lacan. Há monismo, mas não há posição sem uma pressuposição que a nega. Por isso, não há posição que não seja instável e aberta a um devir (SAFATLE, 2020, p. 78).

Nesse contexto, reflete Safatle (2020), a ênfase de Lacan em discutir a natureza inalterável da distinção sexual não reflete apenas sua confiança em um modo de vida heteronormativo. Isso envolveria confundir a distinção representativa contrastante com a distinção autorreferencial, um erro encontrado em posturas antidialéticas, que não se aplica a Lacan. Dentro da estrutura de Lacan, a distinção sexual representa uma lacuna intransponível que separa alguém de si mesmo, ilustrando o tipo de conexão que se tem com sua própria “sexualidade”. Essa distinção existe dentro de si mesmo, e não em relação a uma parte externa. Em essência, é uma distinção autorreferencial, não uma manifestação de oposições enraizadas em incompatibilidades materiais. Não diz respeito à distinção entre homem e mulher como

indivíduos específicos. A distinção sexual é uma disparidade interna entre a existência e o que é negado como inexistente para existir. Reconhecer essa lacuna interna tem implicações políticas e transformadoras.

A experiência de rejeição e sofrimento vivenciada pelo personagem central da narrativa nollian pode ser analisada à luz da teoria psicanalítica como um embate com o Real, aquilo que se encontra além dos limites da simbolização e que resiste à integração na ordem fálica que estrutura o campo do Outro. Essa luta interior é ilustrada de maneira particularmente eloquente por meio dos episódios de convulsão e de impotência motora enfrentados pelo personagem, os quais podem ser interpretados como manifestações somáticas desse embate. Em um trecho ainda nesta seção falamos sobre a coceira que ele sente ao se lembrar do Brasil. Esses episódios representam, de certa forma, uma tentativa do corpo de articular aquilo que permanece inefável, de dar expressão ao gozo do Outro que não encontra espaço adequado no domínio da linguagem.

De acordo com a análise de Safatle (2020), o gozo feminino emerge como um elemento contestatório dentro da lógica predominante na estrutura social e no campo do desejo, caracterizada pelo patriarcado e pelo capitalismo. Lacan, por sua vez, enfatiza que o gozo fálico está vinculado a uma ordem simbólica marcada pela hegemonia do falo e pelas dinâmicas de poder patriarcal. Em contrapartida, o gozo feminino é concebido como uma modalidade de gozo que transcende essa ordem, operando além dos limites impostos pelo fálico e pelo capitalismo, constituindo-se assim como um elemento subversivo dentro do tecido social e simbólico.

Lacan propõe que o gozo feminino está associado a uma modalidade de gozo que ultrapassa a lógica fálica e, conseqüentemente, a lógica capitalista pautada na produção e no consumo. Este gozo é caracterizado como um "outro" gozo, que não se conforma às categorias binárias e hierárquicas impostas pelo patriarcado. Tal forma de gozo constitui uma transgressão às normas sociais e sexuais vigentes, desafiando as estruturas de poder que fundamentam tanto o capitalismo quanto o patriarcado (Safatle, 2020).

Na obra *Maneiras de Transformar Mundos*, destaca-se que o gozo feminino possui relevância política substancial, visto que indica a possibilidade de configurações de existência e relações sociais que transcendem os limites impostos pelo capitalismo e pelo patriarcado. Ao reconhecer a presença de um gozo que escapa das construções fálicas e capitalistas, Lacan proporciona uma abertura para a concepção de novas modalidades de vida e organização social

que não se encontram restritas pelas estruturas de poder vigentes (Safatle, 2020). Essa perspectiva pode ser aplicada ao nosso protagonista, que demonstra insatisfação com suas origens e sua condição no exterior, sugerindo uma busca por alternativas de existência que não se conformem aos paradigmas dominantes?

O protagonista apresenta uma trajetória marcada por uma constante busca por pertencimento e identidade, que se manifesta através de sua relação com o Brasil e o exterior. O sofrimento, neste contexto, é uma experiência inevitável que emerge da alienação e do desamparo, enquanto o gozo surge como uma tentativa de escapar ou aliviar essa dor. No entanto, o gozo é igualmente inatingível, pois é limitado pelas estruturas sociais e culturais que impõem restrições aos desejos individuais.

A análise de Freud sobre o desamparo humano e o mal-estar na cultura oferece uma perspectiva valiosa para compreender a condição de João. O personagem experimenta um profundo sentimento de desamparo, tanto em sua infância quanto em sua vida adulta, enquanto navega por diferentes culturas e idiomas. Essa vulnerabilidade o leva a buscar formas de proteção, segurança econômica e (re)invenção de si, mas ao mesmo tempo, ele se depara com o custo dessa escolha, que se traduz em conflitos internos e sofrimento psíquico.

Neste capítulo vimos como a luta interna de João para encontrar seu lugar no mundo e dar sentido à sua existência se realiza. As experiências de sofrimento, desamparo, angústia, a busca por pertencimento e a alienação são elementos que destacam a complexidade da experiência humana e a dificuldade de alcançar a felicidade em meio às tensões entre o desejo individual e as exigências da vida em sociedade. No capítulo subsequente, será abordada a tentativa do protagonista do romance em estabelecer, ainda que de maneira incipiente, uma conexão social com o outro, bem como sua busca pela reinvenção de si mesmo, moldadas a partir da sua primeira experiência homoerótica no exterior. Esta análise buscará compreender as dinâmicas subjacentes a esses esforços de construção de vínculos e auto-reinvenção, explorando as implicações desses processos para a compreensão mais ampla do personagem e do contexto narrativo em que ele está inserido.

CAPÍTULO 2

“... E QUEM SERÁ ESSE HOMEM AQUI?”: O INFAMILIAR (*DAS UNHEIMLICHE*) E O DESEJO HOMOERÓTICO

2.1 O infamiliar (*Das Unheimliche*) e a primeira teoria da angústia

Tomaremos como ponto de partida desta seção, no que concerne ao marco teórico, o texto *O Duplo*, de Otto Rank (2013), e o ensaio *O Infamiliar*, de Sigmund Freud (1919/ 2019b)¹³

O conceito do duplo, teorizado por Rank (2013), pode ser interpretado como uma conexão inevitável com o passado de alguém. A ideia de dividir o Eu em partes boas e ruins é uma interpretação literária bem conhecida e consolidada, frequentemente associada a preconceitos morais. É comum na literatura que o protagonista enlouqueça ao encontrar seu sósia, e um interesse romântico geralmente desempenha um papel significativo nesse processo de loucura, por exemplo, Rank (2013) procura explorar os elementos psicológicos encontrados na literatura como um guia para a compreensão da psique. O duplo representa o conflito eterno entre o homem e ele mesmo ou os outros, e a luta entre o desejo de semelhança e diferença. O narcisismo é um aspecto significativo do duplo, visto nas tradições psicanalíticas e literárias. Rank baseia-se em mitos, lendas e tabus que se concentram na autoimagem, como fotografia, espelhos, sombras, sonhos e reflexos na água. A relação entre o duplo e a morte também é um tema proeminente. Rank observa que o amor próprio serve como compensação e modificação do elemento mortal original.

Em contos sobre espelhos, os temas da morte e da tragédia são substituídos por um foco no amor futuro e na prosperidade em iterações posteriores. Essas versões mais recentes tendem a priorizar uma abordagem defensiva e compensatória para contar histórias. Freud observava que as fábulas não são únicas nesse aspecto, pois geralmente representam versões atenuadas de histórias mais sombrias que evoluíram ao longo do tempo, afirma De Martini (2020). Rank destaca a conexão entre narcisismo e morte, já que o medo do protagonista do envelhecimento e da perda de beleza leva ao desejo de acabar com sua vida.

¹³ Adotamos esta tradução do texto *Das Unheimliche*, dentre várias outras, devido à solução empregada pelos tradutores: “A dificuldade, ou até mesmo a impossibilidade, de traduzir a palavra alemã *unheimlich* talvez só seja comparável à dificuldade de traduzir o termo *Trieb*. Com maior ou menor frequência, *unheimlich* foi traduzido por termos como “estranho”, “sinistro”, “inquietante”, “ominoso” ou ainda por locuções como “inquietante estranheza”, “estranheza familiar” ou até mesmo “inquietante estranheza familiar”. [...] Com “infamiliar” logramos manter a morfologia o mais próximo possível do original alemão, conservando a presença do prefixo de negação (“in-”, em português/ “Un-”, em alemão) como marca do “recalque”. Com isso, impede-se, mas ao mesmo tempo conserva-se, em certa medida, o reconhecimento do que há ali de “familiar/conhecido/doméstico”. Certamente a sensação provocada por algo infamiliar, uma vez que sua familiaridade foi esquecida, recalçada, provoca “inquietação”, “estranheza”, mas, ao mesmo tempo, a sensação de bastante íntimo, próximo, familiar. (CHAVES, 2019, p. 117)

Otto Rank (2013, pos. 1129-1133)¹⁴ aprofunda a compreensão do significado da morte e ilustra sua relação com o sentido previamente identificado. As tradições folclóricas e grande parte das tradições literárias nos revelam prontamente um intenso medo em relação à morte, que se alinha aos sintomas de defesa, ressaltando o medo (da imagem, de sua perda ou perseguição) como sua característica mais saliente.

Rank (2013) destaca o medo neurótico da morte (“thanatofobia”) como parte essencial das questões narcísicas que configuram o duplo. Esse medo é a origem de todas as outras formas de medo: da perda da própria sombra, da própria imagem, de um perseguidor, do envelhecimento e da expectativa da morte. A morte, acima de tudo, é a morte do Eu. Mais do que qualquer instinto biológico de autopreservação, é a perda da própria identidade que é temida e equacionada com a morte. Este é o narcisismo do duplo, o amor último por si próprio, de modo que até o suicídio e a perda da vida podem ser preferíveis ao tormento da perda da imagem de si. Essa concepção do duplo, como uma espécie de prenúncio terrível da morte do Eu, encontra também em Freud (1923/2011) uma corroboração nos termos da segunda tópica. Freud sugere que o medo da morte entra em ação quando o Eu dispensa amplas parcelas do investimento libidinal nele acumulado, isto é, quando ele se abandona a si próprio, tal como o faz nos episódios de medo frente a certos objetos.

Em sua segunda tópica, Freud (1923/2011) apresenta-nos um conceito semelhante ao ponto de vista de Rank. Vejamos:

A frase altissonante que diz: "Todo medo é, no fundo, medo da morte" dificilmente tem sentido, de toda forma não se justifica. Parece-me correto, isto sim, separar o medo da morte da angústia ante o objeto (angústia real) e da neurótica angústia libidinal. Ele oferece à psicanálise um difícil problema, pois a morte é um conceito abstrato de teor negativo, para o qual não se acha uma correspondência inconsciente. O mecanismo do medo da morte só poderia ser este: o Eu dispensa em larga medida o seu investimento libidinal narcísico, isto é, abandona a si mesmo, como a um outro objeto em caso de angústia. Penso que o medo da morte se dá entre o Eu e o Super-eu (Freud, 1923/2011, p.72).

A análise psicanalítica do narcisismo permite a Rank (2013, pos. 1057) retomar os entendimentos literários do retorno do passado e da divisão moral do Eu sob uma nova luz. A explicação alegórica do duplo como o retorno inexorável do passado pode ser reinterpretada a partir da ideia da fixação narcísica. O Eu possui uma história, versões de si abandonadas e

¹⁴ A sigla "pos." designa a posição do trecho em destaque em um texto eletrônico com formatação de paginação distinta. A partir de agora, adotaremos essa sigla ao utilizar textos eletrônicos, fazendo referência à mesma como “edição Kindle” ao final deste trabalho.

reconstruções que podem, momentaneamente, "trazer à tona" causando espanto, horror ou admiração, culpa

O fascínio com a percepção da distinção e surgimento do Eu, experimentado por Jean Paul, deve certamente seu brilho ao registro, ainda presente, de um estado anterior do qual se destacava, e que podia ser rememorado. Este é um excelente exemplo da existência prévia do sentimento de si, em relação ao Eu, e que se mantém como um fio condutor na passagem de um estado anterior para aquele de delimitação e descoberta de um novo sentimento de si e uma nova forma de enunciação – “eu sou um Eu” (Rank, 2013, pos. 306).

A divisão do Eu pode ser ampliada para além das questões morais do bem e do mal, acrescentando-lhes nuances que só seriam possíveis a partir da investigação psicológica. Pode-se, por exemplo, retomar a divisão do Eu em termos econômicos, ou seja, das estruturações psíquicas que ocorrem em função das experiências de prazer-desprazer. Nessa perspectiva, a conotação moral encontra raízes em disposições psíquicas e no desenvolvimento, como também apontara Freud em suas teorizações.

No evento do duplo, o sentimento de si é experimentado alternadamente em ambas as dimensões do Eu, uma que se mantém familiar e outra que se torna estranha. A estranha figura do duplo nos lembra que a realidade do psiquismo é a de distintos espaços, da diferenciação do Eu consigo próprio e do atravessamento pelo outro, tudo sob a marca das pressões da sexualidade, das pulsões internas e externas. Trata-se de um tema especialmente favorável para as investigações acerca do narcisismo, como demonstrou Rank (2013) em seu importante estudo.

Pensamos que através dessa análise psicanalítica do duplo à luz do narcisismo, Otto Rank (2013) incorpora a compreensão literária do retorno do passado e da divisão moral do Eu. A explicação alegórica do duplo como o inevitável retorno do passado pode ser reinterpretada à luz do conceito de fixação narcísica. O Eu, com sua narrativa contendo versões abandonadas de si mesmo e reconstruções que podem ressurgir temporariamente, suscita reações de espanto, horror e admiração. Nesse aspecto, o infamiliar assume um caráter metapsicológico, pois há uma relação direta com o processo de constituição psíquica. O interesse freudiano pelo infamiliar levou a uma reavaliação das bases de sua explicação do processo de constituição psíquica, agregando mais subsídios, assumindo outros pontos de vista e permitindo inferências mais ousadas.

A constituição psíquica, segundo a psicanálise, deve ser entendida como resultado de uma relação sempre singular e, de certa forma, plástica de cada indivíduo com uma alteridade que lhe é anterior, encarnada pela linguagem, pela cultura e, de modo mais específico, pelas pessoas que servem de suporte às funções materna e paterna (Lacan, 1956-57/1995). O infamiliar pode ser avaliado como o remanescente de um momento de estruturação mais fundamental que se mantém inconcluso e inacabado, mesmo em situações não patológicas.

A literatura psicanalítica sugere que o fenômeno do *Unheimliche* emerge como resultado de uma ruptura na estrutura narcísica do indivíduo após a aquisição de um certo nível de organização. Segundo Freud (1914/2010b), a formação do Eu requer uma ação psíquica imperativa, uma vez que esta não é inerente nem pode ser considerada um mero desdobramento das funções biológicas, como sugeria a hipótese anterior, posteriormente descartada, que associava o Eu a uma suposta inclinação para a autopreservação (Freud, 1905/2016a).

O ensaio sobre *O Infamiliar* (Freud, 1919/2019b) nos permite afirmar que tal ação, responsável pela criação do Eu, jamais é completamente definitiva e estável, não podendo ser garantida por nenhuma força natural. Dessa forma, os limites do Eu encontram-se constantemente sob ameaça das expressões do desejo e das pulsões, bem como das mudanças repentinas no ambiente. Tal realidade se faz observável nas transformações psicológicas ocorridas durante o sono (Freud, 1914/2010a), em situações traumáticas específicas (Freud, 1920/2020b), no contexto do luto (Freud, 1914/2010a) e nas ocorrências cotidianas, como sentimentos de desrealização e dessubjetivação (Freud, 1914/2012).

A compreensão das bases teóricas e as manifestações práticas do *Unheimliche* torna-se de suma importância para uma análise dos processos psíquicos e das dinâmicas do Eu. Ao explorar esses fenômenos, possivelmente, pode-se destacar as interações entre os aspectos conscientes e inconscientes da mente humana, contribuindo, assim, para o avanço do conhecimento na área da psicologia e das ciências afins (Rabêlo e Martins, 2021).

O infamiliar é efeito de um abalo da estrutura narcísica após essa ter alcançado um determinado estágio de organização. Para Freud (1919/2019b), faz-se necessário a intervenção de uma ação psíquica para que o Eu venha a se constituir, uma vez que tal instância não é inata, tampouco pode ser apresentada como o correlato imediato das funções biológicas. O ensaio sobre o *Infamiliar* permite afirmar que essa ação que dá origem ao Eu nunca está totalmente assegurada e que nenhuma força da natureza lhe serve de garantia. O sentimento de infamiliaridade vem mostrar que cada ser humano possui uma valência própria dessa alteridade

fundadora, que é suscetível a flutuações no decorrer de toda a vida. Tais inflexões são perceptíveis por meio de alguns fenômenos – tais como as paramnésias, atos falhos - que reverberam as instabilidades do estatuto da realidade no psiquismo (Rabêlo e Martins, 2021).

A discussão sobre o *Infamiliar* em Freud (1919/2019b) remete à afirmação feita dois anos antes, de que o Eu não é senhor em sua própria casa. Nesse momento, Freud vincula a impossibilidade do Eu em se assenhorar de seus processos psíquicos internos às feridas narcísicas da humanidade. Tais feridas estão presentes como obstáculos na produção e assimilação do conhecimento, assinala Rabêlo e Martins, 2021.

Em termos metapsicológicos, o infamiliar é elevado à condição de objeto perdido, utilizando uma nomenclatura lacaniana, e passa a compor o núcleo da fantasia. A partir daí, estabelece-se um espaço relacional de investimento que outros objetos do mundo externo poderão ocupar. Tal espaço constitui uma mediação entre as experiências socialmente compartilhadas e as vivências subjetivas mais íntimas.

Exemplarmente, pensemos sobre a determinação de João ao deixar sua cidade natal brasileira, Porto Alegre. É possível perceber a ressurgência de um estado anterior do qual ele havia se desvincilhado, mas que pode ser evocado por meio da memória. No entanto, essa transição para um país estrangeiro provoca uma desestabilização profunda em João, refletindo-se de forma notável na maneira como o narrador-personagem retrata sua vida. É fundamental destacar que essa mudança de focalização narrativa se mantém constante ao longo do romance; o aparecimento recorrente de florestas e bosques é também perceptível; os encontros sexuais, especialmente a relação homoerótica, desempenham um papel crucial ao auxiliá-lo a reconectar os fragmentos de sua identidade e memórias, promovendo um movimento de quebra e reconstrução, que o conduz, eventualmente, à volta à sua cidade natal, e, finalmente, uma possibilidade de reconstituição de sua vida.

Permitimo-nos arriscar, neste ponto, uma outra possibilidade interpretativa diferente daquele proposto no primeiro capítulo acerca da alternância de vozes narrativas: de que essa técnica pode ser interpretada como uma manifestação do fenômeno do duplo: de um lado, temos João que narra suas próprias experiências, subjetividades e fragmentos de identidade resgatados por meio da memória, adotando uma perspectiva em terceira pessoa; por outro lado, temos outro João que narra em primeira pessoa, descrevendo os eventos e acontecimentos vivenciados por ele no momento da narrativa, embora muitas vezes pareçam superficialmente explorados.

Iannini e Tavares (2019) comentam que a ideia de duplicidade e a existência de um *Doppelgänger* é um aspecto fundamental do conceito que Freud nos apresenta em *Infamiliar* (1919/2019b). O tema do duplo, que interessou a analistas anteriores, como Otto Rank, destaca uma estrutura que se assemelha à famosa faixa de Moebius, caracterizada por uma constante ambigüidade entre o interno e o externo, o singular e o dividido. O conceito está bem retratado em “O Homem na Areia”¹⁵, de E.T.A. Hoffmann, com a continuidade/descontinuidade de Coppola e Coppelius, por exemplo, afirmam os tradutores. O duplo serve como um aviso de que nunca somos inteiramente os mesmos que pretendemos, nem somos totalmente diferentes daqueles que consideramos estranhos ou estrangeiros.

O infamiliar (1919/2019b) compreende três partes que abordam várias questões relacionadas ao conceito do estranho. A primeira parte explora os desafios linguísticos e antropológicos impostos pela sensação estranha. A segunda parte analisa o conto “O Homem na Areia”, de E.T.A. Hoffmann, enquanto a terceira parte se concentra no papel da realidade e no processo e o retorno do recalcado. Dunker (2019b) reflete que a força deste ensaio freudiano está em lidar com o problema de tradução inerente ao termo “*Unheimliche*”.

O ensaio destaca a dificuldade em descrever e conceituar o termo, que é agravada por suas condições subjetivas de verificação. Os autores deste ensaio optaram por manter uma tradução literal de “*Unheimliche*” usando o prefixo “in-” para o prefixo alemão “un-” denotando negação e “familiar” para “*Heimlich*” em alemão. Essa abordagem respeita a ambigüidade e a incerteza que sustentam o conceito do estranho. O termo “*Unheimliche*” evoca uma experiência linguística, antropológica e ontológica de indeterminação que desafia a tradução simples. Ao evitar uma equivalência semântica estrita, Dunker (2019) reconhece a complexidade do conceito e suas várias interpretações, proveniente das (i)limitações linguísticas para capturar sua essência.

Freud (1919/2019b, p. 33, grifos do autor) diz que “‘o *infamiliar*’ é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo. Como é possível, sob quais condições, o que é íntimo se tornar infamiliar, aterrorizante [...]”. Após os estudos linguísticos e filológicos acerca do termo em alemão e em outros idiomas, o conceito freudiano sobre o tema ganha sua definição clássica; “*infamiliar* seria tudo o que deveria permanecer em segredo, oculto, mas que veio à tona” (p. 45).

15.O conto pode ser encontrado na edição utilizada sobre *O infamiliar* (Freud, 1919/2019b).

Nesse contexto, é importante observar que a investigação freudiana diz respeito à origem e praticidade de um tipo particular de sentimento que vai além do afeto ou de uma “impressão sensível”, nos dizeres de Dunker (2019b). O infamiliar é um exemplo desse sentimento, e sua existência depende do compartilhamento social de afetos. Devemos observar, no entanto, que qualquer sentimento pode ser transformado em angústia por meio da repressão. Entre os vários casos que podem causar tal angústia, há um grupo específico em que o sentimento reprimido retorna, causando angústia.

A experiência de infamiliaridade é composta por três elementos indeterminados. O primeiro estabelece uma ligação entre a novidade e a sensação de infamiliaridade. O segundo expressa uma incerteza intelectual ou um conflito de julgamento. A terceira indeterminação envolve a desorientação, a perda do senso de pertencimento ou da crença na realidade (Dunker, 2019b). Assim como existe uma aura de desconhecimento em torno da noção do estrangeiro, isso também se estende ao infamiliar, à morte e ao destino para o qual estamos indo.

Um exemplo que decidimos abordar aqui e que servirá aos nossos propósitos é um relato de Freud (1919/2019b, p. 75) onde no curso de uma caminhada pelo centro de uma pequena vila italiana, possivelmente durante uma viagem de férias, o fundador da psicanálise, que andava a esmo, subitamente se depara com uma rua estreita cujas casas eram dotadas de janelas facilmente devassáveis pelo olhar curioso do turista. Estranhamente, nestas, só o que se podiam ver eram “mulheres maquiadas”, e, tomado de pavor, Freud se apressa em deixar essa ruazinha no primeiro cruzamento.

Mas, depois de um tempo em que vaguei sem direção, encontrei-me, subitamente, de novo na mesma rua, onde, então, levantei os olhos e chamou-me a atenção que meu apressado afastamento teve como consequência ter tomado, pela terceira vez, um novo desvio. Contudo, então, experimentei um sentimento que eu poderia apenas caracterizar como sendo da ordem do infamiliar.

Temos aqui um exemplo vivenciado por Freud na qual a questão do olhar assume um destaque em relação a sua experiência de infamiliaridade. Na teoria psicanalítica, a visão assume um papel de modelo em sua interação com o desconhecido, reforçando completamente a noção freudiana de pulsão, que é a força motriz do desejo e a base de toda subjetividade e percepção. A grande virada freudiana foi demonstrar que o desconhecido afeta cada pessoa, devido à sua divisão interna. O desconhecido ou estrangeiro, o familiar ou infamiliar, é algo que habita e ultrapassa o indivíduo ao mesmo tempo. Em toda a sua obra, Freud dá vida a essa estranheza, que se torna um evento para a visão e vai além da imagem superficial, seja o olhar

da Medusa, a cegueira de Édipo por ter visto o que sempre soube, ou a cegueira histérica. No entanto, é principalmente sua própria experiência de estranheza que permite a ele formular seu pensamento e desenvolver uma teoria que vai além da onipotência visível.

No livro *The unconcept*, Masschelein (2011) argumenta que seu livro em questão é uma análise detalhada do conceito de “*uncanny*” (ou “estranho”) de Freud, especialmente como ele se desenvolveu e foi interpretado no final do século XX. A autora argumenta que, embora o “*uncanny*”¹⁶ seja um conceito freudiano, ele ultrapassou os limites de um estrito quadro psicanalítico. A análise cuidadosa do uso da palavra “*uncanny*”, segundo Masschelein (2011), na obra de Freud revela que, embora o ensaio tenha aparecido em um ponto de virada no pensamento de Freud, ele não ocupou uma posição central e é duvidoso que o “*uncanny*” tenha realmente desfrutado de um status conceitual significativo na teoria de Freud.

Masschelein (2011) argumenta que o conceito de “*uncanny*” só foi realmente retomado nas últimas três décadas do século XX, quando o ensaio de Freud de 1919 sobre o tema foi amplamente descoberto, principalmente na teoria e crítica literária francesa e anglo-saxônica. Ela também discute as diferentes fases da conceptualização do “*uncanny*”. Após a descoberta e criação do conceito por Freud, em 1919, houve um período bastante longo de latência conceitual ou pré-conceitualização até meados dos anos 1960. O interesse pelo termo nesse período foi limitado a intervenções isoladas e dispersas.

Isso mudou nos anos 1970-1980, que é a fase real de conceptualização do “*uncanny*”, ou infamiliar, marcada por um conceito explícito, bem como por numerosas leituras aprofundadas do ensaio de Freud a partir de várias perspectivas. Dessa forma, o conceito sofreu mudanças significativas. Na década de 1990, o termo se estabilizou e se expandiu. Essa é a fase de canonização e disseminação. A palavra de “*uncanny*” é agora geralmente reconhecido como um conceito. O ensaio de Freud, para Masschelein (2011), move - se para uma posição central no cânon freudiano, e o “*uncanny*” aparece como uma palavra-chave em vários léxicos e vocabulários especializados.

A leitura proposta em *The Unconcept* (2011) se revela manifestamente equivocada. Consoante mencionado anteriormente, é através de Freud que o *Unheimliche* adquire a condição de conceito, cuja matriz de discussão tem na literatura seu ponto de partida. Contudo, consta ressaltar que o texto de 1919 é resultante de investigações prévias empreendidas por

¹⁶ Irei manter o termo em inglês do livro, pois é o termo traduzido do alemão para Inglês das obras freudianas por James Strachey, que em linhas gerais, imprime a ideia de estranho.

Freud, exercendo, por sua vez, influência sobre estudos subsequentes. Com efeito, a questão da angústia figura como tema preeminente no mencionado ensaio freudiano de 1919. A título de esclarecimento, é imperativo observar que Masschelein (2011) aparentemente desconsidera a relevância do papel exercido pelo ensaio o infamiliar sobre Jacques Lacan, uma omissão que merece ser devidamente ponderada em nosso exame.

Na análise lacaniana do *Unheimliche*, uma série de conceitos fundamentais da psicanálise são mobilizados para elucidar a natureza deste fenômeno. A experiência do infamiliar é concebida como um momento de desidentificação, no qual o sujeito se depara com uma imagem refletida que não mais reconhece como sua. Este fenômeno é atribuído a um abalo no campo do discurso do Outro, que até então conferia valor e significado às imagens. A consequência imaginária deste abalo simbólico é o não reconhecimento no espelho, uma experiência que desestabiliza a relação do sujeito consigo mesmo e com o mundo (Lacan, 1962-63/ 2005).

Neste contexto de estranhamento, o sujeito se confronta com a presença inescapável do olhar, uma marca indelével inscrita na imagem refletida. Este olhar, que no estádio do espelho é elidido na medida em que o sujeito reconhece a imagem como sua, torna-se acessível na experiência do estranho. O sujeito não mais “vê” a imagem, pois não a reconhece como sua, mas adquire um acesso inédito ao olhar. Este movimento revela a a relação do sujeito com sua própria imagem e com o olhar do Outro (Lacan, 1955-56/ 1988; 1962-63/ 2005; 1964/ 2008) .

A experiência do infamiliar, conforme concebida por Lacan, também envolve um desdobramento do lugar do Outro. Existe o Outro primordial da interpelação, ainda não colonizado por uma lei que o insira em uma regularidade, e o Outro simbólico, drenado de gozo, que representa o espaço vazio de intersecção entre o sujeito e o Outro materno primordial. Este desdobramento do lugar do Outro ilustra a complexidade da relação do sujeito com o Outro e a maneira como esta relação é perturbada na experiência do estranho.

Finalmente, a análise lacaniana do infamiliar envolve a noção de recalque e seu papel na instauração do princípio de realidade. Quando a credibilidade do grande Outro é abalada, o que foi recalcado retorna. O Outro simbólico, que abre um horizonte de compreensão a partir do qual os fatos da realidade se organizam, é comprometido, perturbando a experiência do sentido das coisas. A lacuna deixada pelo Outro é preenchida pelo retorno da interpelação recalçada, que se manifesta na forma da voz, do olhar, entre outros. Este retorno do recalcado na experiência do estranho ilustra a maneira como o inconsciente se manifesta na experiência

subjativa (Lacan, 1962-63/ 2005; 1964 [2008]).

Utilizamos o texto *O infamiliar* (1919/2019b) como ponto cardeal sobre nossa discussão acerca da angústia. Ressaltamos que, na obra de Freud, o estabelecimento de uma teoria angústia só ocorreu por meio da enunciação de hipóteses iniciais sobre esse tema, que remonta aos escritos pré-psicanalíticos e a dois outros conceitos cunhados na década de 1910, a saber, *Introdução ao narcisismo* (1914/2010b) e *O Infamiliar* (1919/2019b). Assim, durante o ciclo de desenvolvimento metapsicológico que se seguiu após o início da Primeira Guerra Mundial, Freud dedicou uma palestra para consolidar e articular os elementos que compunham sua teoria do sofrimento, porém até então, este conceito não apresentava uma centralidade na explicação das doenças mentais da época (Rabêlo e Martins, 2022).

Apenas com a introdução da segunda teoria da angústia, inserida no contexto da segunda tópica, Freud (1926/2014, 1933/2010c) aprimorou e reelaborou as concepções previamente desenvolvidas, incorporando a angústia como um elemento central na dinâmica da repressão. É pertinente ressaltar que, nessa fase posterior, Freud reconheceu a necessidade de articular a angústia com outros mecanismos de defesa que não eram o foco central do debate acerca das neuroses de transferência. Nessa busca por revisar, retificar e expandir a teoria psicanalítica, a interlocução com a literatura, especialmente a literatura fantástica, surgiu como uma estratégia, como pode ser observado na análise que Freud (1919/2019b) realizou do conto *O homem de areia*, de E.T.A. Hoffmann.

Desde os primórdios da psicanálise, Freud se deparou com o desafio de compreender a dinâmica da angústia nas doenças nervosas e de encontrar maneiras de lidar com ela. Já na metade da década de 1890, Freud (1893 - 1895/2016b), em colaboração com Breuer, chamou atenção para a teia de causas que conecta o surgimento dos sintomas neuróticos às manifestações da angústia, observando as diferentes variações desse afeto: às vezes, a angústia se apresenta de forma crônica e contínua, outras vezes de maneira intermitente e episódica; em certos casos, ela se desenvolve de forma sutil e difusa, confundindo-se com um estado comum de nervosismo, enquanto em outros momentos ela surge de forma repentina e intensa, chegando perto da sensação de morte ou insanidade; em algumas situações, a angústia está relacionada a uma representação que deve ser evitada, como no caso das fobias, enquanto em outras ocasiões ela é descrita como algo gerado de maneira misteriosa e aleatória; existem também momentos em que a angústia se manifesta através de sintomas corporais difusos e, por causa disso, dificilmente é identificada ou reconhecida como tal, especialmente em certas formas de

depressão (Rabelo e Martins, 2022).

. De qualquer forma, destacamos que as expressões desse sentimento de angústia evocam uma implicação subjetiva inegável, que não pode ser obscurecida pelas explicações físico-neurológicas. Para explorar essa dimensão psíquica da angústia, Freud (1895/2016b) revisa as categorias nosológicas da psiquiatria de sua época. Ao contrastar com um quadro clínico já reconhecido pela medicina, a neurastenia, ele propõe a criação de uma nova categoria de distúrbio nervoso, a neurose de angústia. Para isso, ele destaca as peculiaridades da apresentação desse sentimento nos dois casos. Embora não exclua completamente a influência de outros fatores etiológicos, Freud (1895/2016b) argumenta que, na grande maioria dos casos, a angústia é desencadeada por causas sexuais. Ela é resultado de uma carga de excitação que é impedida de ser satisfeita e, por consequência, transformada em afeto.

A angústia, como um afeto penoso, desempenha um papel significativo no desenvolvimento de sintomas histéricos, atuando como um possível trauma psíquico. Em situações em que a angústia é intensa e prolongada, pode ocorrer uma conexão entre esse afeto e um evento traumático, levando ao surgimento de sintomas histéricos. Por exemplo, uma jovem que vivencia angústia enquanto cuida de um doente pode acabar desenvolvendo sintomas como a paresia de um braço e a perda da capacidade de falar sua língua materna. (Freud, 1893-1895/2016b).

Um conceito importante explorado em *Estudos sobre a histeria* é o da “ab-reação”, que envolve a expressão e a liberação das emoções associadas a uma memória ou evento traumático. Quando a ab-reação não ocorre adequadamente, um afeto doloroso pode permanecer ligado à memória, afetando o indivíduo. Nesse contexto, a angústia pode permanecer conectada à memória de um evento traumático se não for devidamente “ab-reata”. Além disso, ressalta-se que a angústia pode se comportar como um “corpo estranho”, persistindo e exercendo influência sobre o indivíduo mesmo após o evento traumático. No entanto, quando a memória do evento é revivida e o afeto associado é expresso em palavras, neste primeiro momento da teoria freudiana, ocorre a dissipação imediata e definitiva dos sintomas histéricos.

Na esteira desse pensamento, de Rabelo e Martins (2022), no qual os autores percebem que na teoria freudiana o papel da aflição na dinâmica histérica. Sigmund Freud, segundo os autores, passa a distinguir entre as neuroses atuais, a saber, a neurastenia e a neurose da aflição, e as neuropsicoses de defesa, uma categoria que engloba a histeria de aflição e conversão, neurose obsessiva e psicoses alucinatórias agudas. A distinção entre os dois está na intervenção

de um mecanismo psíquico estratificado e duradouro. A teoria freudiana enfatiza que, assim como nas neuroses atuais, a sexualidade desempenha um papel significativo na etiologia das neuropsicoses de defesa. No entanto, a expressão desse componente é mais velada, distorcida e deslocada, pois o mecanismo psíquico que impede o fluxo da energia sexual remonta a um passado remoto, formando uma longa cadeia composta por vários estágios. Ademais, os autores afirmam, baseado no Freud pré-psicanalítico, que as neuroses atuais podem frequentemente estar ligadas às psiconeuroses de defesa, pois uma tensão relacionada a um evento contemporâneo pode evoluir para um conflito psíquico interno, servindo como uma estratégia adicional para estabilizar a economia psíquica. Assim, um estado de neurose atual pode atuar como um gatilho para uma neuropsicose defensiva, com a angústia no centro desse processo.

As neuropsicoses de defesa, conforme delineado por Freud (1894/2023a), representam um conjunto de condições psicopatológicas que surgem como resultado de mecanismos de defesa psicológica. Esses mecanismos são acionados quando o indivíduo se depara com representações mentais que são incompatíveis com o seu Eu, levando a uma série de respostas que variam desde a conversão histérica até a fuga para a psicose. Neste período de escrita freudiana, a teoria da defesa, que é a pedra angular da psicanálise, sugere que o Eu se defende contra representações incompatíveis, separando-as de seu afeto. No entanto, a representação em si permanece na consciência, embora enfraquecida e isolada. Este mecanismo de defesa é evidente em condições como a histeria e as obsessões, onde a representação incompatível é mantida na consciência, mas é despojada de seu afeto, resultando em sintomas que são característicos dessas condições.

Em casos mais graves, segundo Freud (1894/2023a), o Eu pode rejeitar a representação incompatível juntamente com seu afeto, resultando em um estado de psicose alucinatória. Este é um mecanismo de defesa mais poderoso e bem-sucedido, onde o Eu se comporta como se a representação incompatível nunca tivesse ocorrido. O conteúdo de uma psicose alucinatória desse tipo consiste precisamente na acentuação da representação que era ameaçada pela causa precipitante do desencadeamento da doença. Portanto, é justificável dizer que o Eu rechaçou a representação incompatível através de uma fuga para a psicose¹⁷.

Nesta rede de conceitos, que começa a tomar corpo, pensamos que a hipótese subjacente a esses mecanismos de defesa é a teoria da catexia, que sugere que nas funções mentais, deve-se distinguir algo – uma carga de afeto ou soma de excitação – que possui todas as

¹⁷ Freud, em 1896/2023, substitui o termo psicose por paranóia.

características de uma quantidade passível de aumento, diminuição, deslocamento e descarga. Esta hipótese é fundamental para a compreensão das neuropsicoses de defesa e é a base para a teoria da angústia (Freud, 1984/2023a).

A angústia, uma emoção profundamente enraizada na experiência humana, que vai ganhando corpo e centralidade ao longo da teoria psicanalítica de Freud, relaciona-se diretamente com a teoria da defesa e da catexia.

Inicialmente, é imperativo destacar a associação intrínseca entre a angústia e as representações sexuais. O fundador da psicanálise postulou que a angústia pode surgir de representações ou pensamentos sexuais recalcados, uma ideia exemplificada pela descrição de uma mulher que experimenta representações angustiantes de caráter sexual, como a sensação frequente de que algo a força por sob sua saia. Este exemplo ilustra de maneira eloquente como a angústia pode ser uma resposta emocional a pensamentos ou representações que são incompatíveis com o eu consciente.

Ademais, a angústia é discutida no contexto da defesa contra representações incompatíveis. Freud (1894/2023a) propôs que a angústia pode ser um subproduto da defesa bem-sucedida contra representações incompatíveis. Quando a defesa é bem-sucedida, o indivíduo pode se encontrar em um estado de confusão alucinatória, que pode ser angustiante. Isso sugere que a angústia pode ser uma manifestação emocional da tensão entre o Eu e as representações incompatíveis.

Em um contexto mais amplo, os estudos levantados sobre as neuropsicoses de defesa, levam-me a afirmar, que neste momento inicial dos primeiros escritos psicanalíticos, a angústia tem um papel econômico no psíquico humano, pois ela é explorada em relação à “soma de excitação” (Freud, 1984/2023a, p.49). Freud parece considerar o “montante de afeto” (Freud, 1984/2023, p. 59) como uma manifestação particular da “soma de excitação”. Isso sugere que a angústia pode ser vista como uma forma de descarga de excitação. Esta ideia é consistente com a visão de Freud de que a angústia é uma resposta emocional a uma sobrecarga de excitação. Essa ideia é consistente com o fato de que a angústia é uma resposta emocional a uma sobrecarga de excitação.

O surgimento dos sintomas neuróticos às manifestações da angústia. Em *Sobre os motivos para separar da neurastenia um complexo de sintomas, a “neurose de angústia”*, Freud (1895/2023a) diz que neurose de angústia, em alguns casos, parece surgir sem uma

etiologia clara. No entanto, quando se considera a neurose como uma condição adquirida, uma investigação cuidadosa, segundo o fundador da psicanálise, geralmente revela que "encontramos uma série de perturbações e influências oriundas da *vida sexual*" (Freud, 1895/2023b, p. 83, grifos do autor).

O afeto da angústia e suas variações, como terror, medo etc, embora pareçam variados à primeira vista, compartilham um caráter comum que explica por que têm um efeito similar no sistema nervoso. Além disso, eles podem estar presentes isoladamente ou em conjunto com outras perturbações de tipo banal, que também podem contribuir para a condição. Freud (1984/2023b, p. 83, grifos do autor) argumenta que com “essa etiologia sexual da neurose pode ser demonstrada com tamanha frequência que me permito, *para fins de breve comunicação*, não mencionar casos de etiologia duvidosa ou diferente”

Para uma compreensão mais precisa das condições etiológicas sob as quais ocorre a neurose de angústia, Sigmund Freud sugere que se considere separadamente homens e mulheres. Nas mulheres, a neurose de angústia é frequentemente o produto de todos os fatores que impedem a excitação sexual somática de ser psiquicamente elaborada. Vejamos:

a) como angústia virginal ou angústia das adolescentes. Certo número de observações inequívocas me mostrou que o primeiro contato com o problema sexual, uma revelação meio súbita do que estava oculto — por exemplo, ao ver um ato sexual, pela comunicação de alguém ou pela leitura — pode suscitar, em garotas que estão amadurecendo, uma neurose de angústia que vem combinada com a histeria de maneira quase típica; b) como angústia das recém-casadas. Jovens mulheres casadas que nas primeiras cópulas permaneceram impassíveis sucumbem, não raramente, à neurose de angústia, que desaparece depois que a frieza cede lugar à sensibilidade normal. Como a maioria das jovens mulheres casadas permanece saudável nessa impassibilidade inicial, o surgimento dessa angústia requer condições que mencionarei adiante; c) como angústia das mulheres cujos maridos têm *ejaculatio praecox* ou potência bastante diminuída; e d) cujos maridos praticam o *coitus interruptus* ou *reservatus*. Esses casos [c e d] estão juntos, pois analisando um grande número de exemplos é possível convencer-se facilmente de que a questão é se a mulher obtém satisfação no coito ou não. Neste último caso há a precondição para o surgimento da neurose de angústia. Por outro lado, a mulher é poupada da neurose se o marido que sofre de *ejaculatio praecox* é capaz de repetir imediatamente o coito com sucesso. O *coitus reservatus* com o preservativo não causa dano à mulher quando ela é rapidamente excitável e o marido é muito potente; de outro modo, esse tipo de intercurso preventivo é nocivo como os outros. O *coitus interruptus* é quase sempre nocivo; para a mulher, porém, é assim apenas quando o marido o pratica sem consideração, ou seja, interrompe o coito quando está próximo da ejaculação, sem se preocupar com curso da excitação na mulher. Se, ao contrário, ele aguarda a satisfação da mulher, então um coito desses tem para ela o significado de um normal; mas então o homem adoece de neurose de angústia. Juntei e analisei um grande número de observações, nas quais se baseiam as afirmações acima; e) como angústia das viúvas e mulher deliberadamente abstinente, não raro em combinação típica com ideias obsessivas; f) como angústia no climatério, durante a última grande intensificação da necessidade sexual. Os casos c, d e e abrangem as condições em que, no sexo feminino, a neurose de angústia aparece antes e com mais frequência, de forma independente da predisposição hereditária (FREUD, 1985/2023b, p. 84-85).

As manifestações da neurose de angústia aparecem quando a excitação somática que foi desviada da psique é subcorticalmente despendida em reações totalmente inadequadas, como podemos ver acima. Em outras palavras, nas mulheres, a neurose de angústia é frequentemente o produto de todos os fatores que impedem a excitação sexual somática de ser psiquicamente elaborada. As manifestações da neurose de angústia aparecem quando a excitação somática que foi desviada da psique é subcorticalmente despendida em reações totalmente inadequadas.

A investigação empreendida por Freud tem como objetivo também analisar os fatores sexuais que levam à neurose do sofrimento em homens. O psicanalista vienense propõe uma classificação de diferentes grupos.

O primeiro grupo inclui homens que sofrem de angústia devido à abstinência sexual voluntária, juntamente com sintomas de defesa, como obsessões e histeria, que geralmente estão relacionados à predisposição hereditária e traços pessoais peculiares. O segundo grupo engloba homens que sofrem angústia quando não conseguem consumir a excitação sexual ou que, por medo das consequências, se contentam apenas com o toque ou a contemplação de mulheres. Esses fatores também podem ser estendidos a situações semelhantes envolvendo mulheres. O terceiro grupo consiste em homens que praticam coito interrompido, o que pode ser prejudicial à saúde mental das mulheres se realizado sem considerar seu prazer, mas que afeta negativamente os homens quando eles retardam a ejaculação para proporcionar satisfação sexual.

Normalmente, apenas um parceiro desenvolve a neurose do sofrimento quando um casal pratica coito interrompido. Nos homens, é raro que a neurose de angústia ocorra apenas devido à interrupção do coito, geralmente ocorrendo em combinação com a neurastenia. Por fim, o quarto grupo é composto por homens idosos que vivenciam condições climatéricas, semelhantes às vivenciadas por mulheres, e desenvolvem neurose de angústia devido à diminuição da potência e aumento da libido. Além desses grupos, dois outros casos afetam ambos os sexos: indivíduos que se tornam neurastênicos devido à masturbação e, ao interromper essa prática, sofrem de neurose de angústia; e indivíduos que tiveram sua potência gravemente comprometida pela masturbação, resultando em neurose de sofrimento leve, geralmente manifestada como hipocondria e leve vertigem crônica. É importante mencionar que o desenvolvimento significativo dessa condição ocorre apenas em homens ou mulheres potentes que não são anestésicos. Mulheres que são verdadeiramente anestésicas têm baixa suscetibilidade à neurose de sofrimento e tendem a lidar bem com os distúrbios descritos.

Em *A crítica à “neurose de angústia”*, Sigmund Freud(1985/2023c) articula uma defesa meticulosa de sua tese principal, que postula a neurose de angústia como uma entidade nosológica distinta da neurastenia, cada uma com suas próprias condições etiológicas específicas. Esta proposição, embora tenha sido alvo de críticas, é corroborada por uma série de subteses que, em conjunto, formam um argumento coeso e convincente. Lembrando que tais teorias serão reformuladas, ampliadas, descartadas.

a) Predominância dos fatores sexuais na etiologia das neuroses: o primeiro argumento que Freud avança é a primazia dos fatores sexuais na etiologia das neuroses. Ele postula que as perturbações sexuais, frequentemente decorrentes de práticas como o coito interrompido, são um elemento comum em muitos casos de neurose de angústia. Esta subtese é reforçada por uma série de estudos de caso que Freud apresenta, nos quais a neurose de angústia se manifestou após um choque psíquico, mas onde também havia uma história pregressa de perturbações sexuais;

b) Eclodir a neurose de angústia após um fator banal: é a concepção de que a neurose de angústia pode eclodir após um fator banal, como a emoção. Freud argumenta que, embora a doença possa se manifestar após um fator banal, isso não compromete a compreensão da doença se for possível demonstrar que existe uma causa específica comum na etiologia de todos ou da grande maioria dos casos de neurose de angústia;

c) Estudos de caso específicos de neurose de angústia: a terceira subtese é corroborada por uma série de estudos de caso que Freud apresenta. Estes casos, que incluem um homem que desenvolveu uma neurose de angústia após a morte de seu pai e uma mulher que desenvolveu a neurose de angústia devido à doença de uma sobrinha, fornecem evidências empíricas que apoiam a tese principal de Freud;

d) Distinção entre neurose de angústia e neurastenia: finalmente, o quarto ponto abordado é a afirmação de Freud de que a neurose de angústia é uma entidade distinta da neurastenia. Neste caso, é crucial para compreender a neurose de angústia como uma condição única com sua própria etiologia específica.

Na virada do século, em 1900, com a publicação de *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/2019a) diz que há uma inter-relação entre angústia, repressão e desejo sexual, postulando a tese de que a angústia, particularmente quando manifestada em sonhos, é frequentemente um reflexo de desejos reprimidos, muitas vezes de caráter sexual. A argumentação do autor

vienense postula que “a angústia neurótica vem de fontes sexuais” (p. 636). Ele emprega exemplos de sonhos de angústia para ilustrar o conteúdo sexual intrínseco aos pensamentos oníricos, sugerindo que a angústia manifestada em sonhos é frequentemente um reflexo de desejos sexuais reprimidos.

Ademais, o autor discute a ideia de que a angústia pode ser uma reação a situações percebidas como ameaçadoras ou perturbadoras. Ele menciona o exemplo de uma criança que experimenta angústia ao testemunhar a relação sexual dos pais, interpretando-a como uma forma de violência. Este exemplo ilustra a ideia de que “a angústia remete, por meio da repressão, a um desejo obscuro, claramente sexual, que encontrou uma boa expressão no conteúdo visual do sonho” (Freud, 1900/2019a, p.638).

Na segunda metade da década de 1910, após compor uma série de artigos metapsicológicos, Sigmund Freud afirmou que a angústia é um aspecto crucial da organização psicológica e que compreender sua dinâmica pode oferecer uma visão sobre o funcionamento do aparato psíquico. Nesse momento, ele condensa sua teoria inicial da angústia, que está alinhada com o conceito de repressão recentemente formulado e, como vimos, a repressão apresenta um papel crucial sobre a teorização da angústia. Nesse período Freud considera a angústia como uma das representações da libido.

Com base nas discussões apresentadas até este ponto, colocamos a seguinte indagação: seria a angústia e a formação de sintomas neuróticos, de fato, apenas respostas ao conflito interno decorrente da repressão da libido, ou haveria outros fatores em jogo que ainda necessitam ser desvendados? A resposta para essa questão pode, claramente, ser encontrada em outros textos freudianos já discutidos; contudo, gostaríamos de destacar o ensaio sobre *A angústia*, publicado em 1917, como uma referência central para aprofundar essa análise.

Freud (1917/2014b) responde ao questionamento previamente realizado. O texto freudiano postula que a origem dos sintomas neuróticos e da angústia não é apenas a supressão da libido, mas também de outros fatores. O autor discute o impacto de certas fases da vida, especificamente a puberdade e a menopausa, que podem levar a um aumento significativo na produção de libido e, posteriormente, afetar o desenvolvimento de sintomas neuróticos. Além disso, o autor sugere que a angústia pode surgir não apenas da supressão da libido, mas também de uma demanda interna que o Eu percebe como ameaçadora. Consequentemente, o sofrimento neurótico pode ser visto como uma tentativa do Eu de evitar essa demanda interna, tratando-a como uma ameaça externa. O autor também ressalta que sintomas físicos, como inflamação e

lesões, podem estar associados à angústia e levar ao desenvolvimento de sintomas neuróticos. Nesses casos, a neurose pode surgir como uma resposta tanto ao sintoma físico quanto à sua progressão neurótica. Por fim, Freud (1917/2014b) destaca que a angústia pode surgir da não gratificação de certos instintos, como fome e sede. No entanto, a transformação da libido insatisfeita em angústia é um fenômeno mais comumente observado. Embora a supressão da libido seja um fator crucial na formação de sintomas neuróticos e angústia, o texto propõe que outros elementos também estejam em jogo, incluindo a demanda interna pela libido, a influência de certas fases da vida, os sintomas físicos e a não realização de certos desejos.

Acreditamos que uma verticalização sobre *A angústia* (1917/2014b), faz-se necessária. No contexto de nossa investigação, é relevante explorar a tese principal no ensaio freudiano, pois há uma relação triangular entre a libido, a angústia e a formação de sintomas neuróticos. No texto, há uma defesa clara que a excitação libidinal, seja normal ou patológica, desempenha um papel significativo na formação dos sintomas da histeria. Além disso, a angústia é apresentada como um resultado da repressão da libido, e a formação de sintomas neuróticos é interpretada como uma tentativa de lidar com essa angústia. A libido é vista como uma força motriz na formação dos sintomas da histeria.

Além disso, o autor argumenta que a angústia é um resultado da repressão da libido. Ele afirma que “o destino imediato desse afeto é ser transformado em angústia, qualquer que seja a qualidade que ele mostre em sua evolução normal” (Freud, 1917/2015b, p. 542). No nosso ponto de vista, essa assertiva freudiana sugere que a angústia é uma resposta à repressão da libido, e que a formação de sintomas neuróticos é uma tentativa de lidar com essa angústia.

Numa outra perspectiva, o fundador da psicanálise sugere uma ligação entre o Eu e a libido, afirmando que “o desenvolvimento da angústia é a reação do Eu ao perigo e o sinal para o início da fuga” (Freud, 1917/2014b, p. 536), sugerindo, que a angústia é uma resposta do Eu à percepção de perigo, e que a formação de sintomas neuróticos é uma tentativa do Eu de lidar com essa percepção de perigo. Isto é, é razoável compreender que, em tempos de angústia neurótica, o Eu se esforça para evitar as demandas de sua libido de uma maneira comparável e percebe esse perigo interno como se fosse externo. Isso confirma a expectativa de que existe uma correlação entre a manifestação da angústia e a presença de uma causa subjacente.

Finalmente, Freud (1917/2014b, p.538) sugere que a continuidade do sentimento de inferioridade é uma condição para a angústia e para a formação do sintoma. Ele afirma que

a continuidade do sentimento de inferioridade — e, assim, da condição para a angústia e para a formação do sintoma — parece tão garantida que o que pede uma explicação é, antes, aquilo que entendemos como saúde, quando uma condição saudável vem excepcionalmente a se verificar.

Rabelo e Martins (2022) propõe que, nesse período entre 1916-1917, Freud explica a tríade de angústia (*Angst*), medo (*Furcht*) e susto (*Schreck*) a fim de elucidar certos aspectos da dinâmica da angústia dentro da psique. Segundo o pensamento freudiano, angústia é um termo mais geral, comumente usado para denotar esse estado afetivo em uma condição flutuante, não associada a uma representação. O medo, ou *Furcht*, diz respeito à conexão da angústia com um determinado objeto, como se vê no caso das fobias, embora esse objeto às vezes possa assumir uma forma enigmática, como demonstrado no caso do pequeno Hans, para quem o medo de cavalos assume várias manifestações. Por outro lado, o susto ou *Schreck*, representa a erupção repentina de angústia sem preparação prévia. Freud conclui que a angústia está relacionada a um mecanismo psicológico de amortecer o impacto que algumas experiências potencialmente traumáticas podem produzir. Posteriormente, Freud, segundo os autores, revisita a dicotomia entre angústia real e neurótica, conforme proposta pela psiquiatria de sua época. A oposição desses dois termos do ponto de vista da psicanálise não é direta. Na realidade, o que Freud faz é relativizar seu significado para ressaltar o ponto em que fantasia e realidade se cruzam dentro da psique.

Freud distingue entre angústia real e sofrimento neurótico com base nas origens de cada uma. A angústia real está enraizada na percepção de uma situação perigosa presente e tangível, provocando uma reação apropriada para a autopreservação. Sua origem filogenética pressupõe que a avaliação do perigo é relativa ao conhecimento do contexto. Em contraste, o sofrimento neurótico é patológico e psíquico, carecendo da função de autopreservação, pois não se baseia em um perigo específico. Além disso, as avaliações de ameaças geralmente são desproporcionais, irracionais e não objetivas.

Para finalizar esta primeira teoria sobre a angústia, continuamos na esteira de reflexões propostas por Rabêlo e Martins (2022) e que encontram consonâncias com nossas investigações. Os autores, baseados nas teorias desse primeiro momento freudiano, não há fundamento inato que garanta uma conexão estável entre angústia e perigo externo da realidade, ao contrário do plano instintivo com algumas espécies animais. Consequentemente, o sofrimento neurótico não deve ser visto apenas como um desvio ou distúrbio do sofrimento real.

A relação entre angústia e sexualidade presente na pesquisa freudiana desde a pré-história da psicanálise, ganha um significado renovado. Freud postulou que a sexualidade está estruturalmente ligada à condição radical de desamparo no ser humano, o que faz com que o principal gatilho de angústia seja a ameaça de perder o vínculo libidinal com o outro. No entanto, há um problema em combinar os dois elementos-chave da teoria de Freud: angústia como sinal de perigo e como o resto da angústia.

Freud (1917/2014b) sugere que o desenvolvimento da angústia, quando ultrapassa um certo limite tolerável, determina sua condição como sinal de perigo. A questão, no entanto, é a natureza disfuncional da angústia. Mesmo quando antecipa o perigo, não contribui para a mobilização de reações apropriadas. A diferença agora é que na teoria da angústia que inicialmente resulta da doença, torna-se, então, o centro dinâmico dessas doenças, mobilizando uma ampla gama de mecanismos de defesa.

Na primeira teoria da angústia, Freud enfatiza a dinâmica do conflito impulsivo e da repressão como defesa; na segunda, a ênfase está no risco de desenvolver afeições excessivas não relacionadas. Assim, Freud se afasta de uma matriz na qual a ativação de defesas bem-sucedidas é responsável pela doença para outra em que o surto de angústia está relacionado a uma experiência de passivação.

Até 1917, nos escritos freudianos, a literatura, na questão sobre a angústia, ainda não entra em cena. Freud utiliza até então observações do cotidiano e casos clínicos que exercem grande influência em sua teorização: O caso do “Homem dos Lobos” exercerá grande influência em seu ensaio sobre *A angústia*.

Dois anos depois, em 1919, *O infamiliar* (1919/2019b) terá suas reflexões organizadas e discutidas a partir do conto *O homem de Areia*, do escritor alemão E.T.A. Hoffmann. Divergindo da abordagem de Rabêlo e Martins (2022), que inserem *O Infamiliar* (1919/2019b) como uma segunda etapa da teoria da angústia, optei por iniciar minha discussão a partir deste texto. A escolha se justifica pela centralidade que o *Unheimliche* assume em mpssas investigações teóricas, revelando-se de fundamental importância para a análise do *corpus* que proponho. Assim, empreendemos um movimento descendente através das publicações freudianas, retornando às origens após uma discussão sobre o referido ensaio freudiano. Reconhecemos que tal abordagem pode ser contestada, visto que muitos consideram o texto de 1919 como o gérmen da segunda teoria sobre a angústia. No entanto, a partir deste ponto, buscaremos evidenciar um aspecto inovador, centralizando a angústia no texto *O Infamiliar*,

que faz parte e será desenvolvido na segunda teoria da angústia.

2.2 A segunda teoria da angústia

Freud (1926/2014a), uma década após a introdução de sua teoria inicial sobre a angústia (1917/2014b), revisita o tema com duas novas linhas de argumentação. A primeira, de natureza econômica, está vinculada à quantidade de energia psíquica que é mobilizada pelo processo de repressão. Embora se suponha que a angústia seja um efeito desse processo, a intensidade da angústia deveria ser diretamente proporcional à totalidade da libido reprimida. No entanto, Freud (1933/2010b), em *Novas conferências introdutórias à psicanálise*, argumenta que essa ideia não pode ser aplicada universalmente. O agravamento dos sintomas de angústia devido ao recalque só é observado em situações específicas.

O segundo argumento, que é de natureza tópico-dinâmica, diz respeito a uma nova descrição do mecanismo de repressão. Freud (1933/2010c) redirecionou o foco da investigação para esse aspecto. O conteúdo do material retirado, as alterações que ele experimenta e os produtos resultantes dessa ação não eram mais objeto de questionamento, refletem Rabêlo e Martins (2022).

Em *O Eu e o Id*, Freud (1923/2011) reflete a natureza e operação do corpo recalculante. Isso resultou no renascimento de uma questão metapsicológica que já havia sido abordada de uma forma diferente: a repressão não pode ser considerada uma operação pré-consciente ou inconsciente, reformulando a sua tópica, porém sem anular o que já havia sido escrito. O argumento é de que a angústia é uma expressão de recuo diante do perigo, com o Eu sendo a sede da angústia. O Eu é ameaçado por perigos de três direções: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu. A angústia é uma resposta a essas ameaças, manifestando-se como um reflexo de fuga. O Eu retira seu próprio investimento da percepção ameaçadora ou do processo no Id avaliado como ameaçador, e externa-o como angústia. Esta reação primitiva é seguida pela instauração de investimentos protetores, como no mecanismo das fobias. por exemplo.

O Eu é propriamente a sede da angústia. Ameaçado por perigos de três direções, ele desenvolve o reflexo de fuga, retirando seu próprio investimento da percepção ameaçadora ou do processo no Id avaliado como ameaçador, e externando-o como angústia. Essa reação primitiva é depois sucedida pela instauração de investimentos protetores (mecanismo das fobias) (FREUD, 1923/2011, p. 71-72, 2023).

Este argumento sugere que a angústia é uma resposta a ameaças percebidas, seja do

mundo exterior, da libido do Id ou do rigor do Super-eu. A angústia é vista como uma manifestação do Eu em resposta a essas ameaças, com o Eu tentando proteger-se através da instauração de investimentos protetores. Se o conflito psicológico, que inicialmente estava confinado à fronteira entre o inconsciente e o pré-consciente, agora, na segunda tópica, expande-se em várias direções na superfície do Eu. Consequentemente, surgem três formas de angústia, a saber, angústia moral, decorrente da tensão entre o Eu e o Supereu; angústia real, que emana do conflito entre o eu e a realidade externa; e, finalmente, a angústia pulsional, caracterizada pelo atrito entre o Eu e o Isso (*Id*).

A complexidade da psique humana, com foco particular na angústia e no sentimento de culpa inconsciente, do ensaio “A angústia e Instintos”, das *Novas Conferências introdutórias à psicanálise*, sugere, segundo nossa análise que a angústia pode assumir várias formas ao longo do desenvolvimento humano. O autor afirma que “a toda época do desenvolvimento cabe um certo determinante da angústia, isto é, situação de perigo, como sendo o que lhe é adequado” (Freud, 1933/2010d, p. 233), ou seja, essa afirmação implica que a angústia é uma experiência universal, cuja manifestação varia dependendo do estágio de desenvolvimento do indivíduo.

O sentimento de culpa inconsciente, por sua vez, pode ser uma expressão de um instinto de agressão reprimido, que é canalizado para o próprio indivíduo na forma de uma necessidade de punição.

A agressividade impedida parece envolver graves danos; realmente é como se tivéssemos que destruir outras coisas, outras pessoas, para não destruímos a nós mesmos, para nos guardar da tendência à autodestruição. Sem dúvida uma triste revelação para um moralista! (Freud, 1933/2010d, p. 255).

Esta ideia sugere que o sentimento de culpa pode ser uma expressão de um instinto de agressão reprimido, que é canalizado para o próprio indivíduo na forma de uma necessidade de punição. Ademais, o texto aborda a concepção de que os instintos sexuais e agressivos desempenham um papel fundamental na existência humana. Freud (1933/2010d) afirma sobre a existência de dois instintos fundamentais, cada um com sua própria finalidade, sugerindo que a sociedade e a civilização são construídas por meio da repressão desses instintos humanos primordiais, como parte integrante desse processo.

A formação do caráter e o desenvolvimento do Eu são influenciados por várias forças, conforme sugerido nas novas conferências freudianas e que, de certo modo, já tinham sido esboçados, de certa maneira, em trabalhos anteriores a 1933, como tentamos apontar na seção

anterior. De fato, não podemos esquecer que as tendências do sadismo e do masoquismo, abordadas por Freud (1933/2010d) sugerem que elas podem ser vistas como expressões dos instintos de agressão e sexualidade. O autor sugere que teve “[...]de procurar por esse ou esses motivos e o encontramos, surpreendentemente, numa forte necessidade de castigo, que só pudemos incluir entre os desejos masoquistas” (p. 259), portanto, sadismo e o masoquismo podem ser vistos como formas de autodestruição e compulsão à repetição, que são características intrínsecas das pulsões.

Essas ideias fornecem uma base sólida para a tese principal do texto, sugerindo que a angústia e o sentimento de culpa inconsciente, que são produtos da repressão das pulsões sexuais e de agressão, são forças motrizes fundamentais na psique humana.

Agressividade impedida parece envolver graves danos; realmente é como se tivéssemos que destruir outras coisas, outras pessoas, para não destruímos a nós mesmos, para nos guardar da tendência à autodestruição. Sem dúvida, uma triste revelação para um moralista! Mas o moralista se consolará, por muito tempo ainda, com a natureza improvável de nossas especulações. Estranho instinto esse, que se dedica à destruição do seu próprio lar orgânico! É verdade que os escritores falam de tais coisas, mas eles são irresponsáveis, têm a prerrogativa da licença poética. No entanto, ideias similares também não são desconhecidas na fisiologia, por exemplo, a de que a mucosa do estômago digere a si mesma. Mas deve-se admitir que o nosso instinto de autodestruição requer uma base de apoio mais ampla. Não podemos ousar uma hipótese dessa envergadura somente porque alguns pobres malucos vinculam a satisfação sexual a uma condição peculiar. Um estudo aprofundado dos instintos nos dará o que necessitamos, creio. Os instintos não governam apenas a vida psíquica, mas também a vegetativa, e esses instintos orgânicos mostram uma característica que merece o nosso vivo interesse. Somente mais tarde poderemos julgar se é uma característica geral dos instintos. Eles se revelam como empenho de restaurar um estado anterior. Podemos supor que a partir do momento em que tal estado, uma vez atingido, é perturbado, surge um impulso [*Trieb*] para recriá-lo, produzindo fenômenos que podemos designar de compulsão de repetição (Freud, 1933/2010d, p. 255).

A ideia de que a angústia e o sentimento de culpa inconsciente, que são produtos da repressão dos instintos sexuais e de agressão, são forças motrizes fundamentais na psique humana. Além disso, sugere que a tendência à autodestruição e à compulsão de repetição são características intrínsecas dos humanos, que têm implicações significativas para o comportamento e a saúde mental. Já adiantamos que em nosso objeto de análise, a tentativa de autodestruição se faz presente em *Berkeley em Bellagio*.

Acreditamos que há uma certa razoabilidade em considerar os três tipos de angústia, já citados, correspondem a possíveis formas de perceber e/ou reagir em relação aquilo que é desconhecido. A experiência *Das Unheimliche*, a causar uma dissolução narcísica, acarreta em

uma subversão de uma situação socialmente sancionada, pois há um rearranjo repentino das estruturas da realidade cotidiana ou uma experiência libidinal intensa e impactante.

As ideias propostas no ensaio o *Infamiliar* (Freud, 1919/ 2019b) lança uma nova perspectiva sobre a angústia que será trabalhada em 1926. Ao analisar o conto fantástico, Freud (1919/;2019b) vê o *Unheimliche*, ou sentimento do estranho, como uma sensação que surge de um ponto limítrofe entre o eu e o não-eu, o que gera uma sensação de angústia que ainda não está conectada a nenhuma ameaça específica da realidade. Esse sentimento é um estágio anterior e constituinte da angústia. Para ativar esse sentimento, é preciso combinar o sentimento de infamiliaridade com a memória afetiva do trauma do nascimento. Isso cria um estado de tensão relacionado ao perigo iminente do colapso da homeostase psíquica. O paradoxo que surge disso é que o Eu, ao usar a repressão, rende uma parte de seu domínio e se torna refém do que está alienado de sua constituição. Esse paradoxo destaca um ponto de vulnerabilidade na constituição do Eu, uma ferida narcísica. Diferentemente do recalque, a representação que desencadeia o sentimento de infamiliar não é necessariamente vivenciada como hostil, mas evoca uma espacialidade psíquica peculiar que remonta a um momento de desenvolvimento psíquico conhecido como narcisismo primário.

Depois de experimentar sofrimento infamiliar, a reação automática e inespecífica de angústia se torna um sinal que serve para manter a homeostase nas relações de troca impulsivas. Isso implica uma equação na qual a tensão primária é equivalente à falta de familiaridade, enquanto a tensão secundária, ou o sinal de socorro, é equivalente à própria tensão. Essa reformulação contradiz a oposição inicial entre angústia real e neurótica e sugere que o sentimento de realidade está inextricavelmente ligado à regulação da economia psíquica. A angústia real agora é entendida como a reexpressão de um estado afetivo atávico, original e estruturante - a memória corporal do trauma do nascimento - que funciona como um sinal de ameaça impulsiva e gatilho de repressão. Portanto, toda angústia é real, pois decorre diretamente do estado primitivo de desamparo humano vivenciado por cada indivíduo, lembram-nos Rabêlo e Martins, 2022.

O intitulado *Considerações sobre inibição e sintoma*: distinções e articulações para destacar um conceito do outro, de Henckel e Berlinck (2003), oferece uma análise desses dois conceitos, que são fundamentais para os estudos da angústia e sua relação com a neurose.

Conforme Henckel e Berlinck (2003), a inibição e o sintoma estão relacionados nas neuroses, mas cada um possui um estatuto particular, com mecanismos psíquicos distintos em

jogo. A inibição é vista como um entrave imposto ao desenrolar de um processo no estado nascente. Por outro lado, o sintoma é definido como um indício e um substituto de uma satisfação pulsional não consolidada, resultante do processo de recalque.

A relação entre a inibição e o sintoma no contexto da angústia, afirmam Henckel e Berkinck (2003, p.121) também é discutida no artigo. A inibição pode ser vista como uma medida de defesa contra a angústia, uma forma de controlar a situação de perigo. No entanto, a inibição também pode ser considerada um sintoma de inibição, quando “sua manifestação ocorre como na formação do sintoma, resultando em uma defesa contra a situação de perigo, ou, dito de outro modo, em uma medida encobridora da angústia”.

Em nossa pesquisa, refletir sobre a análise dos mecanismos de defesa e a dinâmica da angústia, conforme proposto por Sigmund Freud. A inibição e o sintoma, dois mecanismos de defesa suplementares ao recalque, têm sido de particular interesse para o meu estudo, especialmente no que se refere à sua relação com a angústia.

A inibição funciona como uma medida de precaução. Segundo Henckel e Berlinck (2003, p.117), a inibição ocorre como uma medida de precaução, utilizando diversos procedimentos para perturbar uma função. Como Freud (1926/2014a) preconiza em *Inibição, sintoma e angústia*, com a cessação da libido, o declínio na capacidade de realizar a tarefa, os desafios encontrados em situações específicas e a alteração da tarefa por meio do redirecionamento para objetivos alternativos; surgem medidas preventivas por meio de protocolos alternativos, pois uma interrupção de uma tarefa devido ao início do estresse e/ou tensão gera uma resposta reativa com o objetivo de reverter o resultado, apesar da conclusão bem-sucedida da tarefa.

Já o sintoma, como apontamos neste capítulo, é o resultado do recalque. O sintoma é, ao mesmo tempo, um indício e um substituto de uma satisfação pulsional não consolidada, um resultado do processo de recalque. Freud (1926, 2014a) observa que o recalque parte do Eu, que, eventualmente por encargo do Supereu, não quer tomar parte em um investimento pulsional incitado pelo Isso (*Id*). Inibição e sintoma, partindo do ponto de vista freudiano, possui um estatuto particular para cada indivíduo. Em um sujeito inibição e sintoma aparecem, não raro, simultaneamente.

Henckel e Berlinck (2003) argumentam que a inibição pode ser vista como uma medida de defesa contra a angústia, uma forma de controlar a situação de perigo. No entanto, a inibição

também pode ser considerada um sintoma de inibição, quando sua manifestação ocorre como na formação do sintoma, resultando em uma defesa contra a situação de perigo, ou, dito de outro modo, em uma medida encobridora da angústia.

A partir das considerações realizadas até o momento, chegamos a conclusões dessa primeira parte sobre a angústia em Freud.

Primeiramente, consideramos, a partir das reflexões de Freud (1926/2014a), a inibição como um mecanismo de defesa que interrompe ou perturba uma função psíquica para evitar a reativação de um conflito interno latente. Concordamos com Freud que este processo é análogo ao comportamento de esquiva, que protege o indivíduo de ter que recorrer ao recalque. No entanto, argumentamos que a inibição, embora eficaz como mecanismo de defesa, limita a liberdade do indivíduo, restringindo sua capacidade de lidar com conflitos de maneira mais adaptativa.

Em segundo lugar, o sintoma atua como uma espécie de agente de transformação do Eu, uma formação de compromisso que equilibra tendências opostas e conflitantes, impedindo o desenvolvimento da angústia. Embora possa causar sofrimento, o sintoma também oferece uma forma alternativa de satisfação, o que contribui para sua manutenção e estabilização. Além disso, o sintoma é também uma incrustação do Isso (*Id*) no Eu, o que significa que um conhecimento inconsciente está incrustado de forma desarticulada no Eu. Isso confere ao sintoma um caráter enigmático e absurdo, que merece uma análise mais aprofundada, que não é uma proposta desta tese.

No que diz respeito à angústia, somos favoráveis a compreender como é um sinal que mobiliza o recalque como uma reação semelhante à fuga diante de uma situação ameaçadora. No entanto, o desenvolvimento da angústia ocorre quando todos os mecanismos de defesa falham, um ponto que merece mais atenção na literatura psicanalítica. Nesse caso, uma representação hostil entrou no sistema pré-consciente/consciente, em termos de primeira tópica, não encontrou nenhuma formação de compromisso que a abrigasse, e sua carga emocional não foi suficientemente suprimida.

Por fim, a ideia de Freud proposta em *Inibição, sintoma e angústia* afirmando que toda angústia, pelo menos no campo da clínica das neuroses, pode ser qualificada como angústia de castração é particularmente relevante. Isso significa que tanto a angústia sinal quanto a real e a neurótica são modulações de uma situação de desamparo primitiva influenciada pelo

narcisismo. Esta perspectiva abre novas possibilidades para a compreensão da angústia e de seus mecanismos subjacentes.

2.3 O infamiliar (*Das unheimliche*) e os estudos de gêneros

Bourseul (2010, p. 7) argumenta que a identidade é mais do que um rótulo ou signo; é também um sintoma e uma manifestação de processos subjacentes que animam o indivíduo. Ele sugere que a identidade é uma “ilustração ou talvez um sinal de algo que o constitui como um sintoma, como uma correspondência entre a representação do sujeito e a manifestação daquilo que o anima¹⁸”. Esta perspectiva desafia as concepções tradicionais de identidade como algo fixo ou estático, sugerindo em vez disso que a identidade é dinâmica e fluida, moldada por processos internos e externos.

A experiência *queer*, de acordo com Bourseul (2010), apresenta uma reivindicação renovada da insustentabilidade das reivindicações de identidade sexual e de gênero para expressar a verdade do sujeito que representa. Ele afirma que "O termo utilizado para expressar quem se é nunca pode ser nada além de um significante¹⁹" (Bourseul, 2010, p. 7), sugerindo que a identidade não pode ser reduzida a um único termo ou rótulo; em vez disso, é uma representação complexa e multifacetada do *self*.

Bourseul (2010) também explora o conceito do “*uncanny*”, *Das Unheimliche* ou infamiliar em relação à identidade e à experiência *queer*. Ele sugere que o conteúdo que se mostra problemático para as defesas do Eu deve primeiro passar pelo julgamento de atribuição, que fundamenta seu caráter próprio e determina o perigo inerente ao seu retorno. Este conteúdo, que é rejeitado fora do Eu, pode retornar de maneira perturbadora, criando uma sensação de infamiliaridade.

Nessa perspectiva, o discurso butleriano acerca das questões de identidade, presentes em Bourseul (2010), afirmando que a marginalização social das dissidências sexuais, que fogem de uma heterossexualidade compulsória, pode ser entendida analogicamente como um conteúdo rejeitado. Esta perspectiva oferece uma visão valiosa sobre a experiência de exclusão e marginalização enfrentada por muitas pessoas *queer*.

¹⁸ illustration or perhaps a sign of something that constitutes it as a symptom, as a match between the subject's representation and the manifestation of what animates him

¹⁹ the term employed to express who one is can never be but a signifier

A partir da perspectiva delineada por Bourseul (2010), trago à luz um estudo empreendido por Paulina Palmer (2012) intitulado *The Queer Uncanny*. Nesta obra, a autora explora a interseção dos estudos de gênero com o conceito do infamiliar, analisando, através da metáfora do espectro, o modo pelo qual a sociedade tende a reprimir a população LGBTQIAPN+. Nesse contexto, o sujeito *queer* é relegado à condição de um fantasma ou monstro. Nesse sentido, Palmer (2012) argumenta que a homossexualidade e a heterossexualidade coexistem de forma desconfortável em uma forma de assombração mútua. Isso sugere que embora a homossexualidade seja frequentemente marginalizada e suprimida, ainda está presente e tem um impacto na sociedade heteronormativa. Essa ideia de assombração mútua sugere uma tensão constante entre a homossexualidade e a heterossexualidade, com cada uma influenciando e afetando a outra.

Nesse sentido, Palmer (2012) associa a figura do fantasma ou monstro à ficção gótica vitoriana e também dos filmes de terror contemporâneo que frequentemente carregam associações homofóbicas. Em um gênero mais “familiar”, os desenhos clássicos da Disney abordam seus vilões, monstros e fantasmas com associações homofóbicas. Palmer (2012) argumenta que a estigmatização de lésbicas e gays como monstruosos e não naturais é um construto criado pela sociedade homofóbica.

A figura do monstro, conhecida pela ficção gótica vitoriana e pelo cinema de terror atual, frequentemente carrega associações homofóbicas, pois, como Halberstam escreve, "Dentro do horror contemporâneo, o monstro tende a mostrar claramente as marcas de sexualidades e identidades de gênero desviantes (Palmer, 2012, p. 15)²⁰.

A figura do monstro é um elemento comum na literatura gótica, onde é frequentemente usada para representar o medo, o desconhecido e o sobrenatural. No entanto, Palmer (2012) afirma que essa figura tem uma relevância especial para a experiência *queer*. Para indivíduos *queer*, a figura do monstro pode ser uma representação de como eles são vistos pela sociedade - como algo estranho, assustador e não natural. Além disso, a figura do monstro também pode ser vista como uma representação da experiência interna de ser *queer*. Para muitos indivíduos *queer*, a experiência de ser diferente, de não se encaixar nas normas e expectativas da sociedade, pode ser assustadora, desconcertante e, principalmente, angustiante. A figura do monstro ou

²⁰ The figure of the monster, familiar from Victorian Gothic fiction and present-day horror film, frequently carries homophobic associations for, as Halberstam writes, ‘Within contemporary horror, the monster tends to show clearly the markings of deviant sexualities and gendering

fantasmas pode ser uma representação poderosa da luta interna que muitos indivíduos *queer* enfrentam.

A partir deste ponto, assumimos que o conceito do *Das Unheimliche* não se restringe apenas a um enfoque psicanalítico, estético e literário, mas, igualmente, adquire uma dimensão política.

Ao examinar a teoria de Freud (1919/2019b) sobre o infamiliar, é evidente que ele a vincula ao ressurgimento de um elemento que existia antes da repressão, pertencente a uma época mítica conhecida como “antes da lei”. Esse retorno do estado é considerado irreconhecível pelo próprio sujeito, “como se fosse uma estranha espécie de retorno do recalcado que o eu do sujeito não dá conta de reconhecer” (Lima; Vorcaro, 2017, p. 476)). Como solução, a apropriação do conceito de *Unheimliche* por Lacan foi utilizada para propor uma reinterpretação da proposta de Freud, a fim de evitar as armadilhas teóricas de “antes da lei”, “antes do recalque” ou “fora do poder”. Isso permitiu a articulação da perspectiva política do estranho como um elemento de indeterminação, especificamente o contexto alteritário, indizível e contingencial das determinações de identidade.

No Seminário 10, Lacan (1962-63/2005) associa o *Unheimliche* à experiência da angústia, baseando-se na definição de Freud de que é um signo no Eu, um sinal de perigo. Desde o Seminário 1, nos ensinamentos lacanianos, o Eu se constituiu como uma defesa contra o impulso, com Lacan (1953-54/1986, p. 27) observando que “o Eu é estruturado exatamente como um sintoma”. Esse sintoma é considerado o “sintoma humano por excelência” (p. 27), compreendendo “essa série de defesas, de negações, de barragens, de inibições, de fantasias fundamentais, que orientam e direcionam o sujeito” (p. 29). Assim, o Eu é visto como um exemplo de ignorância que busca evitar o impossível desejo subjacente.

O Seminário 10 (1962-63/2005) se desenvolve a partir da ideia do “objeto a” como um elemento inapreensível que representa nossa existência mais íntima. No entanto, Lacan sugere que esse objeto deve permanecer oculto sob a imagem do outro (i(a)), para que possamos usá-lo como uma causa de desejo. Nessa perspectiva lacaniana, a sensação de estranheza familiar é associada à angústia, já que a presença do “objeto a” pode perturbar o eu do sujeito, sendo um elemento imaterial e pré-individual que precisa ser afastado da consciência para funcionar corretamente.

Lacan (1962-63/2005) argumenta que a angústia não surge sem um objeto, sendo o “objeto a” o responsável por sua manifestação na cena. Esse objeto, que deveria permanecer oculto, é trazido à luz e desafia as defesas construídas pelo eu em relação ao desejo inconsciente, colocando em perigo sua estrutura defensiva. A presença do abjeto, um objeto não nomeado nem classificado, também está ligada à angústia, instaurando o enigma da subjetividade e o questionamento sobre o desejo do Outro. O gênero, com suas normas, emerge como uma resposta fictícia a esse enigma, criando um roteiro para lidar com a angústia e as demandas do desejo do Outro, mesmo que não seja suficiente para conter sua estranheza (Lima e Vorcaro, 2017)

A presença “do objeto a” em questão nos leva de volta ao enigma que estabelece a subjetividade, especificamente à questão do que se deseja, do que o Outro deseja de mim (*Che Vuoi?*, aponta Lacan) e do que se representa aos olhos do Outro. Essa questão fundamental só pode ser respondida dentro de uma estrutura conhecida como fantasia, que envolve suposições sobre o desejo do Outro em relação a si mesmo e inicia a história do sujeito.

Como não há Outro além do Outro e nenhuma garantia de desejo, a resposta a essa pergunta sempre será contingente e sujeita à inconsistência ontológica, criando um buraco que requer uma invenção subjetiva para contornar. O gênero, com seus requisitos regulatórios, surge como uma resposta alternativa à pergunta de *Che Vuoi?*, pois a fantasia cria um roteiro para acalmar a angústia e atender às expectativas normativas de gênero.

Roteiro fantasmático que é singular, mas que, muitas vezes, compõe exigências com as quais o eu do sujeito, em sua estruturação defensiva, pode não dar conta de operar, preferindo desconhecer a estranheza de seu próprio desejo. Desse modo, o sujeito pode supor que o que o Outro deseja dele é algo que se enquadra numa demanda padronizada de performativos de gênero. Essa estratégia defensiva tem efeitos violentos quando esse tipo de sujeito espera ver i(a), um outro-espelho de sua imagem narcísica, mas se defronta com a, o estranho abismo do desejo do Outro. Sustentamos que a aparição desse abjeto movimentava novamente as respostas fantasmáticas — logo, sem garantias — criadas pelos sujeitos cujos eus foram estruturados dentro dos modos hegemônicos de subjetivação, isto é, da matriz heterossexual. Algo que, de certa maneira, remete o eu desses sujeitos ao fundo contingencial e ficcional de sua própria história, às contingências da história infernal de seu próprio desejo, o que não pode ser enfrentado sem angústia. Ainda mais quando o eu desses sujeitos depara com o que para eles é terrível, monstruoso, à beira do inumano, produzindo-lhes o horror de lidar com o pulsional mais além do interior de um regime normativo, isto é, defrontando-se com sujeitos cujos semblantes tensionam os limites de reconhecimento do próprio humano (Lima; Vorcaro, 2017, p 477).

O processo de estabelecer sua identidade por meio da narração pessoal é difícil e exige que o sujeito se torne autoconsciente. A aparência do objeto causa angústia porque resulta em

uma perda ou transformação do Eu, como em um relacionamento que está prestes a desaparecer. A sensação de infamiliaridade que surge ao encontrar o abjeto pode levar a uma mudança estonteante que desafia os protocolos de identidade de certos sujeitos estruturados dentro da hegemonia binária heterossexual. A dissolução da autoimagem pode levar à instabilidade de identidade.

Consubstancia-se, portanto, no presente contexto, uma convergência entre a vivência do infamiliar, onde corpos são relegados à margem em virtude de suas expressões performativas, posicionamentos políticos e orientações sexuais que destoam do paradigma heterossexual cristão.

Lésbicas, gays, transgêneros e indivíduos *queer* em geral trilham esses limiares que lhes são simultaneamente estranhos e familiares, desdobrando-se em suas moradas, no seio de suas nações, nas interações laborais, bem como em experiências de exílio, tanto geográfico como psíquico. São nas vivências de indeterminação que emergem espaços propícios ao florescimento do infamiliar. Essa conjuntura, pensamos, alude à complexidade inerente às dinâmicas sociais e identitárias no âmbito da contemporaneidade, suscitando uma infinidade de interrogações e análises que se revelam como alicerces fundamentais para a compreensão das experiências marginalizadas.

A indeterminação é um conceito que se apresenta como um elemento crucial na compreensão da experiência humana e da política, afirma Safatle (2016). A indeterminação é vista como um estágio fundamental de autoafirmação e um espaço nunca completamente estruturado. Ela é uma dimensão fundamental da experiência negativa da liberdade, lembrando-nos que os sujeitos podem sofrer por não alcançarem uma individualidade desejada, mas também sofrem por serem apenas um indivíduo e por não saberem o que fazer com experiências que aparecem, para o Eu, como profundamente indeterminadas.

A indeterminação, nesse sentido, não é um estado de vazio ou ausência, mas um espaço de possibilidade e transformação. A experiência de indeterminação pode ter uma força política importante, liberando os conflitos de reconhecimento do terreno das diferenças culturais. A indeterminação pode ser vista como um catalisador para o reconhecimento e a aceitação de diferenças culturais, criando um espaço para o diálogo e a negociação (Safatle, 2016).

A indeterminação é descrita como um momento da conversão das violências do desamparo em trabalho processual. Ela não é nem poderia ser uma forma abstrata de negação e

de ausência de relações. A indeterminação espectral, também abordado por Palmer (2012), que compõe corpos políticos é a resposta mais adequada à estrutura disciplinar da biopolítica em sua nova versão, que transformou a disciplina em forma de gestão infinito ruim da anomia. A indeterminação é vista como uma maneira de desativar a anomia através das rupturas que impedem a intercambialidade, que se contrapõem à depressividade através do trabalho do negativo e que superam a flexibilidade através da espectralidade (Palmer, 2012; Safatle, 2016).

À luz do pensamento de Safatle (2016), emerge a seguinte indagação: será, então, que essa condição de indeterminação, propícia ao surgimento do conceito de *Unheimliche*, deve sempre ser concebida sob uma perspectiva negativa? A presente reflexão nos conduz a dizer que não, pois vislumbramos a indeterminação, tal como advogada por Safatle (2016), como uma potente força capaz de romper os limites da experiência e transmutar aquilo que outrora se mostrava como inexequível, tornando-o viável. A indeterminação, assim, transcende a mera incerteza e se revela como um espaço fecundo de possibilidades e metamorfoses. Ela representa um catalisador para mudanças, um domínio onde o inatingível pode concretizar-se como uma realidade alcançável. A indeterminação, em síntese, perfaz um âmbito de liberdade e oportunidade, um espaço onde a transformação é não somente factível, mas inelutável. Em outras palavras, o que se mostra estranho gradativamente amalgama-se ao familiar, e o que se figurava impossível paulatinamente torna-se possível. Logo, a indeterminação não se traduz como mera incerteza, mas se erige como um espaço de metamorfose incluível.

No contexto de uma interpretação lacaniana, a experiência do infamiliar, conforme descrito por Freud (1919/2019b), pode ser entendida como a autonomia que o outro adquire em relação às nossas estruturas simbólicas e expectativas imaginárias. Esta autonomia é tal que o Eu parece, por um momento, não coincidir consigo mesmo, dando lugar ao estranhamento do próprio eu. Este “duplo” do Eu do sujeito provoca um efeito de descontinuidade, fragmentação e ruptura da imagem de si, uma cisão subjetiva, algo no sujeito que não é si mesmo enquanto forma narrativa.

Em situações de estranheza inquietante, infamiliaridade etc, o Eu do sujeito subitamente confronta uma fissura, uma lacuna, uma rachadura ontológica em seu próprio ser. Isso ameaça a fixidez identitária do Eu, sustentada constantemente por uma força libidinal de autoconservação. Este esforço constante refere-se não tanto à preservação de um ser biológico, mas à conservação, a qualquer custo, de uma *imagem de si mesmo*, de uma *narrativa específica sobre si*, que é investida libidinalmente pelo sujeito.

O Infamiliar, como precursor da angústia, afirmam Lima e Vorcaro (2012), aponta para o caráter angustiante de estar diante de algo com marcas de "indeterminação e ausência de objeto" (Freud, 1926/2014a, p. 114), isto é, um objeto que não conseguimos nomear, o “objeto a”. A angústia surge diante de um perigo desconhecido, ao qual não temos acesso consciente, um perigo que é da ordem do pulsional. Na cultura ocidental, parece plausível afirmar que os sujeitos cujas aparências desafiam a gramática de reconhecimento da hegemonia heterossexual incorporam esse elemento do estranho para alguns dos sujeitos cujos Eus tentam se organizar dentro das normas binárias. Por essa angustiante vacilação, alguns dos sujeitos com aparências produzidas dentro da hegemonia tendem a associar o estranho ao abjeto, citando e reiterando a resposta pela via da violência para lidar com a aparição do infamiliar, ignorando o *Unheimliche* que também os habita.

A angústia de estar diante desses estranhos sujeitos parece romper com a conservação narcísica da imagem de si mesmo que alguns dos sujeitos produzidos dentro da hegemonia tentam sustentar. Como consequência, para lidar com esse angustiante perigo pulsional, a indeterminação é convertida em medo, o que gera uma via facilitadora para a violência física e/ou verbal.

A indeterminação só é vista como um risco a combater com agressividade quando ela não é passível de ser vivida produtivamente, em decorrência de uma forma de vida estruturada de maneira normativamente heterossexual, que faz com que o aparecimento do infamiliar abjeto seja visto como uma ameaça intrusiva, vindo do exterior, fazendo desconhecer que há um estranho interno a todos nós, que nos desampara e nos despossui de nossas próprias identidades (Butler, 2015).

Formulamos as seguintes indagações para embasar a análise da temática deste capítulo em relação ao narrador: de que modo o conceito de “infamiliar” (re)configura a identidade do narrador-personagem João na obra *Berkeley em Bellagio*? Como a experiência de exílio vivida por João contribui ou não para o sentimento de desamparo a que ele está submetido? De que maneira suas vivências sexuais produzem uma sensação de infamiliaridade? Essas questões, que serão abordadas no presente capítulo, continuarão a ser exploradas no subsequente.

2.4 O infamiliar (*Das Unheimliche*) e relação homoerótica ou encarceramento de si

“Quem é esse *Ragazzo*, hein?, e quem será esse homem aqui que já não se reconhece ao se surpreender de um golpe num imenso espelho ornado em volta de dourados arabescos, um senhor chegando à meia-idade” (Noll, 2003, p. 29). João, já morando em Bellagio, sentindo-se encarcerado tanto pelo idioma, pelas pessoas e pela “Catedral”, onde mora, oferece uma reflexão sobre a identidade e o processo de envelhecimento, tematizando a surpresa e a estranheza diante da própria imagem. A passagem destaca-se pela interrogação sobre a identidade, tanto do *ragazzo* quanto do homem que já não se reconhece ao se surpreender com sua própria imagem refletida no espelho. A partir dessa constatação, é possível explorar a relação entre identidade, imagem e angústia, utilizando conceitos psicanalíticos apresentados no capítulo em análise.

Inicialmente, a noção de angústia revela-se fundamental para entender a reação do personagem ao confrontar sua imagem refletida. Segundo a teoria psicanalítica, a angústia é um estado emocional, frequentemente associado à percepção de uma ameaça ou ao sentimento de perda. A teoria freudiana descreve a angústia como uma resposta do Eu ao perigo, um mecanismo que mobiliza defesas psíquicas para lidar com situações ameaçadoras. No caso do personagem de Noll, a angústia pode ser interpretada como uma reação à percepção de sua própria transformação física e temporal, que desafia sua autoimagem e identidade.

A imagem refletida no espelho, adornado por “dourados arabescos”, sugere uma confrontação direta com o tempo e com as mudanças inevitáveis que ele impõe. O espelho, um objeto simbólico recorrente na literatura, aqui não apenas reflete a aparência física, mas também provoca uma reflexão sobre a identidade. Lacan (1998), em seu conceito de estádio do espelho, discute como a imagem especular contribui para a formação do eu, mas também pode gerar sentimentos de alienação e fragmentação quando o sujeito não reconhece a imagem que vê.

Além disso, a questão de “quem é esse *Ragazzo*” versus “quem será esse homem” pode ser relacionada à dissociação entre o eu idealizado e o eu percebido? Tal questionamento nos ajuda a ver o “*ragazzo*” como um representante de uma fase anterior da vida, talvez idealizada ou lembrada com nostalgia, enquanto o homem no espelho é uma realidade presente, marcada pelas inevitáveis mudanças e perdas que acompanham o envelhecimento. Esse descompasso entre o Eu passado e o Eu presente pode ser fonte de angústia, à medida que João percebe a discrepância entre suas aspirações, memórias e a realidade atual.

De fato, ao chegar em Bellagio para sua residência literária, João é imediatamente tomado por um sentimento avassalador de angústia, desamparo e desenraizamento. Este sentimento é exacerbado pela predominância do idioma inglês no ambiente, ao invés do italiano, conforme expressa a passagem: “cadê o italiano que ainda não conseguira escutar” (Noll, 2003, p. 28). A Villa Solti, sede da Fundação Americana e popularmente conhecida como Catedral, também contribui para essa opressão, atuando como um campo de forças opressivas. Cabe recordar o episódio de sua adolescência, mencionado no primeiro capítulo, quando João foi vítima da repressão cristã por seu envolvimento com outro rapaz. Essa associação leva-nos a considerar que Bellagio, por ocupar uma porção substancial do romance, desempenha um papel crucial ao evocar as lembranças mais dolorosas de João, conferindo um valor significativo à sua narrativa de sofrimento e memória. A passagem abaixo, ajuda a ilustrar esse ponto de vista que levantamos aqui:

Hoje, quando caminhava pelas ruelas de Bellagio, o que ele via? Via certa moto, um jovem lindo dando o arranque em cima dela, fugindo, fugindo para esquecer o que sua força não podia mais comprar, escapando talvez para as mãos de sua amada da estação, mais nada. Talvez se ele pegasse um jovem tão belo quanto aquele que beijara nas privadas de sua adolescência e o levasse a seu quarto da Fundação americana para honrar aquele domingo radioso com o lago muito calmo, a barca a atravessá-lo sabe-se lá com que histórias no seu bojo, se ele levasse o jovem até seu quarto e ali lhe baixasse a calça pouco a pouco, na sua frente então se ajoelhasse como fazem diante do crucificado, talvez assim ele pudesse chegar ao fundo do domingo, bem assim, sem pressa, e lá no seu limite soubesse retirar o que agora lhe faltava, talvez o frescor, a graça de toda a geografia, e com ela voltasse a escutar a memória que agora apenas lhe fincava o cenho, deixando marcas com certeza, não a história (NOLL, 2003, p. 23-24).

O sentimento de não reconhecimento de si mesmo remete também ao conceito de “*Unheimliche*” (o infamiliar) de Freud, que explora a sensação de estranhamento diante do familiar que se tornou estranho. Essa experiência do infamiliar pode ser desencadeada por uma mudança na percepção de algo que outrora era conhecido, como a própria aparência ou identidade. No caso do personagem de Noll, a percepção de sua imagem envelhecida, adornada com “dourados arabescos” — um simbolismo que pode representar tanto a beleza quanto a decadência — evoca essa sensação de estranhamento e desconforto.

Em termos de identidade, a passagem supracitada, sugere uma crise, onde o sujeito se encontra dividido entre o passado (o *ragazzo*) e o presente (o homem de meia-idade). Essa crise de identidade pode ser entendida à luz das teorias psicanalíticas sobre o desenvolvimento do Eu e a internalização de diferentes aspectos de si ao longo do tempo. A imagem no espelho serve como um ponto de ruptura onde o sujeito deve confrontar a discrepância entre sua autoimagem

idealizada e a realidade física do envelhecimento. No entanto, ao avistar o *regazzo*, João não se intimida, percebendo na situação uma oportunidade irrecusável: “se quisesse algum prazer da carne, a hora era essa” (Noll, 2003, p. 29). Para João, essa experiência representa não apenas uma satisfação sexual imediata, mas também uma tentativa de se reconectar com um passado fragmentado em sua memória. Essa interação revela um desejo de resgatar e remendar partes de sua história pessoal que permanecem dilaceradas, sugerindo um esforço consciente de integrar seu presente com os ecos dispersos de seu passado.

[...] o *Ragazzo* o esperava desde sempre, estava ali a postos, calça preta, colete listrado em branco e preto, a repetir “*prego*²¹”, “*prego, mi signore*”, sim, um bom signore, geralmente sem ter onde cair morto em sua própria terra, mas hoje um escritor famoso a receber convites do mecenato internacional, mormente o norte-americano, é claro; mesmo que pudesse contar fora dos muros do palácio com a efusão latina, prima de seu país de origem, ali estava ele, acorrentado aqueles scholars americanos em sua maioria [...] (Noll, 2003, p. 29, grifos do autor).

João evoca uma sensação de estranhamento e alienação, ao mesmo tempo que explora a dualidade entre o reconhecimento e a falta de pertencimento. Utilizando a explicação dada sobre o uso da palavra italiana “prego”, podemos aprofundar a análise dessa interação linguística e cultural no texto. A repetição da expressão “prego” pelo *ragazzo* sugere uma disposição servil, indicando que ele está pronto para atender qualquer pedido do interlocutor. Conforme a explicação dada, “prego” pode significar “pois não”, “por favor”, ou mesmo “à

²¹ “E nos é ensinado, de maneira simplista, que a expressão é o “obrigado” deles. Mas há também o per favore, e o grazie. O *prego* desempenha a mesma ideia de um pois não. Ou seja, quando um garçom ou comissário de bordo diz *prego*, significa que ele está a sua disposição para ouvir seu pedido. A palavra também é utilizada como agradecimento, mas antecipado. Ou seja, na frase “aqui está o seu café, não tem de quê”, você ouvirá de um italiano: *ecco il tuo caffè, prego*.”

A expressão também é muito utilizada como forma de convite, pedido e oferta. O *prego* pode também significar um sente-se, pode entrar, passe na minha frente. Ao invés de ouvir alguma frase relacionada à ação, você poderá ouvir um *prego*, seguido de um gesto simbolizando o que a pessoa quer dizer. Ou ainda, dá pra usar *prego* para fazer algum pedido. *Attenzione, prego* (atenção, por favor), *Prego, puoi ripitire?* (você pode repetir o que disse?), ou *Prego, potrebbe indicarmi?* (por favor, pode me indicar?) são outras situações do dia a dia nas quais você falará, ou ouvirá a expressão *prego*. Enfim, você pode usar a expressão *prego* para quase tudo. Menos uma. Ti *prego*, que sem conhecimento do idioma poderia significar algo como “te peço”, de fato significa isso. Entretanto, a expressão tem um tom mais dramático, funcionando mais como um “te imploro”. Quer um exemplo? No sucesso *La Solitudine* de Laura Pausini, a letra, que fala sobre um casal que tem que viver longe um do outro, tem, em certo momento um *ti prego aspettami*, que significa “te imploro, que me espere!”. Então tome muito cuidado para não sair implorando tudo em solo italiano.” (Cf. em <https://www.dirittodicittadinanzasrl.com/prego-palavra-italiana/>) Acesso em 14 set 2023.

disposição”. Esta multiplicidade de significados amplia a camada de interpretação da interação entre o protagonista e o *ragazzo*, sugerindo uma relação onde o protagonista é tratado com deferência e respeito, características que podem contrastar com seu próprio sentimento de alienação e falta de pertencimento em sua terra natal, como indicado pelo trecho "geralmente sem ter onde cair morto em sua própria terra", assim como no exterior.

A escolha do *ragazzo* em utilizar “*prego*” de forma repetida e automática reflete sua posição subserviente, indicando uma rotina onde ele é constantemente obrigado a se colocar à disposição de outros. A expressão “*mi signore*”, que complementa o “*prego*”, reforça essa deferência, elevando o interlocutor a uma posição de superioridade social. A combinação de “*prego*” e “*mi signore*” cria uma formalidade quase ritualística, onde a disponibilidade são continuamente afirmados.

Ao longo do texto, a transformação do protagonista é ressaltada pelo contraste entre seu status atual e seu passado: “um bom *signore*, geralmente sem ter onde cair morto em sua própria terra, mas hoje um escritor famoso a receber convites do mecenato internacional” (Noll, 2003). Este contraste entre o reconhecimento global e a marginalização local reflete a complexidade de sua identidade, dividida entre diferentes contextos culturais e sociais. A menção específica ao “mecenato internacional, mormente o norte-americano” sublinha essa dualidade, indicando que o reconhecimento e o sucesso do protagonista são validados principalmente fora de seu próprio país.

Por outro lado, o sentimento de alienação é exacerbado pela expressão “acorrentado àqueles *scholars* americanos em sua maioria”. Aqui, a palavra “acorrentado” evoca uma imagem de restrição e falta de liberdade, sugerindo que o protagonista, apesar de seu sucesso, sente-se preso a uma estrutura de poder que não lhe pertence inteiramente. Esta imagem é particularmente significativa ao considerar o contexto cultural e linguístico, onde a expressão “*prego*” simboliza uma deferência que o protagonista pode não sentir em relação aos *scholars* americanos que o cercam. João

Vivia ali sobretudo acorrentado a ele mesmo, a esse brasileiro se interrogando que imagem poderia causar na “Catedral” americana com seu jeito alourado, sobrenome alemão, vagando sem saber por que vagava tanto por aqueles salões dos cortesãos, na maioria protestantes, sabendo que de hora em hora o cura da igreja medieval da aldeia de Bellagio puxava a corda do seu sino e se embalava e embalava a todos que ouvissem sua arte católica, pobre cura! (Noll, 2003, p. 29).

João quando se olha no espelho, encontra-se “acorrentado a ele mesmo”, evidenciando um estado de autorreflexão contínua. Não poderíamos pensar nessa condição como uma metáfora para a sensação de “*unheimliche*” descrita por Freud. O termo “*unheimliche*”, pois há àquela experiência que é simultaneamente familiar e estranha, provocando uma sensação de desconforto e perturbação. O personagem, ao vagar pelos salões dos cortesãos americanos, se depara com a própria identidade brasileira, que parece estar em constante questionamento e que se revela estranha para ele próprio e possivelmente para os outros.

A referência ao “cura da igreja medieval da aldeia de Bellagio”, que “se embalava e embalava a todos que ouvissem sua arte católica”, estabelece um contraste entre o ambiente protestante dos salões americanos e a tradição católica representada pelo sino da aldeia italiana. Este contraste funciona como a dicotomia entre as diferentes heranças culturais e religiosas que compõem a identidade do personagem. Ademais, o duplo sentido do/a “pobre cura” não apenas evoca a figura do padre, mas também sugere uma cura que remete ao passado brasileiro de João, despertando algo profundamente enraizado e, ao mesmo tempo, em desacordo com ao momento presente. Este sentimento é, em essência, *unheimliche*. O tempo inteiro há uma relação entre Deus, sexo e interdição. Deus como um interditor, mas também representante daquilo que é sagrado. Vejamos:

Raro é esse *Ragazzo* para quem ele olha agora e diz: sim, Deus baixou aqui, é vivo. De imediato tocou na espádua arcaica do peninsular divino, mesmo que o *Ragazzo* não soubesse, não importa, era Deus ?que ele continha no seu peito arfante, não o Deus que não saía das igrejas, mas o Deus que pulsava atrás da calça apertada do *Ragazzo*, o Deus que se aplumava e se punha rígido, colosso! —, o Deus que foi levado pelo escritor porto-alegrense para trás de uma cortina malcheirosa pelo tempo, o Deus que ali se deixou ordenhar como um bovino e que ali se deixou beber não bem em vinho, mas em leite que o nosso senhor gaúcho engoliu aos poucos, na carestia da idade, lembrando-se da Primeira Comunhão, terço nas mãos, ar de bem-aventurança — de joelhos olhou o *Ragazzo* como se rezasse pelos mortos seus amigos, por aqueles que não mais podiam aproveitar a vida desse jeito, sentindo sim o gosto áspero que ele não experimentava havia tanto, gosto desse nobre líquido que corre em seus microfilamentos — vários cavalos no páreo até um só ter a sorte ou a infelicidade, já não sei, de fecundar a vítima. Era desse líquido com o inóspito gosto de rudimento da espécie que ele bebia ajoelhado, um líquido que talvez esperasse aflito seu dia de criar um santo ou um monstro nas entranhas de sua vítima, e que agora se desperdiçava pela garganta sedenta de outro macho. O *Ragazzo* limpou-se na cortina e o homem ajoelhado viu que sua liturgia estava finda, era hora de partir pra cama, pé ante pé no mármore, bem silencioso, para que nenhum residente da Fundação pudesse vê-lo saindo de fininho não para a cama, mas para a noite fria uivando em seus ciprestes, sim, debaixo do céu bem estrelado, cuidando para não provocar ruído no cascalho — lá ia ele subindo a gola do paletó já todo contra o vento, lá ia ele sem fazer barulho pela noite fria, pois queria mais, bem mais de tudo, de tudo vinha um riso envergonhado da traquinagem que havia pouco fizera no rapaz, sacramentado agora para sempre em sua lavra noturna pelos cantos, atrás das cortinas, entre os móveis de autêntico estilo, não importa, ele era o santo que oficiava pelas sombras o ritual da sina (Noll, 2003, p. 30-31).

A angústia gerada pelo desejo homoerótico reprimido é perceptível na descrição do ato de tocar o *ragazzo*. Esta é a primeira vez, desde a sua ida ao interior, onde João teve sua primeira relação com um homem, após o seu acidente (possivelmente um aneurisma, embora o autor não seja claro), com Léo.

Sigmund Freud, conforme discutido neste capítulo, define a angústia como um sinal que mobiliza o recalque diante de uma situação ameaçadora. No excerto em questão, o ato de tocar e beber o “leite” do *ragazzo* pode ser interpretado como uma tentativa de confrontar e integrar esse desejo reprimido. A identidade *queer*, vivida como estranha, favorece o surgimento do infamiliar e da angústia relacionada, revelando um conflito psíquico anterior que retorna e desestabiliza as defesas do Eu que se encontra já fragilizado (Bourseul, 2010). De fato, embora João nunca tivesse assumido uma identidade gay, suas relações homoeróticas tornam-se evidentes, demonstrando como estas relações (des)estabilizam João, desde sua interação com Léo.

Segundo Bourseul (2010), a identidade não é um conceito estático, mas um processo dinâmico e fluido, moldado por influências internas e externas. No último excerto em análise, o protagonista tenta reconciliar seu desejo homoerótico com sua autoimagem por meio de um rito quase religioso que combina sacralidade e profanidade. Essa liturgia pessoal serve como um mecanismo para lidar com o desejo reprimido e a identidade marginalizada, proporcionando uma forma alternativa de satisfação, embora permeada por sofrimento, como podemos conferir em “para que nenhum residente da Fundação pudesse vê-lo saindo de fininho não para a cama, mas para a noite fria uivando em seus ciprestes” (Noll, 2003, p. 31).

A sensação de estranheza ao confrontar o desejo homoerótico é intensificada pela descrição do homem ajoelhado, bebendo o “líquido com o inóspito gosto de rudimento da espécie”. Freud (1919/2019b) define o infamiliar como algo que deveria permanecer oculto mas que retorna de maneira perturbadora. O ato de ajoelhar-se e beber, do nosso ponto de vista, é uma manifestação, ou melhor, uma realização de um desejo que, apesar de reprimido, retorna de maneira não reconhecível pelo sujeito. Nota-se que este trecho é narrado por João em terceira pessoa, o que cria um certo distanciamento da ação.

A descrição da “liturgia” do desejo revela a tentativa de sacralizar e legitimar um desejo marginalizado e reprimido. Bourseul (2010) menciona que o infamiliar está ligado ao retorno de um conteúdo psíquico reprimido, causando uma sensação de estranheza e angústia. A

sacralização do desejo homoerótico é uma tentativa de conferir sentido e legitimidade, mas também de subversão, a um desejo socialmente marginalizado. Este ato litúrgico pode ser visto como uma forma de estabilizar o Eu através de uma possível integração simbólica do desejo reprimido.

Na mesma linha de pensamento proposta até o momento, podemos perceber uma relação entre o personagem e o objeto de seu desejo, que pode ser, também, interpretado através da lente da psicanálise lacaniana. Lacan (1962-1963/ 2005), em seus seminários, explora a ideia do “objeto a” como uma causa de desejo e um ponto central na experiência de angústia e estranheza (*unheimliche*). No trecho analisado, o *ragazzo* é visto como uma figura divina, uma encarnação do desejo que é ao mesmo tempo familiar e estranha. O sentimento de infamiliaridade (*unheimlich*) pode ser percebida, uma presença divina não associada à figura tradicional de Deus, mas a uma divindade encarnada em um corpo humano, pulsante e erótico. Esse deslocamento do divino para o erótico se alinha com o conceito lacaniano de que a angústia surge quando algo aparece no lugar da falta (menos phi, $-\phi$), uma ruptura no campo simbólico que revela a ausência de significação e provoca angústia.

Lacan (1962-1963/ 2005) argumenta que o objeto a é aquilo que resta após a operação de divisão do sujeito, algo irreduzível e enigmático que perpetua o desejo. No contexto do excerto, o *ragazzo* pode ser visto como um “objeto a”, representando a causa do desejo do narrador. A liturgia descrita, onde o narrador se ajoelha e bebe do “leite” do Ragazzo, simboliza uma busca incessante por algo que nunca pode ser totalmente obtido ou compreendido, perpetuando a angústia e a experiência do infamiliar. A citação também sugere uma dimensão ritualística e sacramental na interação entre os personagens, onde o ato de ordenhar e beber do *ragazzo* não só reflete uma busca pelo prazer, mas também uma tentativa de capturar e consumir o que é fundamentalmente inatingível. Essa dinâmica ilustra a concepção lacaniana de que a angústia não é apenas uma resposta à falta, mas à presença do desejo do Outro, uma demanda que nunca pode ser completamente satisfeita.

O escritor porto-alegrense continuava ali, ao vento mais que Minuano, sem saber se cuspiu no pedregulho da trilha ou se engolia mais e mais aquilo que lhe fizera um homem vivo, o mesmo esperma de seu pai, pois o sêmen de um só homem contém o esperma de toda a humanidade, ele estava na Itália, não esqueçam, perto de Roma, e assim voltava a acreditar nos velhos carnavais litúrgicos encabeçados por coisas tipo o Corpo Místico de Cristo, a Comunhão dos Santos, tudo isso na diversidade dos povos contida em apenas uma carne que ao pó retornará do mesmo jeito que dele se extraviou, assim mesmo, de fininho, como fazia agora aquela figura no escuro do bosque de Bellagio, com vontade de fugir daquela irmandade que almejava comandar o mundo com suas idéias (Noll, 2003, p. 31).

A experiência foi tão impactante para o narrador-personagem que o desestabilizou profundamente. Ao ver um pianista em uma cabana na vila da fundação, João, não suportando “[...] aquele gosto de porra já passado na garganta, cuspiu e escarrou tudo ali, bem próximo à cabana” (Noll, 2003, p. 31). Esse ato fez com que o pianista se assustasse e percebesse “a veemência do bicho que ele [o pianista] achou à primeira vista” (Noll, 2003, p. 31).

Todo o movimento após o ato sexual enseja dois movimentos, a saber, o primeiro anseio em voltar para casa, seu país, e, o segundo, início de diálogos com pessoas de outras nacionalidades presentes ali na fundação. Vejamos.

Que importância teria a decifração do mundo para quem já queria só voltar para casa, de onde talvez nem precisasse ter saído? Que importância teria a semântica da prosa mais esclarecida a quem só ansiava se abraçar ao seu quintal? Que importância isso teria quando ele já fosse apenas um punhado de cinzas em meio à terra, que por certo nunca mais o moldaria em carne? Não fosse um homem ter despejado seu gozo dentro de uma mulher, não fosse isso o filho que ele era não estaria aqui nem haveria para sua escuta o List que ele ouvia agora, nada, só a paz dessa floresta de Bellagio, o assovio intermitente do vento noturno - não haveria ele nesse corpo perpetuamente redivivo enquanto houvesse pensamento, fábula, história, ele pensou, coçando-se ao infinito (Noll, 2003, p. 33).

A palavra já não conseguia dar conta daquele sentimento, daquele gozo, daquilo que lhe escapava. Não é por acaso que, quando o pianista encarou João, “[f]icaram parados, sem falar, sem nenhum gesto, nenhum sinal em que pudessem se comunicar”. Nada foi dito, “[...] eles eram agora bem menos do que identidades, portavam em suas figuras uma espécie de estranhamento original” (Noll, 2003, p. 34). Esse estranhamento original, exacerbado pelo encontro com o outro, não é precisamente aquilo que é primordial ao conceito de *unheimliche*? A fragmentação das imagens e da comunicação, por exemplo, é, por excelência, do campo do infamiliar. Lacan (1958-1959/2016) propõe que o infamiliar se relaciona com o campo da fantasia, manifestando-se quando esta vacila para o sujeito devido a um desequilíbrio.

Quem me responde, e já, se o fato de eu estar aqui andando pelo bosque em plena madrugada me confere alguma garantia de que eu não seja um outro que de fato sou, um estrangeiro de mim mesmo entre norteamericanos (embora pisando em solo italiano)? Sou alguém que se desloca para me manter fixo? (Noll, 2003, p. 37).

Este sentimento de alienação ocorre quando João sente-se “estrangeiro de si mesmo”, pois essa expressão encapsula a ideia de estar desconectado da própria identidade e percepção de si, uma manifestação clássica do infamiliar. Este deslocamento interno reflete a

fragmentação da identidade, onde o sujeito não se reconhece completamente, provocando uma sensação de angústia e incerteza. Lacan (1962-1963/ 2005) avança essa noção ao associar o infamiliar com a estrutura do desejo e a presença do objeto a. Ele argumenta que a angústia surge na ausência da falta, ou seja, quando o objeto a se torna visível, perturbando a estrutura defensiva do sujeito. O narrador questiona sua própria identidade enquanto caminha pelo bosque, confrontando-se com a possibilidade de ser “um outro que de fato sou”. Isso não seria uma manifestação da angústia lacaniana, onde o sujeito confronta a indeterminação de sua própria existência e desejo?

A experiência de exílio e deslocamento do narrador, tanto geográfica quanto psicologicamente, intensifica este sentimento de infamiliaridade. A sensação de ser um estrangeiro “entre norte-americanos (embora pisando em solo italiano)” ilustra a desconexão entre o Eu e o ambiente. Esta condição de exílio, conforme discutido na tese, contribui para o sentimento de desamparo e indeterminação, elementos centrais na experiência do infamiliar. Ademais, A indeterminação da identidade é um tema recorrente nas discussões sobre o infamiliar, especialmente em contextos onde a identidade sexual e de gênero são contestadas. No caso do narrador de Noll, sua reflexão sobre ser “um estrangeiro de mim mesmo” promove a ideia de fluidez e a luta constante para estabilizar uma identidade que está em contínuo movimento e transformação.

Após a sua primeira relação homoerótica, João permite-se conversar em um portunhol, francês, que ele era fluente, e até mesmo o inglês que se impunha com toda sua força, tornava-se menos aterrorizante para ele. João permite outros amantes ali daquela instituição, porém marcadas por encontros e despedidas daquelas pessoas que estão em residência acadêmica na “Catedral”.

No entanto, João não suporta as despedidas de seus amantes, pois “[...] choraria mais por toda a vida por esses desencontros quase que diários, até que uma noite eu pudesse ter alguém do meu lado [...]” (Noll, 2003, p. 49). João e Léo, de fato, não se despediram adequadamente. Seu parceiro, amante, amor que permaneceu no Brasil, emerge como um fantasma que o assombra durante toda a sua estada, seja em Berkeley ou em Bellagio.

[...] não quero mais o anseio por um amante, o que quero mesmo é voltar ao cemitério dos monges medievais no porão da "Catedral" da Fundação americana, capela do século XI — a *Death Chapel* como chamam aqui — pegar a minha lanterna, verificar se a pilha agüenta até a eternidade, tentar ser um deles, sim, e agora. Vou passando o foco pelas pinturas restauradas pela Fundação, passando pelas paredes anciãs desse porão; passo bem devagar diante de cada sepultura sem nenhum relevo, apenas encimadas por já pálidas pinturas de crânios, abaixo dois ossos cruzados em xis, não

sei se de fêmures, ante-braços, sei que ali não quero mais ninguém; deito no chão frio, a lanterna contra um nome desses mortos, não consigo ler, não importa, o que é um nome?, e por que preciso dessa liturgia do avesso se não tenho ministério?— é, não represento nada; [...] Entre a queda e o meu despertar, se despertar aqui de fato houve, não aconteceu nada, se nada pode ser chamada a máquina do corpo que bem ou mal, quase parando, não deu trégua contra o meu desejo de fazer companhia aos monges. Queria que a Fundação americana me enterrasse nos jardins da "Catedral", para não alterar, é claro, as paredes históricas do porão das tumbas. Eu gostaria, eu juro, eu gostaria de ficar ali naquela paisagem à beira desse lago di Como cercado de montanhas de picos nevados, início dos Alpes, debaixo desse céu azul sem mácula, ouvindo essa voz grossa pela madrugada que nem é mais do vento passeando entre os montes colossais, é uma alergia lombarda que só eu escuto quieto no meu canto sem motivo algum para soltar um ai! Quando acordei ouvi o sino que de hora em hora toca na Bellagio das ruelas e escadarias. Sentei e percebi que tinha perdido o meu próprio fio de história, como se acordasse, num repente, fora da cápsula que me sustentara por anos; pensei na minha idade, vi que isso para mim já não dizia nada, nem o nome que me deram na pia batismal lembrava, se é que em algum, dia me deram um nome, um corpo definido, uma imersão no tempo, se é que o tempo ainda não corre para esse ninguém que acabei sendo em meio à Fundação americana; me coço todo como sempre faço em situações assim, tenho ainda meus ovos, apalpo-os, arregaço meu prepúcio, mostro minha glândula para essa escuridão formidável, medieval, meu pau expõe um cheiro desagradável de graxas substâncias, fede, sim, pois é: nas catacumbas eu me rendo, não sei exatamente a que ou a quem, me rendo, sei que não quero nem saber se fui idealizado por alguém [...] (Noll, 2003, p. 49 -52).

O narrador experimenta uma profunda alienação e desconexão, buscando uma forma de identidade em um ambiente marcado pela morte e pela ausência de vida. Esta busca é permeada por um sentimento *unheimliche*. Lacan (1962-1963/ 2005), em seu seminário sobre a angústia, explora o “unheimlich” como um fenômeno que perturba o campo imaginário pela brusca aparição de algo não especularizável, algo que não pode ser facilmente integrado na estrutura do Eu. No texto nolliano, o narrador ao deitar no chão frio da *Death Chapel* (capela da morte, em uma tradução livre) e confrontar a escuridão e a materialidade de seu próprio corpo, experimenta novamente esse sentimento de infamiliaridade. A lanterna iluminando os nomes dos mortos e a descrição visceral do próprio corpo acentuam essa experiência, onde o familiar (o próprio corpo, os nomes) se torna perturbadores.

Lacan, conforme Zbrun (2018) apresenta, introduz o conceito de “traço unário²²” (*ein einziger Zug*) como um ponto de ancoragem para múltiplas identificações possíveis. Este traço é o que resta da operação de identificação inicial, um significante que sustenta a função do Um

²² O conceito de traço unário, conforme discutido por Jacques Lacan e explorado por Doris Rinaldi, é uma marca primordial essencial na constituição do sujeito pela via simbólica. Derivado da teoria freudiana de identificação, o traço unário inscreve a diferença e a singularidade do indivíduo a partir do significante. Ele funciona como um traço distintivo de ausência, repetição e diferença absoluta. Exemplos disso são vistos na arte de Moacir e no discurso delirante de Estamira, onde a singularidade e a identidade dos sujeitos são expressas de maneira única e distintiva. Essas manifestações mostram a importância do traço unário na compreensão da subjetividade e identidade humanas (Cf. Rinaldi, 2008).

e que está na base da relação do sujeito com o Outro. No contexto contemporâneo, essas identificações estão fragmentadas, refletindo a crise de identidade descrita por Freud e explorada por Lacan, afirma Zbrun (2018). Desse modo, o narrador, ao questionar a importância do nome e ao se desconectar de qualquer identidade concreta, está em busca de um novo traço unário que possa estabilizar sua existência fragmentada. A rendição à escuridão das catacumbas e a tentativa de se identificar com os monges mortos sugere uma busca por uma forma de identidade que transcende o simbólico e se aproxima do real. Lacan diferencia entre o gozo fálico (localizado fora do corpo, entre o simbólico e o real) e o gozo que está no corpo (entre o imaginário e o real). A experiência do narrador reflete essa busca por um gozo que não pode ser simbolizado, um gozo que está além da identificação fálica.

Vitale (2020) diz que Lacan avança na teoria freudiana ao distinguir o Outro como uma estrutura que sustenta a linguagem e o desejo do sujeito. O sujeito é sempre já marcado pelo significante do Outro, e a identidade é construída a partir dessa relação. No excerto, a alienação do narrador indica uma ruptura nessa relação estruturante com o Outro. Ele se vê como “nada”, sem nome ou identidade, perdido em um espaço onde os significantes tradicionais (nome, idade) perderam seu significado.

A tentativa do narrador de se fundir com o ambiente da “*Death Chapel*” e sua rendição à escuridão faz-nos pensar em uma busca por uma nova forma de relação com o Outro, uma que não é mediada pelos significantes tradicionais. Esta busca pode ser vista como uma tentativa de encontrar uma nova ancoragem no real, onde o gozo e a identidade não são definidos pelo simbólico, mas por uma experiência direta e visceral do corpo e da existência.

Deste modo, concluímos o capítulo que aborda a relação homoerótica como elemento fundamental na (re)criação, desestabilização e inserção de João em uma nova fase de sua narrativa pessoal. No próximo capítulo, analisaremos a incursão do idioma inglês em sua vida e como o reencontro com Léo contribui para uma inserção em um campo emocional mais estabilizado.

Assim, encerra-se este capítulo que examina a relação homoerótica como um fator crucial na (re)configuração da identidade de João, desestabilizando e reinserindo-o em um novo estágio narrativo de sua própria vida. No próximo capítulo, será explorada a introdução da língua inglesa em sua trajetória e o impacto do retorno a Léo, evidenciando um movimento de estabilização.

CAPÍTULO 3
CONFISSÕES DE UM DESAMPARADO: ANGÚSTIA E INDETERMINAÇÃO

3. 1 O desamparo na psicanálise

O conceito de desamparo é um dos temas centrais na teoria psicanalítica, como visto nas obras de Freud, e serve como um ponto de referência fundamental no estudo do sofrimento humano. O desamparo, no discurso psicanalítico, significa um aspecto fundamental da existência humana, destacando a impotência dos indivíduos em dois níveis. Um nível diz respeito ao desamparo inerente e fundamental da psique humana, essencial para a formação da subjetividade humana e das interações sociais. O outro nível se concentra no estado psicológico específico de desamparo, que envolve a incapacidade de satisfazer imediatamente os desejos quando confrontado com outras pessoas, levando a encontros com perda e angústia. De acordo com o *Projeto para uma Psicologia Científica*, de Freud (1895/1996), o desamparo é a raiz de todas as motivações morais. Consequentemente, o desamparo não é apenas um aspecto original da subjetividade humana, mas também um pano de fundo contínuo, já que todos os mecanismos defensivos e respostas à angústia visam, em última instância, evitar sua recorrência. Dado que os esforços para evitar essa repetição decorrem de um desamparo estrutural inerente aos domínios social e individual, torna-se crucial revisitar os estágios de surgimento e evolução do aparato psíquico para compreender como as diferentes formas de sofrimento se manifestam nos indivíduos. Além disso, é imperativo reconhecer a influência de vários fatores culturais que contribuem para experiências distintas de sofrimento.

No *Projeto para uma Psicologia Científica*, Freud (1895/ 1996) delineia uma distinção essencial entre os sistemas neuronais denominados ϕ (phi) e ψ (psi). O sistema ϕ é incumbido da função perceptiva, caracterizando-se por neurônios permeáveis que prontamente transmitem as quantidades de estímulo (Q) provenientes do ambiente externo, com o objetivo de descarregá-las imediatamente a fim de restaurar um estado de equilíbrio ou inércia. Em contrapartida, o sistema ψ é constituído por neurônios impermeáveis que retêm a Q e estão implicados em processos mnemônicos e psíquicos de maior complexidade. Este sistema é encarregado de gerir as excitações endógenas originadas de necessidades internas do organismo, tais como fome, respiração e sexualidade.

Em consonância com esta perspectiva, o desamparo pode ser conceituado como um estado no qual o aparelho psíquico se encontra sobrecarregado por quantidades de estímulo que excedem sua capacidade de descarga ou processamento adequado. Tal sobrecarga pode ser ocasionada por estímulos externos de intensidade excessiva ou pelo acúmulo de excitações internas que o sistema é incapaz de atender de forma eficiente. Dentro deste contexto, a

experiência da dor emerge como um exemplo paradigmático de desamparo, caracterizando-se pela irrupção de quantidades significativas de estímulo que invadem o sistema ψ , provocando uma reação imediata e avassaladora em busca de alívio .

Freud (1895/ 1996b) aborda igualmente a temática da defesa patológica, concebendo-a como uma estratégia do aparelho psíquico para enfrentar condições de desamparo. A defesa patológica manifesta-se quando o sujeito recorre de maneira exacerbada ou imprópria a mecanismos de defesa, com o propósito de salvaguardar-se de estímulos internos ou externos percebidos como ameaçadores. Tal recurso pode acarretar distorções na percepção da realidade e culminar no surgimento de sintomas neuróticos.

O desamparo pode ser concebido como um catalisador para o desenvolvimento psíquico. Confrontado com situações de desamparo, o sujeito é instigado a desenvolver estratégias para enfrentar a angústia e a insegurança que tais situações geram. Essas estratégias podem englobar a construção de defesas psíquicas, o aprimoramento da capacidade simbólica e a procura por relações objetais que ofereçam segurança e suporte. Nesse sentido, o desamparo transcende um estado de passividade ou vulnerabilidade, constituindo-se como um aspecto dinâmico do desenvolvimento humano que motiva o sujeito a buscar soluções e construir significados para sua existência (Bezerra Jr, 2013)

De acordo com Campos e Silva (2020), isso implica que os indivíduos percebem as perdas de objetos como estados de desamparo que se estendem além da formação inicial da psique, persistindo durante toda a vida adulta. Durante o estabelecimento do aparato psíquico, o desamparo se manifesta como um sentimento de angústia. A angústia, por outro lado, indica um estado de perigo, refletindo o ressurgimento do estado fundamental de desamparo desencadeado pela perda do objeto. Isso significa que a perda de uma pessoa amada sempre evocará sentimentos de completo abandono, desamparo e vulnerabilidade diante de impulsos intensificados.

Cinquenta e cinco anos após a publicação da *Psicologia Científica*, Freud (1930/ 2020) em *O Mal-estar na Cultura*, diz que o conceito de desamparo emerge como um elemento estrutural na tessitura da experiência humana, exercendo influência significativa tanto nas dinâmicas interpessoais quanto nas relações sociais mais amplas. Tal desamparo se manifesta primordialmente na interação do sujeito com as forças indomáveis da natureza, na percepção da vulnerabilidade inerente à condição corpórea e na rede de relações humanas. Esse sentimento de desproteção é intensificado no contexto da civilização, que, ao estabelecer um arcabouço de

normas e restrições, acaba por instaurar um campo de tensão entre os anseios individuais e as demandas impostas pelo tecido cultural.

Ao começarmos a nos ocupar com essa possibilidade, esbarramos em uma afirmação que é tão surpreendente que nela queremos nos deter. Ela enuncia que uma grande parte da culpa por nossa miséria é daquilo que chamamos de nossa cultura; seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e voltássemos a nos encontrar em condições primitivas. Eu considero isso surpreendente, porque – como quer que seja definido o conceito de cultura – está estabelecido que tudo aquilo com que tentamos nos proteger da ameaça que provém das fontes do sofrimento pertence justamente à mesma cultura (Freud, 1930/2020c, p...)

No âmbito da análise freudiana presente em *O Mal-estar na Cultura* (1930/ 2020c), a cultura é concebida como um conglomerado de mecanismos e conquistas cuja finalidade primordial é salvaguardar o ser humano das vicissitudes impostas pela natureza e orquestrar as interações sociais. Contudo, paradoxalmente, a cultura impõe uma série de restrições que delimitam o espectro da liberdade individual, culminando em dilemas internos. Neste contexto, o desamparo humano é não apenas perpetuado, mas amplificado pela cultura, que simultaneamente oferece estrutura e segurança, ao passo que impõe limites e frustrações.

A sensação de desamparo, por sua vez, é um fenômeno universal que tem suas raízes na infância, período no qual o indivíduo se encontra em estado de completa dependência em relação aos cuidados parentais. Essa vivência primordial de desamparo e dependência configura um modelo que permeia a busca por proteção e segurança na fase adulta. Tal busca frequentemente se materializa sob a forma de adesão a sistemas religiosos ou a outras crenças que oferecem promessas de alívio e consolo, atuando como mecanismos compensatórios diante da vulnerabilidade intrínseca à condição humana.

Em sua reflexão sobre a condição humana, Freud (1930/2020) postula que a felicidade constitui um alvo esquivo, cuja conquista é obstaculizada pelas múltiplas fontes de sofrimento inerentes à existência. No contexto da cultura, que desempenha o papel de intermediária na relação do indivíduo com o meio circundante, observa-se a imposição de limitações que, paradoxalmente, podem intensificar a sensação de desamparo. Em consequência, a felicidade transfigura-se em um ideal frequentemente inalcançável, situando o ser humano em um perene estado de busca por alívio e contentamento.

A felicidade, no sentido moderado em que é reconhecida como possível, é um problema da economia libidinal do indivíduo. Aqui não há nenhum conselho que sirva para todos; cada um precisa tentar por si mesmo a maneira particular para se tornar feliz. Os fatores mais variados atuarão para indicar os caminhos de sua escolha. Tudo irá depender de quanta satisfação real ele pode esperar do mundo exterior e até que

ponto ele age para se tornar independente dele; e também, por fim, de quanta força ele acredita dispor, para modificá-lo de acordo com seus desejos (Freud, 1930/2020c, p...).

No contexto acima, a concepção de que a natureza pulsional do sujeito, motivada por estímulos que frequentemente permanecem indefinidos, conduz a um estado de desamparo revela um aspecto fundamental da condição humana. Esse encontro com o desamparo não é apenas uma contingência, mas uma manifestação inerente ao desenvolvimento psíquico. Na era contemporânea, lembra-nos Cavalcanti e Poli (2015), à medida que o papel da figura da função paterna diminui, há uma diminuição da autoridade simbólica antes detida na sociedade. A mudança das estruturas verticais para as horizontais obscureceu os limites sociais e as normas que eram tradicionalmente aplicadas por figuras autoritárias, como pais, padres, instituições etc.

Para a psicanálise depois de Lacan, os discursos são vistos como conceitos essenciais para lidar com o mal-estar cultural. Eles servem para levar os indivíduos a renunciar e potencialmente recuperar o nível de gozo exigido por seu ambiente cultural. Dentro desse quadro, a psicanálise é considerada uma forma de discurso, funcionando como uma conexão social que utiliza significantes e a ausência de prazer na interação do indivíduo com a realidade (Cavalcanti; Poli, 2015).

Em *Mal-estar na cultura*, Freud (1930/2020c) identifica as relações interpessoais como a principal fonte de sofrimento humano. Esse mal-estar se manifesta por meio de várias interações, como governo, educação, psicanálise e realização de desejos. Essas interações, como Freud ilustrou, formam a base dos laços sociais e são cruciais para moldar o comportamento humano. Segundo Quinet (2009), Lacan se refere a esses quatro modos de interação como discursos, destacando como a linguagem desempenha um papel fundamental na estruturação das conexões sociais. Por exemplo, governar se alinha ao discurso de mestre/senhor caracterizado pela dinâmica de poder, enquanto a educação incorpora o discurso universitário centrado na disseminação do conhecimento. A psicanálise, um vínculo social introduzido por Freud, enfatiza o apagamento do analista como sujeito para se concentrar no processo analítico. Além disso, a realização de desejos está associada ao discurso da histeria, em que os desejos são interrogados, levando à busca pela produção de conhecimento. Esses discursos servem como um meio de vincular o prazer à linguagem, facilitando o estabelecimento de relacionamentos entre os indivíduos ao restringir comportamentos impulsivos que objetivam e prejudicam os outros. Quinet (2009), em sua leitura freudiana, reafirma que a civilização exige que os indivíduos suprimam seus impulsos instintivos de

explorar, abusar ou prejudicar outras pessoas para gratificação pessoal. Ao aderir aos laços sociais, os indivíduos experimentam uma perda de prazer, mas contribuem para a harmonia geral da sociedade.

Para Lacan (1958-1959/ 2016), o desamparo (*Hilflosigkeit*), inicialmente concebido por Freud, aborda essa noção para enfatizar um estado fundamental no desenvolvimento psíquico, onde o sujeito se encontra em uma posição de vulnerabilidade extrema, incapaz de responder adequadamente ao desejo do Outro. Lacan (1958-1959/ 2016) utiliza o termo "*Hilflosigkeit*" para descrever uma posição de falta absoluta de recursos, onde o sujeito se encontra impotente e incapaz de atuar de forma eficaz. Essa condição é descrita como mais primitiva que a angústia e precede qualquer tentativa de organização ou resposta emocional. Em seu estado de *Hilflosigkeit*, o sujeito não está apenas angustiado; ele é apresentado sem defesa diante do desejo avassalador do Outro, o que Lacan descreve como um momento crítico no desenvolvimento psíquico. A angústia, então, é vista como uma tentativa preliminar de organizar essa experiência de desamparo, marcando um esforço para antecipar e responder a situações de ameaça ou demanda não especificada .

O psicanalista francês argumenta que é na relação do desejo do sujeito com o desejo do Outro que a psique se forma e que a experiência de *Hilflosigkeit* é central para essa formação. O desejo do sujeito e o desejo do Outro estão em uma relação dinâmica, na qual o sujeito frequentemente se encontra sem recursos, aspirado e, em certo sentido, consumido pelo desejo do Outro. Essa experiência de ser deixado sem recursos é o que fundamenta a estrutura do fantasma, que é crucial na organização do desejo na psicanálise lacaniana. Assim, o desamparo, na teoria lacaniana, não é simplesmente um estado passivo, mas um momento constitutivo que forma a base para o desenvolvimento subsequente das estratégias psíquicas que tentam mediar e responder ao desejo do Outro. É um conceito chave para entender a dinâmica do desejo, como ele é vivido pelo sujeito e como ele informa a relação entre o sujeito e o Outro dentro da estrutura psicanalítica.

A *Hilflosigkeit* de Freud, em seu artigo sobre L'Inconscient, artigo de 1917, é esta posição de estar sem recurso, mais primitiva que todas, e em relação à qual a angústia é já um esboço da organização, pois ela é já espera -se não se sabe de que, se não se articula em seguida, de qualquer modo ela é antes de tudo Erwartung nos diz Freud. Mas antes existe isto, *Hilflosigkeit*, o "sem recurso". O "sem recurso" diante de quê? O que não pode ser definível, centrável de nenhum outro modo senão diante do desejo do Outro. E essa relação do desejo do sujeito, na medida em que ele deve se situar diante do desejo do Outro que, entretanto, literalmente o aspira e o deixa sem recursos, é nesse drama da relação do desejo do sujeito com o desejo do Outro que se constitui uma estrutura essencial, não somente da neurose, mas de qualquer outra estrutura analiticamente definida (Lacan, 1958-1959/ 2016, p. 452).

A transição entre os conceitos de *Hilflosigkeit*, ou desamparo, articulados por Freud, e a teoria dos discursos de Lacan, demanda uma ponte que elucida o movimento do sujeito no campo psicanalítico de uma estrutura de completa vulnerabilidade para uma em que ele possa se inscrever de maneira mais autônoma e delineada dentro do discurso. A *Hilflosigkeit*, que destaca a relação dramática entre o desejo do sujeito e o desejo do Outro, ilustra uma forma de subjetividade onde o indivíduo se encontra em um estado de falta radical, sem ferramentas imediatas para se articular ou defender. Esta condição fundamental de “estar sem recurso” diante do desejo inescrutável do Outro, sublinha uma experiência de passividade e vulnerabilidade extrema que prefigura qualquer estruturação subjetiva subsequente.

No entanto, ao avançarmos para a teoria dos discursos de Lacan, também conhecidos como laço social ou “aparelhos de gozo”, observamos uma evolução na maneira pela qual o sujeito pode se posicionar frente ao Outro. Aqui, a ênfase não recai apenas sobre a passividade, mas sobre a capacidade de resposta e a rearticulação do sujeito dentro de diferentes molduras discursivas. Lacan introduz a noção de que o sujeito, embora inicialmente moldado pela linguagem e pelo desejo do Outro, encontra nas modalidades discursivas uma arena para reconstruir sua relação com o Outro e, por extensão, com o mundo. Essas modalidades discursivas fornecem estruturas através das quais o desamparo pode ser não apenas expresso, mas transformado em agência. Dessa forma, a transição da *Hilflosigkeit* para a teoria dos discursos implica uma passagem de uma condição de sujeito assujeitado e vulnerável para uma onde ele pode, através do reconhecimento e reconfiguração de sua posição, alcançar uma forma de autonomia psíquica e discursiva.

Os discursos, tal como delineados por Lacan e abordados no primeiro capítulo desta tese, organizam não apenas o saber, mas também o gozo, exercendo um impacto significativo tanto no âmbito individual quanto no coletivo. Cada discurso — do Mestre, da Histórica, do Analista e do Universitário — modula o gozo de maneiras distintas, influenciando as práticas sociais e as experiências individuais. De tal forma que o discurso do mestre caracteriza-se pela imposição de um significante-mestre que domina o sujeito, configurando o gozo de maneira que reforça as hierarquias e estruturas de poder existentes. Esse discurso gerencia o gozo de modo a perpetuar o controle e a autoridade, enquanto suprime outras formas de gozo que poderiam subverter essa ordem. Em contrapartida, o Discurso da Histeria desafia os significados impostos pelo mestre, propiciando um campo fértil para a emergência de novos saberes e modalidades de gozo. Este discurso demonstra como o gozo pode ser um vetor para

a mudança, desestabilizando a ordem vigente e introduzindo uma relação mais fluida e dinâmica com o gozo.

O discurso histérico, conforme já visto, é aquele que revela uma constante solicitação ao Outro, demandando que este último desempenhe o papel de sujeito suposto saber. Esta forma de discurso é caracterizada pela sua posição de sujeito dividido (\$), que coloca o Outro (A) numa posição de agente. Assim, o sujeito histérico não apenas questiona o Outro sobre o que é desejado, mas também desafia o saber do Outro, movendo-se em um ciclo de pergunta e resposta que nunca satisfaz completamente. Essencialmente, o discurso histérico envolve uma demanda constante para que o Outro articule um saber, que no fundo é o saber inconsciente do próprio histérico. A histeria é uma estratégia para manter o desejo do Outro – não simplesmente o desejo sexual, mas o desejo por reconhecimento e por um saber que está sempre um passo além do alcançável (Lacan, 1969-1970/ 1992, p. 27-36).

Por outro lado, Lacan (1969-1970/ 1992, p. 27-36) insere o discurso capitalista em sua análise, pois ele representa uma ruptura significativa em relação aos outros discursos sociais e psicanalíticos, especialmente o discurso do mestre. No discurso capitalista, o sujeito, ainda dividido, está agora numa relação onde o saber é elevado a uma posição de agente. Isto é uma inversão do discurso do mestre onde o senhor domina. No capitalismo, a relação é dominada pela maximização do saber como produto, onde o saber é objetificado e comercializado. O sujeito é assim reduzido a uma função de consumo incessante, numa busca eterna por satisfazer desejos que são continuamente criados e remodelados pelo próprio sistema.

O discurso capitalista é marcado por uma hipervalorização do objeto a (objeto causa do desejo), que no capitalismo assume a forma de mercadorias. Este discurso não permite uma verdadeira dialética entre o sujeito e o saber; em vez disso, promove uma acumulação constante que nunca é resolvida ou completada. O saber torna-se algo a ser adquirido infinitamente, sem nunca satisfazer verdadeiramente o desejo subjacente do sujeito.

Nesse sentido, ambos os discursos, histérico e capitalista, revelam os limites e as problemáticas do desejo e do saber na sociedade contemporânea. Enquanto o discurso histérico destaca a eterna insatisfação do desejo e a impossibilidade de alcançar um saber completo sobre o Outro, o discurso capitalista reflete a mercantilização do saber e a redução do sujeito a um mero consumidor dentro de um ciclo infundável de demanda e oferta. Estas dinâmicas ilustram não apenas estruturas psicológicas individuais, mas também críticas sociais profundas sobre

como as relações humanas e o desejo são moldados e distorcidos em contextos modernos de poder e capital.

Já o discurso do analista, por sua vez, prioriza o inconsciente e as formas de gozo que não se conformam facilmente às estruturas de poder convencionais. Aqui, o gozo é visto como uma dimensão intrínseca do desejo humano, onde o sujeito pode encontrar uma modalidade de gozo mais autêntica e livre das restrições normativas. Finalmente, o discurso universitário busca sistematizar o saber e, conseqüentemente, regular o gozo por meio de metodologias e técnicas acadêmicas. Este discurso tenta delimitar o gozo de forma que seja reconhecível e validado dentro dos parâmetros do saber institucionalizado.

É por meio desses discursos que regulam o gozo, influenciados pela linguagem, que as conexões dentro da sociedade são formadas e as relações são estabelecidas e mantidas. Na ausência dessa fronteira cultural simbólica os indivíduos tendem a ver os outros como objetos de prazer e a satisfazer seus impulsos eróticos e destrutivos por meio deles, pensando em termos freudianos. O outro pode facilmente se tornar receptor de impulsos nocivos e hostis, especialmente se houver o risco de expor a vulnerabilidade psicológica que as ideologias ocultam.

Os laços sociais são formações discursivas que permitem a metabolização e até mesmo a colonização do gozo que vai até a coletivização. Os discursos como laços sociais são formas de tratamento do real do gozo pelo simbólico. É um tratamento civilizatório que delinea e regula as relações dos homens entre si que são feitas de libido e tecidas de linguagem. O tratamento civilizatório que se subdivide em discurso do mestre e discurso universitário apresenta seus avessos, que são avessos interpretantes: o discurso da histérica e o discurso do analista. Os quatro discursos são sustentados pelo Nome-do-Pai (Quinet, 2009, p. 52).

Considerando a perspectiva lacaniana de que todo laço social comporta um elemento de semblante, o qual não deve ser confundido com uma falsidade mas entendido como uma constituinte essencial da realidade psíquica e social, seria pertinente explorar em que medida a representação, enquanto fenômeno intrínseco aos laços sociais, atua não como um véu de ilusão, mas como uma faceta fundamental da organização social?

No *Seminário, livro 18*, Lacan (1971/ 2009) discute que o semblante é explorado através de diversas camadas e implicações, demonstrando sua complexidade no âmbito de uma estrutura discursiva que se interliga com conceitos fundamentais como verdade, representação e linguagem. O semblante é retratado não meramente como uma *façade* ou aparência

superficial, mas sim como um componente essencial na dinâmica entre o que é explicitamente mostrado e o que é fundamental em qualquer forma de discurso.

Inicialmente, o semblante é caracterizado como um elemento que vai além da simples aparência externa. Ele emerge não apenas como um disfarce, mas como um elemento intrínseco e perene ao discurso, indicativo de uma presença constante, mesmo quando não é explicitamente reconhecido. Essa caracterização sugere uma natureza dual do semblante, funcionando simultaneamente como um véu que oculta e como um revelador de verdades subjacentes, por mais paradoxal que isso possa parecer. Adicionalmente, Lacan (1971/ 2009) articula que o semblante possui uma relação ambígua com o discurso: é simultaneamente repellido e indispensável para a articulação discursiva. Essa tensão entre a rejeição e a aceitação do semblante complica ainda mais seu papel, sugerindo que, embora seja uma parte constitutiva do discurso, o semblante não exerce controle absoluto sobre ele, nem é por ele dominado. Essa noção reforça a compreensão de que o semblante é uma manifestação que, embora preeminente, não pode ser totalmente controlada ou compreendida em termos de sua origem ou essência.

A relação do semblante com a verdade é igualmente enfatizada. É destacado que o “efeito de verdade” não se constitui como um semblante, o que sublinha a complexa interação entre semblante e verdade. O semblante colore a verdade, fazendo-a semelhante e disseminando-a, mas sem negá-la. Isso insinua uma função do semblante não apenas como um elemento que oculta, mas também como um que transforma e transmite verdade de modos que são cruciais para a compreensão e interpretação.

Em um plano mais abstrato, o semblante é discutido como uma entidade discursiva. Não é um semblante de algo específico, mas se manifesta como uma faceta do próprio discurso. Essa percepção é vital para compreender como o semblante opera nas estruturas teóricas e práticas do discurso, sugerindo que qualquer tentativa de dissociar completamente o semblante do que é “real” ou “verdadeiro” pode ser infrutífera.

Que pode haver de mais verdadeiro do que a enunciação eu minto! Pergunto onde existe um paradoxo. A clássica polêmica enunciada com o termo "paradoxo" só ganha corpo quando esse eu minto é posto no papel, a título de escrito. Todo mundo percebe que, de vez em quando, não há nada mais verdadeiro que se possa dizer do que eu minto. Aliás, com toda a certeza, essa é a única verdade que não é destruída, em certas ocasiões. Quem não sabe que, ao dizer eu não minto, de modo algum nos resguardamos de dizer uma coisa mentirosa? Que significa isso? A verdade de que se trata, aquela que afirmei que diz Eu, aquela que se enuncia como oráculo, quando ela fala, quem é que fala? Esse semblante é o significante em si (Lacan, 1971/2009, p. 14).

Consequentemente, não há como negar que o semblante emerge como uma entidade complexa, paradoxal e essencial dentro do âmbito teórico e prático do discurso. Ele desafia categorizações simplistas, pois é necessário entender como verdades e representações são construídas e percebidas em qualquer meio de comunicação. Diante do entendimento lacaniano de que o semblante opera distinto da verdade, embora intimamente relacionado com as estruturas simbólicas e imaginárias da psique, propõe-se uma investigação aprofundada sobre a interação entre o semblante e o Real. Essa relação é complexa, visto que o semblante, em sua essência, não pretende representar a verdade, mas configura-se como uma estrutura necessária para o engajamento com o Real. Fazemos a seguinte questão: seria possível considerar o semblante não apenas como um escudo contra o Real, mas também como uma estratégia, ainda que falha, para abordar ou mesmo 'dar conta' do Real? Esta reflexão é crucial para entender como os sujeitos se situam e negociam com a intrínseca inacessibilidade do Real dentro dos discursos e práticas sociais.

Neste contexto, o papel do semblante como mediador entre o sujeito e o Real oferece uma ponte para explorar a organização estrutural dos laços sociais. A reflexão sobre o semblante desvela a mecânica pela qual os discursos sociais são articulados, posicionando-se como um véu que, ao mesmo tempo, oculta e revela aspectos do Real. Ao considerar o semblante como uma estratégia falha, mas necessária, para lidar com o Real, abre-se uma possibilidade para compreender como os discursos estruturam as relações sociais. A transição do individual para o coletivo, do psíquico para o social, implica reconhecer que os discursos não apenas moldam a percepção individual, mas também definem e sustentam os papéis dentro dos laços sociais. Percebemos como os discursos atuam no estabelecimento de hierarquias e na predeterminação de lugares sociais, refletindo a complexidade da interação humana mediada pelo semblante.

Os laços sociais são constituídos por lugares que são pré-determinados: como agente e como Outro. Esta predeterminação é estabelecida e transmitida de geração em geração aos seus agentes e seus outros, condição para a manutenção dos laços em uma sociedade. Estruturalmente há um que comanda, que provoca o discurso, que agencia a possibilidade de um laço social e um outro, que obedece a uma hierarquização imposta pelo próprio laço social, onde há uma dissimetria, que é essencial para se entender a relação do agente com o outro (Cavalcanti; Poli, 2015).

O conceito do agente do discurso, conforme delineado por Lacan (1969-1970/ 1992), desvenda as características essenciais do discurso no contexto da teoria psicanalítica. A figura central nesse espectro discursivo é identificada como o “significante-mestre”, que surge como

um ponto crucial de ancoragem para os processos simbólicos e a dinâmica incessante entre os signos e o sujeito no âmbito do discurso psicanalítico.

Define-se o “significante-mestre” como uma entidade que organiza e estrutura o discurso, direcionando a maneira pela qual os elementos discursivos são articulados e inter-relacionados. Tal agente não se apresenta meramente como um elemento passivo, mas sim como um operador ativo que determina a configuração dos termos no discurso, impondo uma ordem que transcende a simples sequência de palavras e frases. Desse modo, o “significante-mestre” é intensificado pela sua função não só de governar a estrutura do discurso, mas também de desempenhar um papel crucial na constituição do sujeito psicanalítico. Segundo a teoria lacaniana, o sujeito é formado e continuamente transformado através do intercâmbio persistente com os significantes, sendo constantemente remodelado pelas forças e estruturas simbólicas impostas pelo “significante-mestre”. Neste contexto, o sujeito é percebido não como uma entidade estática, mas como um ponto de confluência para os fluxos de significados e as forças discursivas que o circundam.

Ademais, a relação entre o “significante-mestre” e o saber é caracterizada por uma dinâmica de ocultação e revelação. O conhecimento, no âmbito psicanalítico, é sempre parcial e sujeito a reavaliações e reinterpretações contínuas. O “significante-mestre” organiza este saber de modo a perpetuar certas verdades enquanto oculta outras, um processo que se mostra fundamental para a manutenção da ordem discursiva e para a perpetuação do discurso como um veículo de transmissão de poder e autoridade.

No arcabouço teórico lacaniano sobre os discursos, a dinâmica do sujeito e sua interação com as estruturas discursivas adquirem uma centralidade, delineando uma compreensão essencial sobre a posição e a função do sujeito dentro de variados contextos sociais e discursivos. Lacan estabelece uma distinção crucial entre o lugar ocupado pelo sujeito e a função que este desempenha dentro do discurso, onde o sujeito assume posições específicas (como mãe, pai, professor, aluno), mas essencialmente, ele “está” e não “é” essa posição, diferenciando-o dos elementos de poder, saber, sujeito barrado e objeto a. Essa diferenciação ressalta a natureza transitória e situacional do sujeito em contraste com as entidades mais estáticas e definidas dos discursos.

Nos esquemas discursivos de Lacan, a representação do sujeito sempre aparece no lado esquerdo, enquanto o “outro” é colocado à direita, enfatizando a relação dialética entre o sujeito e o outro dentro da estrutura social. Os matemas, que são fórmulas que Lacan utiliza para

expressar os diferentes discursos, demonstram essa disposição e articulam as dinâmicas específicas entre essas entidades. Os cinco discursos identificados por Lacan são: o discurso do mestre (DM), do universitário (DU), da histérica (DH), do analista (DA) e do capitalista (DC).

$$\begin{array}{lll} \text{DM: } S^1 / \$ \rightarrow S^2 / a & \text{DH: } \$ / a \rightarrow S^1 / S^2 & \text{DU: } S^2 / S^1 \rightarrow a / \$ \\ \text{DA: } a / S^2 \rightarrow \$ / S^1 & \text{DC: } \$ / S^1 \rightarrow S^2 / a & \end{array}$$

Cada matema é dividido por barras que representam diferentes níveis de verdade e produção dentro de cada discurso. A barra superior nos matemas denota a verdade subjacente de cada laço social e seu agente primário. Por outro lado, a barra inferior revela o que deve ser produzido pelo 'outro' dentro de cada contexto discursivo. Por exemplo, no discurso do mestre, os objetos de gozo são produzidos para o mestre ou a sociedade. No discurso universitário, o resultado é o sujeito dividido (\$), que manifesta revolta ou sintomas quando tratado como objeto a. No discurso da histérica, o saber (S^2) é fabricado pelo mestre (S^1), e no discurso do analista, o analisante (\$) produz seu significante singular, como o sintoma analítico.

O discurso capitalista, conforme descrito por Quinet (2009), é caracterizado pela forclusão da castração, a exclusão da sexualidade e da diferença dos sexos, configurando um contexto onde o sujeito se relaciona primariamente com objetos-mercadorias controlados pelo significante-mestre capital. Este discurso é identificado como “um discurso sem lei” que segue a lógica da forclusão, sendo um “discurso fora-do-discurso” onde o laço social se torna impossível, representando, assim, um discurso excluído da ordem simbólica tradicional.

O sujeito (\$), conforme preconiza Lacan (1969-1970/ 1992), posicionado no domínio do gozo, é conceituado como o sujeito do inconsciente, uma entidade irrepresentável que, embora interaja com a cadeia significante, não se insere plenamente nela. Esse sujeito é caracterizado como o significante “pulado”, ou barrado (\$), da cadeia significante, cuja produção se dá de forma retroativa por meio da insistência da repetição na cadeia de significantes ($S^1 / \$ - S^2$), conforme elucidado por Quinet (2009). Esta repetição não apenas perpetua a cadeia significante, mas também gera um tipo específico de gozo, que se manifesta tanto na busca quanto na consequência dessa repetição—uma entropia que resulta em um gozo fracassado, nomeado por Quinet como “a entropia da energia que cai dessa repetição que é o objeto a” (Quinet, 2009, p. 32).

O objeto a, dentro desse quadro teórico, transcende a mera condição de objeto causa do desejo. Ele é definido no campo do gozo como o *Mehrlust*, ou mais-de-gozar, indicando não apenas a perseguição ao prazer, mas também o inevitável desgaste energético que conduz ao gozo não alcançado, perdido ou fracassado—um gozo paradoxalmente produzido na própria repetição significativa. Em cada configuração discursiva lacaniana, o objeto a assume papéis distintos: é o objeto precioso no discurso do mestre; no universitário, o aluno; no da histérica, sustenta a provocação dirigida ao médico; e no capitalista, é reduzido à mercadoria ou *gadget*. No discurso do analista, este objeto se torna a causa do desejo, com o analista situando-se não como sujeito, mas como objeto.

Este panorama levanta questões cruciais sobre a exclusão fálica no contexto amplo das interações humanas e do desejo, um tema profundamente enraizado em nossa tradição cultural e filosófica. Lacan (1969-1970/ 1992) argumenta que, em nossa tradição, o desejo é distanciado desse campo de gozo e apresentado em sua essência como Eros, a manifestação da falta.

Lacan (1969-1970/ 1992) propõe que o discurso, enquanto modalidade de relação social, seja estruturado a partir de significantes, constituindo uma estrutura discursiva não verbal que fundamenta a interação humana. Seguindo este raciocínio, os quatro discursos identificados por Lacan funcionam como significantes que regulam e ordenam os laços sociais entre os sujeitos. O sujeito que emerge dessa interação significativa é o sujeito do inconsciente, caracterizado por uma clivagem e uma vacuidade que perpetuam sua constante necessidade de vir a ser, aspecto que se mostra central ao interesse da psicanálise. Esse sujeito é sempre um projeto em formação, um ser em constante transformação e dialética com os significantes que moldam sua experiência e seu ser no mundo.

Ao considerar as proposições de Lacan sobre a estruturação discursiva e seu impacto na formação do sujeito, é importante reconhecer como essas ideias dialogam e se expandem a partir dos fundamentos estabelecidos por Freud. Enquanto Lacan enfatiza a interação entre significantes e a consequente emergência do sujeito do inconsciente, Freud, já explorava as complexas relações entre o sujeito e suas vivências de desamparo em contextos adversos, como os de guerra, na qual o sujeito é confrontado com o desamparo,

Na abordagem freudiana, delineada em seus textos sobre as condições de guerra e morte, especialmente em *Considerações atuais sobre a guerra e a morte*, Freud (1915/2010c) explora a resposta do sujeito ao seu desamparo inerente. Ele identifica dois mecanismos principais que o sujeito utiliza para lidar com essa vulnerabilidade: um interno, centrado na modulação das

pulsões através do erotismos; e um externo, representado pela educação e pelas demandas do ambiente cultural, que perpetuam a renúncia à satisfação pulsional em nome da civilização.

Esta renúncia não é um evento estático, mas um processo contínuo de substituição da compulsão externa pela interna ao longo da vida de um indivíduo. Freud ilustra essa dinâmica, sublinhando a importância dessa substituição para o desenvolvimento da estrutura psíquica, caracterizada pela impossibilidade do neonato em lidar com as exigências pulsionais em face da ausência inicial de um aparelho psíquico estruturado.

A teoria é expandida por Lacan, que introduz a noção do objeto *a* como causal na linguagem e no campo do gozo. Este objeto *a*, tal como discutido em textos como o Seminário sobre “A Angústia” (2010), atua como Supereu no campo do gozo, engendrando o mal-estar na civilização. A relação de Lacan com o conceito de desamparo e a irrupção da angústia ressalta a natureza expectante (*Erwartung*) da angústia, considerada uma resposta à ausência do objeto desejado, refletindo a condição fundamental de falta que perpassa o desejo humano.

O conceito de narcisismo, como inicialmente delineado por Freud em *Introdução ao Narcisismo* (1914), é fundamental para a análise das interações sociais na contemporaneidade. Freud aborda o narcisismo não apenas como um fenômeno individual, mas também como um fenômeno que tem implicações para a compreensão das dinâmicas sociais. Jacques Lacan, por sua vez, amplia a discussão freudiana ao vincular o narcisismo à estruturação das relações sociais, que ele articula através da lei simbólica. Segundo Lacan, a identidade do sujeito é configurada predominantemente pela sua relação com o Outro, uma ideia que ressalta a interdependência das estruturas sociais e a formação do eu.

A síntese dessas perspectivas oferece uma visão sobre desamparo como um fenômeno transindividual e dramatizado individualmente através do complexo de Édipo, sublinhando a perene falta que motiva o sujeito em sua busca pelo desejo. Essa interação entre o desamparo, a lei, o desejo e a falta constitui o núcleo da investigação psicanalítica, onde o sujeito se encontra perpetuamente em negociação com as forças que moldam sua existência e sua subjetividade.

3.2 Desamparo e desejo

No âmbito da psicanálise, como pudemos ver na seção anterior, a noção de desamparo, primordialmente introduzida por Sigmund Freud e posteriormente expandida por Jacques

Lacan, constitui um pilar essencial para a compreensão da dinâmica do desejo e sua manifestação na subjetividade humana. Freud descreve o desamparo (*“Hilflosigkeit”*) como um estado de sobrecarga do aparelho psíquico, no qual o indivíduo se encontra incapaz de gerenciar adequadamente tanto os estímulos externos quanto às exigências internas. Este estado revela-se crucial para entender as manifestações de angústia e as estratégias defensivas subsequentes que são desenvolvidas em resposta a esse sentimento penetrante de impotência.

O desamparo é a origem de todas as motivações morais, sugerindo que as respostas defensivas e os esforços para mitigar a angústia são tentativas fundamentais de evitar a recorrência desse estado avassalador. Essa condição de desamparo se estende por vários domínios, tanto social quanto individual, manifestando-se desde a mais tenra infância, caracterizada por uma dependência dos cuidados parentais. Tal dependência molda o modelo de busca contínua por proteção e segurança que perpassa toda a vida adulta do sujeito.

A inter-relação entre desamparo e desejo é essencial para a análise da formação e transformação da psique em resposta às adversidades da vida. O desamparo impulsiona o indivíduo a desenvolver mecanismos que não apenas facilitam a interação com o mundo externo, mas também moldam a estrutura interna do desejo. Esta interação é particularmente evidente nos discursos teóricos de Lacan, onde o desamparo é considerado dentro da estrutura dos quatro discursos fundamentais: o do mestre, o universitário, o da histórica e o do analista. Cada discurso representa uma modalidade específica de organizar o desejo e de lidar com o desamparo em um contexto social.

No âmbito da presente tese, o nosso objeto de investigação, embora se apresente com uma trama que à primeira vista possa parecer simplista, revela-se densamente saturado de um desejo intrínseco que propulsa o narrador-personagem a atravessar fronteiras em direção a novas configurações de subjetividade e a estabelecer interações significativas com outros indivíduos. Para compreender plenamente como o problema do desejo se manifesta no comportamento e nas experiências dos personagens, é fundamental destacar que o conceito de desejo, como pensamos, abrange todas as formas de vontade de viver, criar, amar, inventar outra sociedade e perceber o mundo por meio de outros sistemas de valores. Essa definição está de acordo com a visão do crítico de arte e psicanalista francês Guattari e Rolnik, 2005.

A ideia de desejo apresentada por Guattari e Rolnik (2005) diverge daquelas influenciadas pela tradição judaico-cristã, que desempenhou um papel significativo no imaginário social da cultura ocidental, bem como do conceito de desejo de Jacques Lacan,

frequentemente discutido em círculos psicanalíticos. A perspectiva judaico-cristã vê o desejo como vergonhoso e culpável, associando-o a instintos animais que devem ser controlados e suprimidos (Foucault, 2023; Oliveira, 2011). A perspectiva de Lacan, por outro lado, é baseada na matriz heterossexual, que organiza práticas e instituições sociais, incluindo o desejo. A ordem simbólica é estruturada de acordo com a presença ou ausência do falo, que é a principal distinção entre homem e mulher. Essa oposição binária entre “masculino” e “feminino” é fundamental na ordem simbólica, pois é condição *sine qua non* para o registro do sujeito no registro linguístico e na ordem cultural (Lacan, 1998, 1999).

Para abordar essa questão, entendemos, neste capítulo, o desejo em seu sentido produtivo, como um meio de construir algo que permita a exploração de constelações de referência em expansão, incluindo multiplicidades, polifonias e heterogeneidades (Guattari, 1992). Esta proposta é particularmente útil para examinar narrativas contemporâneas que abordam o alegado enfraquecimento dos laços sociais, que alguns pontos de vista apocalípticos sugerem que levou a um aumento no individualismo. Essas narrativas são resultado da falência dos valores e verdades defendidos pelo Iluminismo (Oliveira, 2009).

No contexto teórico apontado, citamos, por exemplo, a emergência da teoria *queer*²³ na década de 1990. Ela marcou uma mudança paradigmática nos estudos de gênero e sexualidade. Esta teoria, que surgiu como uma reação à normalização e à visão integrativa que o termo *gay* estava assumindo na sociedade norte-americana, propôs uma nova maneira de entender e vivenciar a sexualidade. Todavia, a fim de levar a cabo esta discussão, faz-se necessário explorar as tensões inerentes à teoria *queer*, à sensibilidade *camp* e ao desejo homoerótico. Este último ocupa uma centralidade em nossa tese.

A teoria *queer*, em sua essência, é uma resistência à normalização e uma celebração da diferença. Contrapondo-se aos estudos gays e lésbicos, a teoria *queer* se opõe não apenas à heteronormatividade, mas também à normalização e à estabilidade propostas pela política de identidade do movimento sexual dominante. No entanto, esta resistência à normalização é

²³ O ponto inicial que enfatizo diz respeito ao termo *Queer*, que originalmente era uma profanidade, um palavrão e um termo depreciativo destinado à comunidade homossexual. Esse insulto é paralelo à linguagem pejorativa que é frequentemente usada para descrever indivíduos que violam as normas convencionais e são rotulados como peculiares, anormais, veado, bicha, caminhoneiras, pocs etc. *Queer* funciona como um verbo, substantivo ou adjetivo em inglês, mas o intrigado. Um aspecto importante é compreender como um palavrão evoluiu para um símbolo de transgressão, servindo como um sinal de oposição à norma ou normalização, com o movimento *queer* progressivamente utilizando a abjeção para estabelecer críticas ferramentas para desafiar o que é percebido como verdadeiro, normal e natural. Nesse sentido, a utilização do termo *queer* em um contexto político trouxe suas conotações questionáveis e imorais para o primeiro plano das discussões, com o objetivo de criar uma plataforma de oposição e resistência às normas sociais de sexualidade e gênero. (Cf. Tamsin Spargo, 2017)

tensionada pela possibilidade de que o *queer* se torne uma nova forma de normalização, uma nova identidade sexual fixa e estável.

Problemas de gênero: feminismo e subversão da indetidade, lançado em 1990, incitou uma revolução na comunidade feminista devido à sua divergência das doutrinas até então estabelecidas. Ao desafiar a diferenciação entre sexo e gênero, bem como questionar a exclusão de “mulheres” como ponto focal do feminismo, Butler (2020) destacou o conceito de “heterossexualidade compulsória” (p. 8).

Obviamente, a tarefa política não é recusar a política representacional- como se pudéssemos fazê-lo. As estruturas jurídicas da linguagem e da política constituem o campo contemporâneo do poder; conseqüentemente, não há posição fora desse campo, mas somente uma genealogia crítica de suas próprias práticas de legitimação. Assim, o ponto de partida crítico é o presente histórico, como definiu Marx. E a tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam (BUTLER, 2020, p. 23-24).

Imposto por estruturas de poder dominantes e discursos hegemônicos, como o excerto demonstra, o objetivo da autora era estabelecer uma base para uma base de discussão crítica sobre construção identitária flexível, que abrangesse não apenas lésbicas, mas também transexuais e intersexuais, reconhecendo assim a natureza construída de todas as identidades. Enquanto as teorias feministas tradicionalmente operavam dentro da estrutura da categoria “mulher/mulheres” como tema de promoção e visibilidade, Judith Butler desafiou essa noção ao afirmar que esse assunto não pode mais ser concebido como “estável e unitário” (Butler, 2020, p. 41).

Butler (2020) argumentou que, para definir o sujeito, a exclusão e a naturalização são necessárias, o que ela rejeitou foi a natureza essencialista do sujeito mulher. Além disso, enquanto as teorias feministas faziam uma distinção entre sexo e gênero, com o primeiro pertencendo ao domínio biológico e o último ao domínio sociocultural, Judith Butler postulou que tanto o sexo quanto o gênero são construídos socialmente, tornando o primeiro incapaz de ser percebido como natural.

Ao questionar de maneira incisiva a arraigada crença na relação mimética entre gênero e sexo, a qual sustenta que o gênero meramente reflete o sexo ou se encontra restrito por ele, Butler (2020) propõe uma teoria que considera o gênero como uma entidade radicalmente independente do sexo, resultando em sua caracterização como uma construção volátil.

Consequentemente, torna-se possível que o termo "homem" e suas conotações masculinas abarquem tanto um corpo feminino quanto um corpo masculino. Da mesma forma, a palavra mulher e sua associação com o feminino englobam não somente um corpo feminino, mas também um corpo masculino.

Ao pensar de modo crítico a noção de um sexo ou um gênero preestabelecido, denominado como "dato", sem antes analisar de que maneira são concebidos o sexo e/ou gênero e por meio de quais mecanismos, podemos indagar se o sexo é inerentemente natural, anatômico, cromossômico ou hormonal, e como o discurso feminista deve abordar as narrativas científicas que afirmam estabelecer tais "fatos" para a sociedade. Butler (2020) sugere que talvez o sexo sempre tenha sido uma manifestação do gênero, de modo que a distinção entre sexo e gênero se revele como uma mera ilusão.

Ora, ao tomar essa proposição crítica butleriana como ponto de vista defendida nesta tese, então podemos argumentar de forma contundente, assim como Butler (2020) o faz, que o gênero é uma estilização reiterada do corpo, uma série de atos repetidos dentro de uma estrutura reguladora extremamente rígida, que se solidifica ao longo do tempo, conferindo a aparência de uma substância, de uma classe natural de existência. Então, a genealogia política das ontologias do gênero, caso seja bem-sucedida, solaparia a suposta substancialidade do gênero, desvendando os atos constituintes que o compõem e elucidando sua localização dentro das estruturas coercitivas forjadas pelas diversas forças que supervisionam a aparência social do gênero.

Essa supervisão de aparente substancialidade do gênero com conexões intrínsecas com as estruturas coercitivas moldadas por diversas forças que supervisionam sua aparência social, Butler (2020), de forma provocativa, desafia as concepções convencionais, sustentando que o desejo não se trata de uma entidade estática ou inata, mas sim de uma construção moldada pelos discursos culturais, sociais e políticos.

Nesse contexto, Butler indaga sobre a visão do gênero como substância, ressaltando as razões políticas subjacentes a essa perspectiva. A filósofa destaca a instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada, que demanda e regulamenta o gênero como uma relação binária, na qual o termo masculino se diferencia do termo feminino por meio das práticas do desejo heterossexual (Butler, 2020, p. 52). Essa reflexão de Butler evidencia a construção social do desejo dentro de um sistema de gênero binário e heteronormativo, que impõe uma relação de oposição entre os gêneros.

O gênero só pode denotar uma unidade de experiência, de sexo, gênero e desejo, quando se entende que o sexo, em algum sentido, exige um gênero - sendo o gênero uma designação psíquica e/ou cultural do eu - e um desejo - sendo o desejo heterossexual e, portanto, diferenciando-se mediante uma relação de oposição ao outro gênero que ele deseja. A coerência ou a unidade internas de qualquer dos gêneros, homem ou mulher, exigem assim uma heterossexualidade estável e oposicional. Essa heterossexualidade institucional exige e produz, a um só tempo, a univocidade de cada um dos termos marcados pelo gênero que constituem o limite das possibilidades de gênero no interior do sistema de gênero binário oposicional. Essa concepção do gênero não só pressupõe uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, mas sugere igualmente que o desejo reflete ou exprime o gênero, e que o gênero reflete ou exprime o desejo. Supõe-se que a unidade metafísica dos três seja verdadeiramente conhecida e expressa num desejo diferenciador pelo gênero oposto - isto é, numa forma de heterossexualidade oposicional. O “velho sonho da simetria”, como chamou-o Irigaray, é aqui pressuposto, reificado e racionalizado, seja como paradigma naturalista que estabelece uma continuidade causal entre sexo, gênero e desejo, seja como um paradigma expressivo autêntico, no qual se diz que um eu verdadeiro é simultânea ou sucessivamente revelado no sexo, no gênero e no desejo (BUTLER, 2020, p. 52).

A concepção tradicional de gênero, que postula uma correlação direta e invariável entre sexo biológico, identidade de gênero e orientação sexual, é uma simplificação excessiva da complexidade intrínseca à experiência humana. Esta perspectiva binária e heteronormativa, que insiste na ideia de que indivíduos designados como masculinos ao nascer devem se identificar como homens e expressar um desejo romântico e sexual por mulheres, e vice-versa, negligencia a diversidade de identidades e orientações que existem além dessas categorias binárias.

A insistência na existência de uma relação causal entre sexo, gênero e desejo, e a suposição de que o desejo reflete o gênero e vice-versa, limita as possibilidades de expressão de gênero dentro do sistema binário. Esta concepção não apenas pressupõe uma simetria idealizada, mas também reifica e racionaliza essa simetria, seja através de um paradigma naturalista que estabelece uma continuidade causal entre sexo, gênero e desejo, ou através de um paradigma expressivo que postula a revelação de um eu autêntico no sexo, gênero e desejo. É imperativo discutir e desconstruir, ou até mesmo reconstruir, essas noções simplistas e restritivas para abraçar e compreender a diversidade e complexidade das experiências de gênero e sexualidade humanas. Caso contrário, continuaremos a presenciar falas de pessoas políticas, em pleno século XXI, do tipo: “é uma nova era no Brasil: menino veste azul e menina veste rosa” (Damares Alves, 2019)²⁴.

²⁴ A ministra Damares Alves, da Mulher, Família e Direitos Humanos, em um vídeo que circulou na internet, afirmou que uma “nova era” foi inaugurada no Brasil, em ocasião da eleição do então presidente, que atualmente se encontra inelegível, Bolsonaro (2019-2022), no qual “menino veste azul e menina veste rosa”. A declaração, que foi feita durante um momento privado cercado por apoiadores, gerou reações variadas na internet, com alguns apoiando a ministra e outros criticando a afirmação. Cf: PAINS, Clarissa. Menino veste azul, menina veste rosa,

Butler (2020) também aborda a questão do desejo em relação à sexualidade não normativa. Ela discute o caso de Herculine Barbin, um indivíduo intersexo do século XIX, argumentando que a experiência de Herculine desafia as normas convencionais de gênero e desejo. Ela escreve:

Foucault imagina a experiência de Herculine como 'um mundo de prazeres em que há heterogeneidade sexual (paradoxalmente excluída por uma 'hetero'-sexualidade naturalizada) implica uma crítica da metafísica da substância, tal como esta informa as características identitárias do sexo (BUTLER, 2020, p. 54).

Aqui, Butler sugere que o desejo pode existir fora das normas binárias de gênero e sexualidade, e que a experiência de indivíduos como Herculine revela a natureza construída do desejo, pois desafia as noções convencionais de que ele é uma expressão direta e inerente do gênero e do sexo. Em vez disso, o argumento que o desejo é uma construção cultural e social que é moldada por discursos normativos de gênero e sexualidade, torna-se bastante pertinente neste capítulo. Esta perspectiva tem implicações significativas para a compreensão da sexualidade, do gênero e corpo, sugerindo que eles não são entidades fixas, mas são entidades fluidas e mutáveis que são constantemente construídas e reconstruídas através de práticas culturais e sociais.

A teoria de Butler (2020) sustenta que o gênero é produzido e imposto por meio das práticas reguladoras da coerência de gênero, resultando na constituição performativa da identidade de gênero, como pudemos verificar, e além disso, a filósofa adota a noção de performativo de Austin, que distingue entre enunciados constativos e performativos, sendo os primeiros aqueles que descrevem ou relatam algo, enquanto os últimos efetivamente realizam aquilo que é dito. Com base nesse entendimento, os atos que influenciam a formação da identidade de gênero são considerados performativos, uma vez que são construídos por meio de expressões corporais e discursivas. Assim, essa abordagem implica que o gênero não possui uma natureza ontológica intrínseca. Nesse sentido, será que o caráter performativo do gênero não sugere uma instabilidade fundamental, desafiando concepções tradicionais de identidade?

Ao longo de reflexões, Butler (2020) faz uso do conceito de *performance*, particularmente ao analisar a atuação das *drag queens*, que realizam uma representação paródica de gênero, de forma a questionar as normas estabelecidas. Enquanto a performance é

diz ministra Damares Alves em vídeo. *Extra online*. s.l. 03 de janeiro de 2019. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/menino-veste-azul-menina-veste-rosa-diz-ministra-damares-alves-em-video-23343390.html>. Acesso em 28 jun. 2023.

concebida como uma manifestação individual, o performativo é um conceito que se aplica ao discurso coletivo, responsável por construir os entendimentos de gênero. Butler reconhece que nem toda paródia é subversiva em sua essência, o que demanda uma investigação acerca da relação entre produtor e receptor, entre performer e público, a fim de se determinar se a paródia possui efeitos disruptivos ou se é plenamente assimilada. Empregando uma linguagem não assertiva e de natureza problematizadora, Butler (2020, cf. p. 240) questiona: Qual performance seria capaz de inverter a distinção entre interno e externo, levando-nos a repensar de maneira radical as pressuposições psicológicas da identidade de gênero e da sexualidade? Que performance nos compelia a reconsiderar o lugar e a estabilidade das categorias do masculino e feminino? E que tipo de performance de gênero representaria e revelaria de forma mais efetiva o caráter performativo intrínseco ao próprio gênero, a ponto de desestabilizar as categorias naturalizadas de identidade e desejo?

À luz do exposto, indaga-se se o termo *queer* pode finalmente se transformar em um modo de existência, especificamente um modo de vida queer, se seu uso atual cessar? Ao discutir o conceito de *queer*, é possível que já estejamos aludindo a uma identidade *queer* fixa, que é construída por meio do *camp* e, portanto, baseada na artificialidade. Embora a teoria *queer* seja caracterizada principalmente por sua oposição à normalização, ela é incapaz de escapar totalmente dos limites da identidade (Souza, 2020). Consequentemente, seguindo esta linha de raciocínio, parece-nos que a única alteração pode ser a substituição da identidade homossexual ou *gay* pela identidade *queer*, com a única divergência entre as duas sendo o contraste entre naturalizar e abraçar a diferença? Por ora, acreditamos que além desses questionamentos, dos anos 2019 até o presente momento, percebemos um retrocesso em políticas básicas de apoio às populações que se encontram à margem, como mulheres, negros, indígenas e a população LGBTQI+.

Em pensar em uma teoria importada ao contexto brasileiro, devido ao seu foco na tensão entre normas e transgressão como um gesto político de afirmação das diferenças, surgiram no Brasil propostas para narrativas *queer* em arenas práticas e teóricas para confrontar o próprio conceito da palavra *queer*. Essa palavra é frequentemente vista como uma imposição estrangeira incapaz de dialogar com as epistemologias do hemisfério sul. Bandeira (2019), ao realizar um amplo estudo, reconhece essas preocupações como justas e acredita que elas desafiam uma posição fora do centro, localizada na periferia, para evitar uma repetição eterna das teorias construídas nos países do hemisfério norte ocidental. No Brasil, devem ser fomentadas formas criativas de lidar com teorias que se afastam das aplicações redutivas de

ideias desenvolvidas em outros lugares, construindo uma postura autocrítica com a possibilidade de distorcer, transgredir e estranhar, que são lemas eminentemente queer.

Bandeira (2019) reflete sobre a mudança da lógica do “centro” para outras lógicas “sociológicas” forjadas nas experiências coloniais no Brasil e em outros países da América do Sul, destacando criticamente as rasuras de conhecimento que hoje são como palimpsestos, que nos esforçamos para reconhecer e adivinhar suas lacunas para fazê-los falar, ou seja, o termo *queer* seja retirado de sua gramática política inicial para ser usado em outros sistemas linguísticos, adaptando-o, comendo-o, em um ritual de antropofagia. Uma das possíveis soluções seria substituir o *queer* por estudos ou ativismos, ruminando antropofagicamente seu conceito e propondo um modelo de análise para questões de gênero e sexualidade correlacionadas com questões de raça, etnia, classe e religiosidade e propondo um Ativismo.

A sensibilidade *camp*, conforme descrita por Susan Sontag (2020), é uma forma de esteticismo que valoriza o artificial e o exagerado. Esta sensibilidade, que é apolítica por menosprezar o conteúdo em favor do estilo e do artifício, pode ser vista como uma forma de resistência à normalização e uma forma de celebrar a diferença e o exagero. Contudo, a sensibilidade *camp* também é tensionada pela possibilidade de que se torne uma nova forma de normalização.

O ensaio *Notas sobre Camp* de Susan Sontag (2020) trata sobre uma análise detalhada e reflexiva sobre o conceito de “Camp”, uma sensibilidade estética que ela descreve como “um gosto pelo inatural: pelo artifício e pelo exagero” (p. 346). A tese principal do texto é que o *camp* é uma sensibilidade estética que valoriza o estilo sobre o conteúdo, o artifício sobre a realidade, e a teatralidade da seriedade. Sontag (2020) argumenta que o *camp* é uma maneira de ver o mundo como um fenômeno estético, não em termos de beleza, mas em termos de grau de artifício e estilização. A autora também afirma que o *camp* é descompromissado e despolitizado, e que pode ser encontrado tanto em objetos quanto no comportamento das pessoas..

Dessa forma o *camp* seria como a sensibilidade da seriedade fracassada, da teatralização da experiência. Sontag (2020) argumenta que o termo rejeita tanto as harmonias da seriedade tradicional quanto os riscos da identificação total com estados extremos de sentimento. Em vez disso, o *camp* glorifica o personagem, valorizando a unidade e a força da personalidade sobre a evolução do personagem.

Nessas negociações entre a estética *camp* e o movimento *queer* enseja uma política que está enraizada em uma postura crítica em relação aos efeitos normalizadores e disciplinares da formação de identidade, esse ativismo da dissidência sexual e de gênero, levou à criação de espaços de resistência contra o fundamentalismo religioso e o conservadorismo em relação aos indivíduos LGBTQIAPN+. Esse movimento, que atualmente não está institucionalizado de forma global, pode ser encontrado em vários ambientes públicos, como escolas, universidades, ruas, plataformas de mídia social, teatros, bares, prédios públicos, igrejas e terreiros religiosos de matrizes africanas.

Em sua análise, Bandeira (2019) ressalta a importância das estratégias de *camp* como uma forma de ativismo, que se caracteriza por uma afinidade com o antinatural, o artifício e o exagero. Exemplos de *camp* podem ser observados em objetos, bem como no comportamento das pessoas, como em filmes, roupas, móveis, músicas populares e romances, por exemplo. O *camp* pode ser comparado à “lactação” ou às atitudes exageradas dos coletivos ou simplesmente visto como afetação. A identidade *queer*, por sua vez, pode ser entendida como uma forma de artificialismo, uma forma de ser, que é construída, e performada, em vez de ser natural ou inata. Esta identidade, que é essencializada pelo *camp* e, portanto, fundada no artificialismo, pode ser tensionada pela possibilidade de que se torne uma nova forma de normalização? Bom, parece-nos que chegar a uma resposta conclusiva sobre o tema, seria de uma irresponsabilidade tamanha. Em nosso contexto brasileiro, temos artistas *drag queens* no *mainstream*, cantores/as trans atingindo espaços jamais imaginados, num país que mais mata a população trans. Todavia, a nossa luta é por um apoio institucional do Estado, social e cultural, visto que, o avanço de igreja evangélicas, em nosso país, principalmente em cargos políticos, propaga uma heterossexualidade compulsória, propagando um homoterrorismo.

À luz dos argumentos apresentados até o momento, qual é a nossa postura teórica? Como esses elementos influenciam diretamente o nosso objeto de estudo e análise? Estamos discutindo os conceitos de literatura *gay*, literatura *queer* ou literatura homoerótica? Na realidade, essa trama de denominações, como aqui exposto, engendram posições teórico-políticas diante de nosso objeto de estudo. Então, optamos em trazer conceitos ou definições que abarcam tais nomenclaturas, que, por sua vez, podem tornar-se confusas.

Jurandir Freire Costa (1992) adota a noção de homoerotismo por três razões principais:

A primeira é de ordem teórica. Diz respeito à maior clareza que proporciona o uso do primeiro termo e não dos termos convencionais de “homossexualismo” e “homossexualidade”. Homoerotismo é uma noção mais flexível e que descreve

melhor a pluralidade das práticas ou desejos dos homens *same-sex oriented*. [...] interpretar a ideia de “homossexualidade” como uma essência, uma estrutura ou denominador sexual comum a todos os homens com tendências homoeróticas é incorrer num grande erro etnocêntrico. Penso que a noção de homoerotismo tem a vantagem de tentar afastar-se tanto quanto possível desse engano. Primeiro, porque exclui toda e qualquer alusão a doença, desvio, anormalidade, perversão etc., que acabaram por fazer parte do sentido da palavra “homossexual”. Segundo, porque nega a ideia de que existe alguma como “uma substância homossexual” orgânica ou psíquica comum a todos os homens com tendências homoeróticas. Terceiro, enfim, porque **o termo não possui a forma substantiva que indica identidade**, como no caso de do “homossexualismo” de onde derivou o substantivo “homossexual” (COSTA, 1992, pp. 21-22, grifos nossos)²⁵.

Assim, ao fazer uso do termo homoerotismo, Costa (1992) refere-se à habilidade que alguns indivíduos têm de sentir várias formas de atração erótica ou de se envolver fisicamente de várias formas com outros do mesmo sexo biológico designados no nascimento. Em termos claros, o indivíduo com inclinações homoeróticas não é, como comumente se pensa, alguém que possui uma característica ou um conjunto de características psíquicas que inevitavelmente levariam à expressão da sexualidade homoerótica em qualquer pessoa que as possuía. A peculiaridade do homoerotismo, segundo o autor, não se deve à suposta uniformidade psíquica da estrutura do desejo comum a todos os homossexuais; em vez disso, ele sugere que se deva ao fato de ser uma experiência subjetiva que é moralmente rejeitada pelo ideal sexual da maioria, ou uma heterossexualidade compulsória, nos dizeres de Butler (2020). Então, o homoerotismo “deve ser visto como tática argumentativa e não como proposição conceitual com pretensões à validade universal” (Costa, 1992, p. 23).

Denilson Lopes (2008), em contrapartida ao termo homoerótico, sugere e discute outro termo: a homoafetividade. Segundo o autor, homoafetividade fornece uma perspectiva mais abrangente do que simplesmente abordar a homossexualidade ou o homoerotismo. Esse conceito transcende o confinamento da sexualidade e utiliza um vocabulário mais sutil para compreender os limites delicados e ambíguos entre homossexualidade e heterossexualidade, que foram estabelecidos no século anterior. Além disso, evita ficar restrito à homossociabilidade homofóbica, que tem prevalecido em vários ambientes sociais tradicionalmente masculinos, como times de futebol ou quartéis, por exemplo. O autor também considera as diversas relações entre homens (ou mulheres), incluindo aquelas entre pais e filhos, irmãos, amigos e amantes, dentro do mesmo domínio.

²⁵ O termo foi introduzido por Sandor Ferenczi com anuência de Freud.

No conceito proposto por Lopes (2008), parece-nos sensato lembrar o que é o erotismo para psicanálise, pois esse termo foi cunhado a partir da palavra grega *Ἔρως*, ou seja, Eros. Laplanche e Pontalis (2022, p. 150-151), em *Vocabulário de Psicanálise*, dizem que o interesse de Freud em correlacionar suas visões sobre pulsões com conceitos filosóficos universais é bem conhecido. Em sua primeira teoria, o contraste entre amor e fome era uma oposição popular, enquanto na segunda teoria, o contraste empedocliano entre amor e discórdia era significativo. Freud frequentemente cita o Eros platônico, vendo-o como um conceito bastante semelhante ao que ele pretende com sexualidade. Ele esclareceu desde o início que não estava ligado à função genital. A afirmação de que Freud reduz tudo à sexualidade (no sentido convencional do termo) não é válida quando esse mal-entendido é resolvido. É apropriado usar o sexual no sentido em que a psicanálise agora o usa da maneira atual - no sentido de Eros”.

No entanto, o uso do termo “Eros” pode levar ao mascaramento da sexualidade, limitando seu escopo. Freud costumava usar Eros como sinônimo de pulsões de vida, em contraste às pulsões de morte, após *Além do Princípio do Prazer* (1920) para incorporar sua nova teoria dos pulsões em uma tradição filosófica e mítica de alcance universal. Nesse contexto, Eros é concebido como a força que visa unir a substância viva, fragmentada em partículas, em entidades maiores e mantê-la nesse estado. O termo “Eros” é normalmente empregado para significar pulsões sexuais com fins especulativos. Em contraste, o termo libido designa a energia das pulsões sexuais do ponto de vista econômico e continuará a ser usado dessa maneira mesmo após a introdução de Eros (Laplanche e Pontalis, 2022).

No contexto delineado, a homoafetividade, conforme definida por Lopes (2008), não será empregada em nossa análise, seja como terminologia ou conceito. Se a homoafetividade não é o foco de nossa discussão, seria apropriado situar nosso *corpus* dentro do espectro da literatura gay?,

A literatura gay, por outro lado, fala sobre a ligação entre vida e obra do autor como marca principal da narrativa, de uma experiência compartilhada, preconiza Lopes (2008), marcada por posicionamento deliberadamente político, com romances narrados em primeira pessoa. A literatura gay inscreve o sujeito na história, fugindo dos preconceitos e estigmas impostos pela cultura ocidental. Vejamos o que Lopes (2008) tem a dizer sobre João Gilberto Noll e o nosso objeto Literário de análise *Berkeley em Bellagio*:

Também a obra de João Gilberto Noll é um importante repensar da solidariedade masculina dentro de uma ética da deriva, não só na amizade e no amor, mas na relação entre pai e filho, como na sua obra-prima *Rastros de Verão*, em que todo o

redimensionamento de laços familiares é colocado sob o signo da instabilidade. Instabilidade que, como nos lembra Ítalo Moriconi em belo ensaio, vem da fragilidade das referências comunitárias e da ausência de laços organizados entre os indivíduos. Os encontros furtivos não se contrapõem culpadamente aos imperativos do amor romântico idealizador, nem se ocultam como frustrações de relações estáveis. Esta seria uma importante contribuição da literatura. Se a parceria civil entre pessoas do mesmo sexo tornou-se uma importante bandeira do movimento gay brasileiro, curiosamente a literatura brasileira, diferente da literatura norte-americana, apresenta em sua quase totalidade as relações afetivas e sexuais entre homens como marcadas pela rapidez do encontro, mesmo quando felizes (uma exceção recente seria Berkeley em Bellagio de João Gilberto Noll). **Seria interessante pensar esta construção literária não como afirmação do clichê da homossexualidade associada à promiscuidade nem como um silenciamento, mas como uma alternativa afetiva para além da submissão a modelos tradicionais da família monogâmica estável** (Lopes, 2008, p. 953, grifos meus).

Para Lopes (2008), Noll constrói um texto literário que serve como alternativa aos modelos tradicionais de família e afetividade, fora do padrão monogâmico dos relacionamentos. Por isso, Lopes (2008) defende a necessidade de "uma política, uma ética e uma estética da homoafetividade". Mayana Rocha Soares (2019), no entanto, afirma que a escritura de Noll é muito mais perigosa, justamente por não tentar produzir uma única política, ética ou estética de relações homossexuais, mas por produzir escapes diversos à norma heterossexual, através de personagens que não buscam uma identidade estável. Em oposição à literatura produzida pelo mercado comercial de "literatura gay", o texto de Noll não busca estabilizar os sujeitos, não higieniza suas práticas sexuais e não investe numa política assimilacionista para integrar os sujeitos marginalizados na sociedade que os segregam.

No último aspecto destacado, parece evidente que a perspectiva apresentada por Soares (2019) advoga por uma literatura ou escrita *queer*. Dada a natureza política das obras literárias nollianas, que desafiam o modelo de heterossexualidade compulsória, conforme discutido no início desta seção; os textos literários adotam, até certo ponto, uma estética *camp*. Essa estética é caracterizada, em Noll, pela artificialização, exagero e subversão das práticas sexuais. Fluidos e orifícios corporais, odores, ambientação etc., tudo escapa e subverte à dita "normalidade". Ademais, Noll se distancia dos romances essencialistas das chamadas "literatura gay", pois em seu cerne, pois os personagens são sujeitos de multiplicidade, subvertendo a "heteronormalidade", conforme preconiza Soares (2019).

As reflexões propostas por Camargo (2007), Lopes (2008) e Soares (2019) abordam a decisão consciente de não utilizar o termo "homoerotismo". Reconhecemos que essa abordagem e problematização, discutida pelos autores, são pertinentes e justificadas, dado que o discurso estético-literário e político oriundo do projeto literário de João Gilberto Noll desafia,

desestabiliza e subverte uma sociedade construída sobre valores patriarcais fundamentados na heteronormatividade. No entanto, no contexto desta tese, optaremos pelo uso do termo literatura homoerótica, experiência homoerótica, ou mais apropriadamente, desejo homoerótico em nossa análise de *Berkeley em Bellagio* (2003). Esta escolha se dá porque estamos partindo de um aspecto que subjaz aos aspectos políticos, ou seja, o homoerotismo como força pulsional que cria vínculos, desmantela outros, mas permanece central como experiência que (des)estabiliza e (re)organiza o sujeito, impulsionando a narrativa em *Berkeley em Bellagio*²⁶.

Neste ponto de vista, então, iremos utilizar uma questão abordada por Souza (2020), pois existe um fator adicional que merece atenção: a possibilidade de que a projeção de um leitor específico possa moldar a escrita. A questão é: para quem o autor está escrevendo? Para leitores com tendências homoeróticas ou heteroeróticas? Souza (2020) não acredita que Adolfo Caminha escrevesse para o que, naquele tempo, era conhecido como “homossexuais”, pois seu livro é, na verdade, uma crítica ao “homossexualismo”. Em contrapartida, Machado de Assis, João Guimarães Rosa e Mário de Andrade, não parecem ter um público-alvo específico, mantendo a ambiguidade em relação aos seus leitores, resultando em uma recepção diversificada. Por último, lembra Souza (2020), Caio Fernando Abreu pareceu buscar a universalidade, embora, devido ao forte homoerotismo em suas obras, seja frequentemente classificado como um escritor gay, criando literatura gay, o que pode afastar leitores que não se identificam como gays e que não conseguem perceber que a obra do autor é fundamentada em um sentimento universal: a angústia.

Partilhando da mesmo conceito que Souza (2020) sobre homoerotismo e literatura homoerótica, acreditamos na necessidade e/ou obrigatoriedade de um espaço para a literatura gay ou *queer*, dado que esse tipo de literatura promove debates, associados aos estudos culturais, que permanecem de grande importância em meios acadêmicos, sociais e culturais. A literatura, como demonstrado pelos estudos culturais, pode ser utilizada como um instrumento político.

Nesta tese, a categoria de uma literatura *queer* é vista como um termo mais abrangente, pois seria uma vertente mais contemporânea, vinculada ao processo histórico de liberação, de conscientização, e de debates políticos e acadêmicos (Souza, 2020). Por conseguinte, a

²⁶ A psicanálise de forma alguma descarta o papel da cultura, da sociedade, da religião e da política em sua discussão como um todo. O externo influencia o interno. Porém, estamos, conscientemente, abordando aqui a questão do desejo homoerótico num viés psicanalítico. Em última instância, nosso foco está no homoerotismo como um componente estético e não político.

literatura homoerótica é um termo encontrado em todas as épocas, ou seja mais universal. Assim, a literatura homoerótica ou o desejo homoerótico, bordejia questões políticas; privilegiando o desejo homoerótico independente da identidade. Essa literatura não precisa ser, necessariamente, escrita por escritores gays e nem é direcionada apenas ao público gay. Ao falar do desejo homoerótico, ela universaliza a sua temática, ao invés de restringi-la (Souza, 2020).

3.3 “Quero só ser invisível”: angústia e indeterminação

Como vimos na seção anterior, as teorias desenvolvidas por Judith Butler partem do pressuposto de que as categorias de sexo e gênero, ao contrário de representarem simetricamente a clássica dicotomia entre natureza e cultura, são ambas construções do poder, que já está imbricado nos próprios termos e conceitos com os quais abordamos as questões relacionadas. A percepção de um sexo binário, macho e fêmea, é uma construção derivada de normas binárias de gênero que, de maneira coercitiva, estabelecem as condições para a emergência dos sujeitos masculinos e femininos, gerando uma ilusão retroativa de um sexo natural, de uma substância anterior ao discurso, que seria meramente expressa nas performances tradicionais de gênero.

Essas normas oferecem uma matriz de inteligibilidade para os processos de subjetivação, dentro da qual os sujeitos podem ser reconhecidos como humanos ao serem reconhecidos normativamente como homens ou mulheres. Esse reconhecimento ocorre à medida que os sujeitos são compelidos a repetir uma série de atos, gestos e estilizações corporais dentro de um cenário improvisado, citando uma norma que não existe previamente à sua aplicação, mas que se materializa durante o próprio processo de produção e aplicação. Isso implica que o regime normativo da heterossexualidade compulsória, o campo de inteligibilidade com o qual produzimos binariamente os sujeitos, depende de sua própria reiteração para continuar existindo e regulando a produção e o reconhecimento dos sujeitos. É desta premissa que emerge a noção de performatividade, que se refere a uma reiteração de normas que precedem, constroem e excedem o *performer*.

Isso significa que as normas são performativas, ou seja, ao serem produzidas e reiteradas através de uma série de atos, palavras ou gestos específicos dentro de um horizonte normativo, criam a própria realidade que nomeiam. Esse horizonte está relacionado à hegemonia heterossexual, o que significa que os sujeitos só obtêm reconhecimento quando seus semblantes

são produzidos dentro de uma matriz binária oposicional, uma matriz de inteligibilidade que depende de dois termos – homem e mulher, masculino e feminino – para sustentar sua estrutura. A complexidade aumenta quando os constrangimentos da norma não apenas produzem um domínio de inteligibilidade e reconhecimento, mas também um domínio de corpos impensáveis, ininteligíveis, inabitáveis; em suma, o abjeto. Em outras palavras, a norma constrói não apenas seu interior, ou seja, aquilo que pode ser reconhecido como uma figura humana, mas também regula um exterior que lhe é constitutivo, uma vez que é construído em relação à própria norma: o campo do monstruoso, do terrível, do angustiante, do abjeto, daquilo que tensiona os limites do humano – ou do que pode ser reconhecido como humano.

Neste contexto, as teorias de Butler são fundamentais para a compreensão crítica de como as normas de gênero e sexo são constituídas e perpetuadas, destacando a performatividade como um mecanismo central na formação e manutenção dessas normas. A noção de que essas normas são reiteradas através de performances diárias sugere que o gênero não é uma identidade fixa, mas um conjunto de atos performativos que constroem a própria realidade do gênero, desafiando as concepções tradicionais de naturalidade e essência no que diz respeito à identidade sexual e de gênero. Assim, as contribuições de Butler são cruciais para a análise das dinâmicas de poder que permeiam as construções sociais de gênero e para a desconstrução das binaridades que sustentam essas construções.

As tensões mencionadas emergem publicamente através de figuras como *drag queens*, travestis, pessoas transgênero, pessoas intersexo, homossexuais e bissexuais. Essas identidades desafiam a hegemonia heterossexual ao questionarem a lógica binária reducionista que busca naturalizar o desejo e a sexualidade de modo a servir à reprodução sexuada. A aparição do abjeto, conforme discutido, introduz um ponto de vacilação na ficção identitária de alguns sujeitos moldados pela matriz heterossexual hegemônica. Esta vacilação destaca os limites das performances de gênero, conforme já apontado por Butler (1993): aquilo que é 'performado' serve para esconder, ou pelo menos disfarçar, o que permanece opaco, inconsciente e impossível de ser performado.

Ao problematizarem as normatividades de gênero e sexo, essas figuras visibilizam a artificialidade e a contingência das construções hegemônicas que sustentam a matriz binária e heteronormativa. A presença pública dessas identidades não apenas desafia a naturalização das categorias de gênero e sexo, mas também expõe as limitações e contradições inerentes à performatividade de gênero. Butler (2019) argumenta que a performatividade não é uma

simples repetição de atos estabelecidos, mas um processo contínuo de constituição que revela as falhas e os excessos das normas que procura perpetuar. A partir dessa perspectiva, a emergência do abjeto pode ser vista como um ponto crítico que desestabiliza as certezas identitárias e abre espaço para novas formas de subjetivação.

A análise dessas figuras abjetas permite compreender melhor como as normas de gênero e sexo operam para excluir e marginalizar aqueles que não se conformam aos padrões hegemônicos. A performatividade de gênero não apenas cria e mantém a matriz heterossexual, mas também marca os limites do que é considerado inteligível e humano. Butler (2019) sugere que aquilo que é performado oculta, de forma estratégica, o que permanece opaco, inconsciente e imperformável. Este ocultamento é crucial para a manutenção da hegemonia heterossexual, pois permite que a matriz binária permaneça aparentemente estável e coerente.

No contexto desta pesquisa, é fundamental analisar como essas tensões e vacilações desafiam e potencialmente transformam as normas de gênero e sexualidade. A presença e a visibilidade das identidades abjetas não apenas interrogam a naturalização das categorias binárias, mas também revelam as complexidades e as resistências dentro da própria matriz hegemônica. Dessa forma, a emergência do abjeto pode ser vista como um ato político e subversivo que abre novas possibilidades para a compreensão e a articulação de identidades de gênero e sexualidade.

Ao considerar essas teorias no contexto da narrativa de João em *Berkeley em Bellagio*, observamos como as tensões e vacilações discutidas por Butler são refletidas na experiência do narrador-personagem. João, ao confrontar as normas binárias e hegemônicas de gênero e sexualidade, encontra-se imerso em um profundo sentimento de angústia e desamparo. A sua vivência no exterior desestabiliza suas certezas identitárias, expondo as falhas e limitações das construções sociais que ele. João é forçado a confrontar a opacidade e o inconsciente que permeiam suas próprias performances de gênero.

Após seu encontro com o ragazzo, discutido no capítulo 2, João reflete sobre sua situação em Bellagio, contrastando-a com seu passado. O narrador descreve-se desintegrando-se no frio outonal e sentindo-se perdido, sem saber como proceder com sua existência. A imagem descrita, na qual a “[...] carne se transforma, meio esmaltada até, parece, nas vésperas de perder enfim sua superfície e chegar aos ossos eles próprios em ruínas (p.56)”, exprime uma sensação profunda de ruína e decadência. João sente-se incapaz de abandonar o local, percebendo seus restos misturados ao solo, enquanto o sol não lhe proporciona mais ânimo.

A referência à “Catedral” (p.56) da Fundação Americana em Villa Solti, frequentemente mencionada nas publicações turísticas, simboliza um choque cultural e uma quebra de expectativas. Esta referência representa a opressão que ele sentia anteriormente. A religiosidade, evocada em suas reminiscências da juventude, perpetua-se ainda na fase adulta, como um elemento opressor. Entretanto, após o encontro sexual com o *ragazzo* e sua consequente morte simbólica, João sente-se, ainda que de forma precária, inserido naquele ambiente. Esse sentimento é evidenciado quando ele menciona que agora se vê “com uma repentina influência em inglês” (Noll, 2003, p.56). Essa reflexão revela o impacto emocional e psicológico do encontro com o *ragazzo*, bem como a transformação interna que João experimenta ao confrontar suas memórias.

"[...] *I'm interstanding*, é isso, *I'm speaking everything* [...]" (Noll, 2003, p. 56, grifos do autor). A grafia aparentemente errônea de “understand”, que significa entender, compreender, entre outros, toca em um ponto: o uso do prefixo “inter”. Tanto em inglês quanto em português, esse prefixo reflete o estado atual de João, que, naquele espaço, consegue compartilhar como se sente. É interessante notar que, após essa constatação de possuir um “[...] disco rígido na mente com o programa inteiro dessa tal língua inglesa” (Noll, 2003, p. 56), João retira do bolso uma foto amarelada, na qual ele demora a identificar:

Essa escolha lexical não é acidental. A utilização do termo “*interstanding*” em vez de “*understand*” não só sugere um estado de transição e intercâmbio entre diferentes formas de conhecimento e compreensão, mas também simboliza a própria condição existencial de João. Ele se encontra em um espaço limiar, entre o compreendido e o incompreensível, entre o passado e o presente, entre a opressão e a tentativa de libertação. O prefixo “inter” ressalta a interconexão e a reciprocidade entre esses estados e experiências. Além disso, ao mencionar a “foto amarelada” retirada do bolso, o texto sugere uma conexão tangível com o passado, um elemento físico que ainda carrega consigo, representando memórias que demoram a se desvendar completamente. A amarelada condição da foto desgastada pelo tempo e a dificuldade em reconhecer e integrar essas partes de sua história. Dessa forma, o uso de “*interstanding*” encapsula tanto a fragmentação quanto a busca de integração que permeia a narrativa de João.

Ali estava eu na tarde ensolarada, camisa aberta ao peito, em primeiro plano numa passeata contra a Alca no verão porto-alegrense, claro, durante FoTo o Fórum Social Mundial; eu segurando um cartaz que dizia “Não à Alca” — quem tinha tirado aquela foto, por que agora dentro do meu bolso? Só tinha uma coisa a fazer com ela: apertá-la, apertá-la o suficiente até torná-la uma coisinha ínfima. Assim fiz. E enfiei-a sem dor pelo cu. Ali ela ficaria enquanto eu não cagasse, enquanto eu não cagasse ela ficaria como a memória subterrânea de uma tarde de verão em Porto Alegre, não tanto

da caminhada em si, mas de uma luz escaldante que não quer passar, tão forte quanto o súbito inglês dentro de mim. Um bela tarde de verão em Porto Alegre — hein?, quer mais? Confesso que no meu primeiro pensamento aceitei essa condenação de dominar apenas uma nova e mais do que poderosa língua, não nego (NOLL, 2003, p. 57).

O narrador, ao descrever sua participação em uma passeata e a subsequente ação de guardar a foto no cú, evidencia um processo de materialização do corpo que vai além da mera presença física. Butler (2019) argumenta que os corpos não são entidades naturais pré-discursivas, mas sim formados e significados através de discursos culturais e sociais específicos. Neste caso, o ato de participar de uma manifestação política e segurar um cartaz com uma mensagem específica ("Não à Alca") pode ser visto como uma performatividade do corpo, onde o sujeito está encenando e reafirmando uma identidade política e social.

A performatividade, conforme discutida por Butler (2020), implica que os atos de corpo não são apenas expressões de uma identidade interior, mas constituem essa identidade através da repetição normativa dos atos corporais. O narrador, ao descrever a foto como uma “memória subterrânea” de uma tarde de verão, sugere que essa ação não é apenas um evento isolado, mas parte de uma contínua performatividade que constitui sua identidade política. A ação de enfiar a foto “sem dor pelo cu” e mantê-la ali até o momento de defecar pode ser interpretada à luz do conceito de abjeção de Kristeva (1982), que Butler utiliza para entender as experiências de exclusão e marginalização (2020). Kristeva (1982) define abjeção como aquilo que é expulso da ordem simbólica, mas que continua a assombrar e definir os limites do sujeito e da cultura. A foto, representando uma memória política e pessoal, é abjetada ao ser escondida no interior do corpo, um espaço que, simbolicamente, é associado à exclusão e ao tabu.

Essa ação pode ser vista como uma metáfora para a maneira como certos aspectos da memória são marginalizados e empurrados para fora da visibilidade cultural e social. No entanto, a abjeção não elimina completamente o objeto abjetado; ele permanece presente, moldando e desafiando as fronteiras da subjetividade e da ordem simbólica. A foto no interior do corpo do narrador funciona como uma lembrança constante e uma resistência à exclusão simbólica.

Butler (2020) argumenta que a performatividade e a abjeção não apenas constituem identidades normativas, mas também abrem espaço para a subversão dessas normas. O narrador, ao descrever a foto como “memória subterrânea” e ao aceitar a “condenação de dominar apenas uma nova e mais do que poderosa língua”, sugere uma subversão das normas

hegemônicas de identidade e linguagem. A aceitação de uma nova língua, neste contexto, pode simbolizar a adoção de novas formas de expressão e identidade que desafiam as normas estabelecidas. Ora, foi em Bellagio que suas relações com homens retomaram. Butler (2020) sugere que a exposição do caráter construído e performativo das normas de gênero e identidade abre a possibilidade para a ressignificação e a criação de novos marcos de inteligibilidade. O narrador, ao transformar a foto em um objeto de abjeção e ao abraçar uma nova linguagem, está participando de um ato subversivo que questiona e potencialmente reconfigura as normas culturais e sociais.

Essa perspectiva de Butler sobre a subversão das normas de identidade encontra eco nas análises de Lima e Vorcaro (2017) sobre a abjeção. Enquanto Butler foca na performatividade e na possibilidade de ressignificação das normas, Lima e Vorcaro (2017) investigam a abjeção através do prisma do *Unheimliche* freudiano, destacando como a presença de identidades *queer* pode gerar uma profunda angústia. Essa angústia, frequentemente resultante do confronto com o "estranho-familiar", ou infamiliar, é tratada com violência dentro de uma estrutura psicanalítica que transforma o "estranho" em algo abjeto. No artigo de Lima e Vorcaro, a abjeção é analisada por meio do conceito freudiano de *Unheimliche* (o estranho-familiar, infamiliar). Os autores discutem como a presença de indivíduos que desafiam a norma heterossexual hegemônica — tais como pessoas homossexuais, transgênero e outras identidades queer — provoca angústia e é frequentemente tratada com violência. Esse fenômeno é compreendido dentro de uma estrutura psicanalítica onde a norma heterossexual converte o "estranho" em algo abjeto, inumano e monstruoso.

O idioma inglês, anteriormente percebido como algo inacessível, um instrumento de incomunicabilidade e exclusão, e objeto gerador de angústia, agora permeava sua existência. O narrador revela um medo perceptível diante da possibilidade de que esse novo idioma venha a dominá-lo.

[...] bato com a cabeça na parede porque só consigo pensar em inglês, o que treino pra dizer no imaginário para alguém já sai corrido nessa língua como se o idioma tivesse pressa de chegar para vencer meu português, matar o meu ofício, a minha ocupação — me deportar no primeiro voo de Milão para São Paulo, para eu descer em Porto Alegre como um gringo desvalido, sem saber o que fazer de mim numa cidade que eu já não reconheço, não sei meu endereço, não lembro de parente, se perguntam onde fica essa tal rua eu nada entendo, se sou eu a perguntar alguma coisa é a outra pessoa a me olhar sem dar rumo ao pensamento, o inglês é a minha língua de repente, não poderei sobreviver com meu gasto português já esquecido, abro as janelas, penso o que fazer, se me joga no di Como, se volto correndo pro Brasil [...] (Noll, 2003, p. 64).

No excerto, o protagonista expressa uma sensação de desorientação e estranhamento ao perceber-se pensando e se expressando em inglês, uma língua que parece ameaçar sua identidade e ocupação como escritor em português. Essa angústia culmina em pensamentos de deportação e perda de identidade, onde ele se imagina retornando ao Brasil como um estrangeiro. Isso levanta a questão: há uma função política no conceito do *Unheimliche*? Lima e Vorcaro (2017) discutem a função política do conceito freudiano do *Unheimliche*, destacando como este se manifesta em situações de indeterminação identitária e os efeitos angustiantes que provoca. No texto de Noll, o uso do inglês e o deslocamento cultural do protagonista podem ser vistos como esse elemento "estranho-familiar" que emerge e perturba a identidade do sujeito.

O uso do inglês, pelo personagem, simboliza uma parte reprimida da identidade do protagonista, que emerge e desafia sua integridade como escritor em português. A experiência de pensar e se expressar em inglês representa um descolamento de sua identidade original, trazendo à tona questões profundas sobre pertencimento e alienação. Essa invasão linguística e cultural exacerba a sensação de estranhamento e perturba a “coesão” identitária do protagonista, refletindo a complexidade das dinâmicas psíquicas envolvidas na negociação entre múltiplas identidades linguísticas e culturais.

Lima e Vorcaro (2017) argumentam que a angústia gerada pelo “*Unheimliche*” resulta de um encontro com o abjeto, aquilo que está fora das normas sociais e culturais, mas que, paradoxalmente, é constitutivo dessas mesmas normas. No caso do protagonista de Noll, essa abjeção é experimentada ao perceber que sua capacidade de se expressar em português está ameaçada pelo domínio do inglês, levando-o a um estado de indeterminação identitária. As relações homoeróticas e a emergência de um novo idioma exemplificam essa tensão, onde o confronto com o abjeto perturba a coesão identitária e expõe as fragilidades das construções normativas de identidade e linguagem.

Em uma releitura lacaniana, lembra Lima e Vorcaro (2017), a experiência do infamiliar descrita por Freud (1919/2019b) parece refletir a autonomia real que o outro adquire em relação às nossas organizações simbólicas e expectativas imaginárias, resultando em um instante em que o eu não coincide consigo mesmo, gerando um estranhamento do próprio ser. Este duplo do eu do sujeito provoca um efeito de descontinuidade, fragmentação e despedaçamento da imagem do eu, configurando uma cisão subjetiva, algo no sujeito que não é ele próprio enquanto forma narrativa. Isso implica que, em situações de infamiliaridade, o eu do sujeito depara-se subitamente com uma fissura, uma hiância, uma rachadura ontológica em seu próprio ser,

ameaçando a fixidez identitária do eu, que é sustentada por uma força libidinal de autoconservação. Esse esforço contínuo visa não tanto à preservação de um ente biológico, mas à conservação, a qualquer custo, de uma imagem de si mesmo, uma narrativa específica sobre si, que é investida libidinalmente pelo sujeito. Essa dinâmica depende de uma história de identificações e contingências vividas por cada indivíduo, gerando defesas identitárias que o eu se encarrega de manter. Nesse contexto, o Eu se constitui como defesa frente à pulsão, investindo radicalmente na conservação narcísica de sua imagem identitária, algo que a pulsão e a angústia desafiam. A angústia, como anunciadora da pulsão, aponta para o caráter angustiante de confrontar um objeto que não sabemos nomear, o objeto a. Esta angústia diante de um perigo desconhecido é da ordem do pulsional.

Entendemos o pulsional como essa força de indeterminação que habita todo sujeito enquanto marcado pela linguagem, a experiência do infamiliar nos remete ao campo do sexual, no sentido psicanalítico. Na cultura ocidental, parece plausível dizer que sujeitos cujos semblantes desafiam a gramática de reconhecimento da hegemonia heterossexual incorporam esse elemento de infamiliar para alguns dos sujeitos que tentam se organizar dentro das normas binárias. Essa vacilação identitária leva alguns sujeitos produzidos dentro da hegemonia a associar o estranho ao abjeto, citando e reiterando a resposta violenta como forma de lidar com o inquietante, desconhecendo o *Unheimliche* que também os habita. O sexual, para a psicanálise, angustia tanto aqueles fora das normas quanto aqueles que, no nível dos semblantes, aparentam atender aos parâmetros de certa hegemonia heterossexual. A violência surge como uma das maneiras possíveis de lidar com o estranho, que aparece como pano de fundo do humano, além de toda norma. Ao interpelar esse estranho abjeto, tentamos compreender os mecanismos de gênero na perspectiva aberta por Butler, considerando como a aparição de objetos que desafiam as gramáticas tradicionais de identidade, como travestis e pessoas transgênero, abala a estruturação hegemônica heterossexual (Lima; Vorcaro, 2017).

Essa vacilação identitária produz uma defesa projetiva: “Nada de diferente, estranho, dismórfico, traumático, alteritário está em mim; está tudo no outro, no abjeto: no homossexual, na prostituta, na travesti, nas pessoas trans, em tudo que desafia minha gramática tradicional de reconhecimento; eu sou o sujeito do meu próprio enunciado”. A angústia de enfrentar esses sujeitos estranhos rompe com a conservação narcísica da imagem de si que alguns sujeitos dentro da hegemonia tentam manter. Como consequência, para lidar com esse perigo pulsional, a indeterminação é convertida em medo, facilitando a violência física e/ou verbal, mas também

a simbólica: “[...] tudo anda amalgamado em mim, em mim tudo é pura massa informe, sem face que me distinga entre os demais” (Noll, 2003, p. 68).

O perigo pulsional sinalizado pela angústia desencadeia uma experiência de desamparo psíquico, não biológico, que é traumática (Freud, 1926/2014a). A angústia, vista por Freud como reação original ao desamparo no trauma, leva o eu a tentar retomar ativamente um trauma vivido passivamente, na esperança de dirigir seu curso. O perigo representado pelo pulsional, que embaça as coordenadas simbólicas e desvanesce os relatos imaginários que guiam o eu, é convertido em violência, em suas diversas modalidades. A pulsão de morte, vivida em sua forma radical de indeterminação, corrói toda determinação identitária fixa. Quando o eu não consegue tratar a angústia simbolicamente, a indeterminação é convertida em agressividade e violência. Se a indeterminação é a essência da pulsão, como Safatle (2016) coloca, a pulsão de morte é canalizada como violência secundária.

Primariamente, a pulsão de morte não é destruição e agressividade; essa visão sustenta-se no lado hobbesiano de Freud onde o outro é visto como objeto intrusivo ameaçando a integridade física, justificando a defesa violenta. Contudo, Safatle (2016) sugere que outros momentos da obra freudiana oferecem leituras alternativas da pulsão de morte, menos focadas na destrutividade e mais na negatividade. Esta leitura apoia-se na noção de desamparo psíquico como fundo inumano de cada sujeito, assombrado por uma sexualidade alteritária não narrável pelo Eu. Esse elemento estranho, demoníaco e contingente, é escamoteado pelas formas de vida atuais, reforçando o medo como afeto político central (Safatle, 2016, p. 48). Isso facilita a violência e negligencia a descoberta freudiana do desamparo psíquico como constitutivo do sujeito na linguagem e na relação com o outro. A indeterminação é vista como risco quando não pode ser vivida produtivamente, devido a formas de vida normativamente heterossexuais, que vêem o estranho abjeto como ameaça externa, ignorando que há um estranho interno a todos nós, desamparando e despossuindo nossas identidades (Butler, 2015). Isso causa sofrimento por excesso de determinações, fixando identificações a serem defendidas a todo custo. A aparição do estranho abjeto fragiliza as imagens ordenadas do mundo e do eu (Safatle, 2012), livrando o sujeito de ilusões narcísicas.

Assim, se o desamparo é a condição psíquica frente ao pulsional, que recruta a angústia como reação, então a angústia é o sinal do perigo que a pulsão encarna para o eu. A experiência do estranho marca a aproximação da angústia, o encontro com a divisão subjetiva e a indeterminação que nos assombra como o rosto inumano em nós. Apesar de traumática, essa

indeterminação permite a quebra de limites imaginários, possibilitando a recomposição inesperada do corpo (Safatle, 2016). A pulsão de morte só se manifesta como violência quando a indeterminação é vivida improdutivamente, apontando para a inabilidade de nossas formas de vida em lidar com a angústia do indeterminado. Devemos pensar modos de vida que permitam uma circulação libidinal com menos sofrimento de determinação, produzindo sujeitos que lidem melhor com a indeterminação, convertendo-a de improdutiva em produtiva. Isso enfraquecerá a via da violência para lidar com a pulsão.

A indeterminação é um tema central no artigo de Lima e Vorcaro (2017), conforme apontado no capítulo anterior, que destaca como as experiências de indeterminação podem ser vividas de maneira produtiva ou improdutiva. No contexto da narrativa de Noll, a indeterminação é inicialmente vivida de maneira improdutiva, gerando angústia e pensamentos desconexos e deslocamento. No entanto, Lima e Vorcaro (2017) sugerem que é possível transformar essas experiências em algo produtivo, que permita novas formas de reconhecimento e subjetivação.

Além disso, os autores exploram a ideia de que as normas sociais e culturais produzem tanto sujeitos reconhecíveis quanto corpos ininteligíveis, aqueles que não se encaixam nas categorias normativas. No excerto, o protagonista se vê como um corpo ininteligível ao retornar a Porto Alegre sem reconhecer a cidade ou sua própria identidade, refletindo a exclusão e marginalização que esse corpo experimenta.

Safatle (2016) propõe a noção de “experiências produtivas de indeterminação” como uma alternativa viável à resposta violenta. Em sua análise, ele sugere que a indeterminação pode ser transmutada em uma força produtiva, possibilitando a emergência de novos modos de reconhecimento e vivência. Esta perspectiva crítica desafia a rigidez das identificações normativas, criando condições para uma compreensão mais inclusiva e flexível da identidade. Ao reconhecer a negatividade e a opacidade inerentes a todos os sujeitos, é possível avançar em direção a formas de vida menos rígidas e menos violentas. Essa abordagem promove uma reflexão sobre a plasticidade das identidades e a necessidade de se abrir ao outro de maneira mais compreensiva e menos conflituosa, evidenciando a potencialidade transformadora da indeterminação nas relações sociais.

Safatle (2016) propõe o conceito de “reconhecimento antipredicativo”, que desafia a dependência de atributos positivos e estáveis na definição da identidade. Este tipo de reconhecimento permite uma reconfiguração das figuras do humano, ao admitir a negatividade

e a opacidade inerentes a todos os indivíduos. Tal abordagem pode facilitar a criação de formas de vida que possibilitem uma circulação libidinal com menos sofrimento e uma maior capacidade de lidar com a angústia do indeterminado. Ao aceitar a indeterminação e o desamparo psíquico como elementos constitutivos da identidade, é possível desenvolver formas de vida mais flexíveis e menos violentas. Isso implica uma reconfiguração das normas e um enfraquecimento da resposta violenta ao estranho-abjeto, promovendo uma vivência mais produtiva da angústia e uma maior aceitação da diversidade. A proposta sugere que a violência, enquanto resposta cultural hegemônica, seja substituída por formas mais produtivas de reconhecimento e convivência com a diversidade.

Essa irrupção do idioma inglês, que emerge após as relações homoeróticas de João, atua como uma forma de tamponar as vivências passadas no Brasil com seu parceiro, Léo. Como expressa o narrador: "[...] não esqueci, como não esqueci de fato o português, tudo me volta nessa escuridão aqui do meu quarto em Porto Alegre; eu é que tinha sedado a história com Léo [...]" (Noll, 2003, p. 89).

[...]eu não sabia bem por quê, mas havia no Léo alguma coisa que não tinha reparado antes de partir para Bellagio: ele preenchia tanto a minha viuvez nas rotinas, sim, pois me sentia com certa frequência como se me faltasse qualquer detalhe apreciado num passado justo, talvez seja isso o que chamam de nostalgia intransitiva: costumava acontecer em períodos de horizontes sombrios, é verdade, e não ficava tristonho por alguma falta localizável, não, ficava assim por algo que já não sabia mais se declarar aos meus olhos pelo menos, algo vago, sem visibilidade, mas que sabe enfraquecer o usuário dessa sensação quando no exercício entre os demais. Na solidão, presume-se, pode-se conhecer quem sabe um lenitivo bem provisório para a tal doença. Só Léo ali na frente contando de Sarita, só ele podia brincar de médico, se bem quisesse, com essa minha sensação de desejo interrompido, só dele eu poderia ouvir que não era nada sério, apenas noite maldormida, ou um "vem cá, não vem?, tá bom, eu espero!" (Noll, 2003, p. 92-93).

Apesar das transformações ocorridas na vida de Léo após sua ida ao exterior, o amor de João tornara-se pai, então, é esse novo núcleo familiar que o ancora e o fixa de maneira mais centrada. João, por sua vez, encontra-se em um “novo” Brasil, ou, mais precisamente, em um “novo” eu. No excerto, João descreve uma sensação de falta indefinida, uma nostalgia que não pode ser atribuída a um objeto específico, denominada “nostalgia intransitiva”. No texto, a ausência de um objeto definido para essa nostalgia cria uma atmosfera de indeterminação, uma condição na qual o narrador se sente enfraquecido e desorientado.

A abordagem de Lacan (2005) sobre o *Unheimliche*, conforme discutido segundo capítulo desta tese, sugere que esta surge quando o objeto a, uma parte do sujeito que permanece

inconsciente e inapreensível, se manifesta de forma tangível. No excerto analisado, o sentimento do narrador parece ser desencadeado pela presença de Léo, cuja interação revela essas sensações reprimidas. Léo atua como um catalisador, expondo a vulnerabilidade e o desamparo do narrador, que busca em vão um lenitivo para sua sensação de angústia. Esta dinâmica pode ser aprofundada ao considerar a teoria sobre a melancolia e a formação do Eu, segundo a qual a perda e a introjeção de objetos de amor geram identidades generificadas. O narrador experimenta uma forma de melancolia, uma saudade que não pode ser plenamente articulada ou resolvida, o que ressalta a incompletude e a opacidade inerentes à identidade. A figura de Léo oferece uma ilusão de completude, ao mesmo tempo em que enfatiza a contínua presença do desejo não realizado.

A relação entre o personagem e Léo, conforme descrita na última citação em cotejo, pode ser interpretada através da perspectiva lacaniana do desejo e do Outro. Segundo Jacques Lacan (2005), o desejo é sempre o desejo do Outro, representando uma busca incessante por reconhecimento e validação que jamais pode ser completamente satisfeita. Nessa dinâmica, o personagem vê em Léo um possível alívio para sua angústia, uma figura que temporariamente preenche seu vazio emocional. No entanto, tal preenchimento é apenas uma solução provisória e incompleta.

Lacan (2005) argumenta que a angústia emerge quando o sujeito se depara com a falta no Outro, uma falta que simultaneamente revela a própria falta do sujeito. O protagonista do excerto parece buscar em Léo uma confirmação de que sua angústia não é real, acreditando que ela pode ser facilmente resolvida ou ignorada. Contudo, a presença de Léo apenas evidencia ainda mais a ausência fundamental que o personagem sente. Essa dinâmica ressoa com a teoria lacaniana sobre a angústia, que é um sinal de que algo essencial está em jogo na relação do sujeito com o Outro.

A “nostalgia intransitiva” do personagem pode ser compreendida à luz do conceito lacaniano de “objeto a”, o objeto causa do desejo. Esse objeto é sempre perdido e irrecuperável, um resto que provoca e sustenta o desejo do sujeito. No trecho analisado, o sentimento de que algo apreciado em um passado idealizado está faltando sugere a busca por esse objeto a, um elemento essencial que o personagem não consegue nomear ou alcançar. Ademais, Lacan, em *A angústia*, discute a função da angústia como um indicador do real, aquilo que está além do simbólico e do imaginário. A vaga e inefável sensação de angústia que o personagem sente pode ser vista como uma aproximação ao real, uma experiência direta da falta que sustenta seu

desejo. Ao tentar tranquilizar o personagem, Léo atua como um paliativo, mas não pode resolver a angústia subjacente, que é estrutural e inerente à condição humana.

João percebe uma mudança em Léo após sua viagem a Bellagio, sugerindo que Léo ocupa uma função paliativa em sua vida, mitigando a sensação de perda indefinida. Léo, ao assumir o papel de cuidador ou mesmo de um médico simbólico, representa uma figura de poder e validação emocional. Lacan (2005) argumenta que o sujeito sempre projeta no Outro aquilo que lhe falta, e é através do Outro que busca a satisfação de seus desejos. A dinâmica entre o narrador e Léo ilustra essa relação, onde Léo detém o poder de atribuir significados às emoções do narrador, tal como quando minimiza sua angústia ao dizer "não era nada sério, apenas noite maldormida".

A sensação de “desejo interrompido” expressa pelo narrador é sintomática da falta fundamental que Lacan (2005) identifica como constitutiva do sujeito. Este desejo, sempre marcado pela ausência, pelo desamparo, nunca é completamente satisfeito, pois o objeto do desejo (objeto a) é, por definição, inalcançável e está constantemente além do alcance do sujeito. A angústia surge, conforme Lacan, quando essa falta se torna de alguma forma visível ou quando algo perturba a ordem simbólica do sujeito. No texto, a vaga sensação de falta que enfraquece o narrador aponta para essa angústia estrutural, onde a presença de Léo atua temporariamente para velar esta falta.

Safatle (2016), ao discutir a indeterminação e o desamparo, ressalta que estas experiências podem ser potencialmente produtivas se vividas de maneira que não gerem medo e/ou violência. No caso do narrador, a sensação de nostalgia e desejo pode ser vista como uma forma de indeterminação que desafia suas identidades e defesas estabelecidas. No entanto, a presença tranquilizadora de Léo sugere uma possibilidade de convivência com esta indeterminação sem que ela seja imediatamente convertida em ansiedade destrutiva, agora que João está de volta ao Brasil.

Considerações finais: limites e potencialidades da pesquisa

“Quem é João?”: uma questão persistente desde a concepção inicial do projeto de doutorado até a conclusão da redação desta tese. Esta pesquisa, antes de alcançar sua forma atual, passou por transformações significativas. Procuramos compreender o narrador-personagem à luz das teorias da pós-modernidade, dos estudos culturais e de gênero, bem como examinamos os aspectos intrínsecos aos estudos narratológicos. No entanto, percebemos que nenhuma dessas abordagens teóricas, por mais abrangentes que sejam, foi capaz de responder plenamente - se é que tal possibilidade existe - a essa aparentemente simples pergunta. A interrogação sobre a identidade de João revelou-se mais complexa do que qualquer teoria isolada poderia explicar.

Desse modo, a teoria psicanalítica, com todas as suas complexidades e especificidades, revelou-se mais adequada para a análise do romance em questão. A psicanálise, enquanto ciência, não se encerra em si mesma, mas incorpora e dialoga com conhecimentos de outras disciplinas, tais como a filosofia, a política, a sociologia e a literatura.

Antes de explorarmos as categorias analíticas aqui abordadas, como gozo, *Das Unheimliche*, desamparo e angústia, foi necessário compreender o conceito de sujeito na psicanálise, especialmente na perspectiva lacaniana. Embora esta tese não desenvolva de forma exaustiva essa percepção, é fundamental reconhecer que a compreensão do sujeito na psicanálise permeia todo o nosso raciocínio e serviu como um norte para o desenvolvimento desta pesquisa.

O ensino de Lacan, que pode ser dividido nos anos 1950 com a ênfase no campo da linguagem, seguida pelos anos 1960 com a introdução do conceito de objeto a, e culminando na formalização do campo do gozo no fim dos anos 1960 e 1970. O conceito de sujeito em Lacan é central e apresenta uma ruptura com a tradição filosófica cartesiana. Lacan propõe uma reinterpretação do cogito cartesiano, situando o sujeito não mais como um ser unificado e consciente, mas como dividido e marcado pela linguagem. Essa divisão é fundamental para entender a estrutura do sujeito lacaniano, que é sempre um sujeito em falta, um sujeito do desejo que nunca pode ser plenamente satisfeito (Soller, 1997).

A articulação entre o sujeito e o desejo é feita através da noção de "subversão do sujeito". Lacan argumenta que o sujeito é subvertido pelo desejo do Outro, o que significa que o desejo do sujeito é sempre mediado pelo desejo do Outro, inserindo-o em uma rede de significantes que estrutura sua experiência (Soller, 1997).

João, enquanto sujeito, no sentido psicanalítico, há uma relação entre o desejo e o gozo (jouissance) no pensamento lacaniano, destacando a importância da dialética hegeliana do reconhecimento para a teoria do desejo de Lacan. A dialética do senhor e do escravo é utilizada para ilustrar como o desejo de reconhecimento pelo Outro é uma força motriz fundamental no desenvolvimento do sujeito. No entanto, a teoria lacaniana subverte o idealismo hegeliano ao introduzir a noção de que o Outro é também castrado e faltante, o que implica que o gozo está sempre além da plena satisfação e reconhecimento.

Portanto, o conceito de gozo, discutido no primeiro capítulo, refere-se àquilo que transcende a simbolização e está inerentemente ligado ao corpo. O sujeito do gozo posiciona-se além do prazer regulado pelo princípio do prazer freudiano, adentrando o domínio do Real, onde o gozo se manifesta como uma experiência paradoxal e excessiva. Não são todas essas experiências vividas por João? Seu deslocamento, a falta de comunicação, a ausência de relações sexuais com outro homem? Um Brasil que ainda vive e insiste nesse novo ser que busca se transformar, mas que, de certo modo, acaba retornando à sua terra natal, onde fora maltratado? E o amor... Quem é esse Léo, cuja presença conhecemos tão pouco, mas que reverbera em toda a trama narrativa, tornando-se um eixo norteador para um João fragmentado, desorientado, angustiado?

Um ponto crucial a se pensar é a dimensão ética da psicanálise, que se fundamenta na experiência real do sujeito. A psicanálise lacaniana é caracterizada por sua incompletude e por um compromisso ético com o desejo e o bem-dizer do sintoma, o que abre espaço para questionar totalizações normativas.

A compreensão lacaniana do assunto está firmemente fundamentada em princípios linguísticos. Lacan argumenta que dentro do reino do Outro (compreendendo a linguagem e os significantes que organizam as experiências humanas), o sujeito toma forma. Por meio da renomada afirmação “o inconsciente é estruturado como uma linguagem”, Lacan propõe que a subjetividade emerge como consequência da linguagem. O sujeito lacaniano não é uma entidade independente e autoconsciente, mas sim fragmentado e influenciado pela estrutura linguística.

Ao desafiar o cogito cartesiano, Lacan introduz a noção de que “não estou onde penso”. O sujeito não é sua própria causa (causa própria), mas sim um resultado retroativo de um sistema de significantes.

O ensino lacaniano situa a essência fundamental de seu retorno a Freud, incorporando conceitos como subversão, sujeito, dialética, desejo e inconsciente em uma estrutura simbólica que sustenta uma interação dialética primária entre os impactos do significado e as regulamentações internas do sistema linguístico. Essa dialética estabelece uma conexão profunda com o “tesouro dos significantes” (Outro) que prevalece sobre o significado singular. Logo, a subversão do sujeito se desenrola à medida que o sujeito se descobre em meio à divisão entre suas causas e aspirações. O tema do desejo reside no espaço entre os desejos do Outro e a busca incessante de um objetivo inatingível. Essa divisão se torna evidente na incapacidade de um único significante de encapsular totalmente o sujeito. Constantemente dividido entre sua essência e suas aspirações, o sujeito busca perpetuamente uma totalidade dentro do Outro (o reino dos significantes) que permanece fora de alcance.

A interação entre desejo e prazer é outra faceta crucial na conceituação lacaniana. O desejo está sempre entrelaçado com os desejos do Outro, levando o sujeito a uma busca pelo reconhecimento mediado pela linguagem e pelos significantes. Não seria essa incessante busca que João persegue? O narrador não se reconhece mais e não se sente reconhecido pelos outros, em meio aqueles estrangeiros em um idioma que ele não domina, mas ao dominar o inglês, tem medo de perder o seu “português viciado” e suas lembranças de sua terra natal. Então, o gozo supera a simbolização. Ela transcende o princípio do prazer, muitas vezes se apresentando como paradoxal e excessiva. O tema do gozo existe além do prazer regulado, aventurando-se no reino do real, onde o prazer se manifesta de maneira não simbólica.

No contexto literário abordado, o leitor se depara com um autor convidado a escrever um romance interminável, pois “[...] nada de fato acontece de fato nessas minhas histórias [...]” (Noll, 2003, p. 59). À medida que João retorna ao Brasil e reencontra Léo, não observamos o desfecho do romance. Por excelência, *Berkeley em Bellagio* é um romance metaficcional, no qual o próprio João escreve sobre si mesmo como “[...] homens desadaptados ao circuito social, caminantes à procura de um lugar onde a sociedade não pudesse alcançar. Sem cidadania ou qualificação [...]” (p. 41). Isso, sem considerar o caráter autobiográfico da obra, que, embora relevante, constitui um tema que merece ser explorado em futuras pesquisas.

O narrador-personagem sente-se como

se o encarcerasse numa masmorra *anterior à lógica da frase* - mesmo aí o que tentava fazer não era bem sair dessa masmorra, por-se em liberdade, mas espiar por uma fresta o fio infinito, claro, retilíneo, cujo sentido unânime para a prática do convívio ele, friamente, não conseguia alcançar (Noll, 2003, p. 25-26, grifos nossos).

Ao concluir a redação desta pesquisa, refletimos sobre as sensações evocadas pelo personagem no leitor: o desamparo, o desenraizamento, o não dito, as desestabilizações, o gozo, a sexualidade e a teoria *queer*. Reconhecemos que, embora essas abordagens teóricas tenham sido exploradas, elas não se mostraram suficientes para abarcar a complexidade do objeto de estudo. A fragmentação de João e a incompletude do seu romance parecem reverberar nas teorias discutidas, que tentam alcançar uma compreensão plena, mas permanecem insuficientes. Esse fenômeno, entretanto, é característico de qualquer pesquisa acadêmica: a impossibilidade de uma teoria, pelo menos no âmbito dos estudos literários, de captar inteiramente a essência de João.

O narrador-protagonista enquanto sujeito do desejo sente-se aprisionado antes da possibilidade de se inscrever no campo simbólico da linguagem. Esse aprisionamento reflete a condição pré-discursiva, onde o sujeito ainda não participa plenamente dos significantes que estruturam a comunicação e o convívio social. Segundo Lacan, afirma Brown (2021), a entrada no campo da linguagem é uma operação que traduz o “barulho gozoso” da lalingua em significantes estruturados que determinam modos de satisfação além da biologia

Talvez a tentativa do sujeito não é escapar dessa masmorra, mas “espiar por uma fresta” evoque uma busca incessante pelo significante - mestre que ofereça um sentido unívoco e coeso à experiência de João no convívio social. No entanto, o sujeito descrito por Noll não consegue alcançar esse sentido unânime, refletindo uma crise na inscrição e representação nos discursos universais.

A reflexão sobre a subjetividade do personagem nolliano pode ser aprofundada pela noção lacaniana da “não - relação” e do gozo que escapa à lógica significante. Lacan destaca que, se no discurso algo do gozo se enlaça, também há algo do gozo que, por estrutura, não faz laço, mas tem sua função (Brown, 2021). O sujeito de Noll parece habitar essa zona limítrofe, onde o gozo não é plenamente articulado pelo significante, criando uma distância fria e insuperável em relação ao fio infinitado discurso.

No contexto das subjetividades contemporâneas, a crise do sujeito no romance de Noll pode ser vista como uma manifestação da dificuldade em se inscrever nos significantes mestres que organizam a experiência social. A época atual oferece uma série de significantes mestres, como gênero, trans, hiperativo, autista, bipolar, que produzem efeitos de sentido e representatividade para os sujeitos (Brown, 2021). No entanto, a experiência descrita em nosso

corpus revela uma falha nessa inscrição, onde o sujeito, mesmo espiando “por uma fresta”, não consegue acessar plenamente o sentido que esses significantes prometem.

A análise lacaniana sugere que o discurso universal retrocede diante da relação com o corpo, que introduz uma diferença absoluta e um gozo ilegível. O sujeito de Noll, ao não conseguir alcançar o sentido unânime para a prática do convívio, exemplifica essa tensão entre o discurso e o corpo gozante. A “masmorra” e a “fresta” podem simbolizar a tentativa de articular um gozo que não se limita ao falo nem é completamente nomeável pela linguagem, mas que insiste como um real que escapa e com o qual o sujeito precisa consentir (Aromí, 2024).

Outro tema importante abordado é a questão do desamparo, porém barrado pelos *male studies* ou estudos das masculinidades que abarcam tanto os estudos culturais e de gênero, mas principalmente a psicanálise e que de certa forma retoma a nossa pergunta inicial. As representações sociais das masculinidades referem-se aos conceitos, imagens e discursos que circulam na sociedade sobre o que significa ser homem. Estas representações são fundamentais para a construção das identidades masculinas e influenciam diretamente as atitudes e comportamentos dos homens. Almeida *et al.* (2005) argumentam que, durante muito tempo, acreditou-se que os homens levavam uma vantagem significativa por serem vistos como “fortalezas” - que é o oposto do personagem nolliano que é marginalizado. No entanto, estudos recentes mostram que essa obrigação de se enquadrar na imagem de super-herói tem sido uma grande fonte de angústia masculina. E quando pensamos nesse homem enquanto sujeito, enquanto um homem *queer* ?

Logo, o conceito de “crise das masculinidades” é um tema em potencial de estudo, referindo-se à percepção de que os valores tradicionais de masculinidade estão sendo desafiados e reconfigurados. Os novos padrões e discursos que integram abertamente elementos tradicionalmente considerados femininos representam uma tentativa de reordenar a subjetividade masculina. No entanto, essa crise é frequentemente vista de forma homogeneizante, desconsiderando as variações de classe, raça e sexualidade. João poderia ser entendido como esse sujeito? Reconhecendo as potencialidades e limitações da nossa pesquisa, ainda questionamos: “Quem é João?”

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Nemésio Dario Vieira de, LIMA, Ana Karina B. de ; ALBUQUERQUE, Consuelo M.. As relações de gênero e as percepções dos/das motoristas no âmbito do sistema de trânsito. *Psicologia: Ciência e Profissão*, v. 25, n. 2, p. 172–185, 2005.
- AROMÍ, Anna. Enjambres. **Escola lacaniana de psicoanálisis del campo freudiano**, 2019. Disponível em: <https://elp.org.es/enjambres/>. Acesso em: 17 maio 2024.
- BANDEIRA, Arkley Marques . A teoria Queer em uma perspectiva brasileira: escritos para tempos de incertezas. *Revista Arqueologia Pública*, Campinas, SP, v. 13, n. 1[22], p. 34–53, 2019. DOI: 10.20396/rap.v13i1.8654815. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8654815>.
- BARROS, Telma. “Solidão, desamparo e criatividade”. In: **Psicanálise**, Porto Alegre, n.1,v.9, abril de 2007, p. 265-282.
- BEZERRA JR, Benilton. **Projeto para uma psicologia científica: Freud e as neurociências**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013 (coleção para ler Freud).
- BOURSEUL, Vincent. The “uncanny” and the queer experience. **Research in Psychoanalysis**, vol. 10, no. 2, 2010, pp. 242-250. <https://doi.org/10.3917/rep.010.0242>
- BROWN, Nohemi. Subjetividades contemporâneas: o real do gozo e a trama dos discursos. **Escola brasileira de psicanálise – seção sul. eixo 3**. 2021. Disponível em: <https://ebp.org.br/sul/eventos/jornadas/2a-jornada-da-secao-sul-falar-sobre-o-que-nao-existe-do-gozo-do-sentido-as-bricolagens-possiveis/eixos-de-trabalho-2a-jornada-da-secao-sul/eixo-3-subjetividades-contemporaneas-o-real-do-gozo-e-a-trama-dos-discursos/>. Acesso em: 17 maio 2024.
- BUTLER, Judith. **Relatar a si mesmo: crítica da violência ética**. Tradução Rogério Bettoni. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015. — (Filô).
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. 19ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.
- BUTLER, Judith. **Corpos que importam: os limites discursivos do sexo**. Veronica Daminelli e Daniel Yago Françoli. São Paulo: n-1 Edições, 2019.
- CAMPOS, Érico Bruno Viana; SILVA, Amanda Nunes da. O desamparo como categoria afetiva fundamental do mal-estar na atualidade: um ensaio psicanalítico. **Rev. Psicol. UNESP**, Assis , v. 19, n. 1, p. 67-87, jun. 2020 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-90442020000100005&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 10 abr. 2024. <http://dx.doi.org/10.5935/1984-9044.20200006>.
- CANDIDO, Antonio. **A educação pela noite e outros ensaios**. São Paulo: Ática, 1987.
- CARREIRA, Shirley S. G. “A identidade traduzida em Lorde, de João Gilberto Noll. In: **Revista Eletrônica de Humanidades**, vol. 5, nº10, jan/mar, 2007, p. 72-88
- CASTELLO BRANCO, Lúcia (org.). **Shoshana Felman e a coisa literária: escrita, loucura e psicanálise**. Trad. Lucia Castello Branco. Belo Horizonte: Letramento, 2020.

CAVALCANTI, Cristina Aparecida Tannure; POLI, Maria Cristina. O laço social e o mal-estar face ao desamparo. **Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis**, Florianópolis -SC, v.12, n.12, p. 55-73, dez. 2015. Doi: <https://doi.org/10.5007/1807-1384.2015v12n2p55>.

CECCARELLI, Paulo Roberto. Laço social: uma ilusão frente ao desamparo. **Reverso**, ano 31, n.58, set 2009, pp. 33-42.

CECCARELLI, Paulo Roberto. A invenção da homossexualidade. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, v. 2, n. 02, 27 nov. 2012.

CECCARELLI, Paulo Roberto. “Por trás da cura”. In: **Jornal do Brasil Online**. 17 de maio de 2013

CHEMAMA, Roland. **Dicionário de psicanálise**. Tradução Francisco FrankeSettineri. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 1995.

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício**: estudos sobre o homoerotismo. Rio de Janeiro; Relume - Dumará, 1992.

COSTA E SILVA, Bruno. **Figurações do estrangeiro em Berkeley em Bellagio e lorde, de João Gilberto Noll**. Dissertação (Mestrado em estudos literários) - Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 106f. 2011.

COSTA PINTO, Manuel da. “João Gilberto Noll”. In.: COSTA PINTO, Manuel da. **Literatura Brasileira hoje**. São Paulo: Publifolha, 2004.

DE MARTINI, André. O rival semelhante: uma resenha crítica sobre O duplo de Otto Rank. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro , v. 42, n. 42, p. 155-171, jun. 2020 . Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952020000100010&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 31 maio 2023.

DUNKER, Christian I. L. Animismo e inderteminação em “Das unheimliche”. In: FREUD, Sigmund. **O infamiliar (1919)**. Tradução Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b. pp 199 - 218. (Obras incompletas de Sigmund Freud; 8).

DUNKER, Christian. **O cálculo neurótico do gozo**. 2ª ed revista e ampliada. São Paulo: Zagodoni, 2020.

EAGLETON, Terry. Psicanálise. In: EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura**: uma introdução. Trad. Waltensir Dutra. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006. pp. 227 – 291.

ESPÍNDOLA, Adriano Alcides. **Corpo e transgressão no romance pós-moderno**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.

FAZIONI. Michelle Cristina dos Santos. **As tensões narrativas em A fúria do corpo, de João Gilberto Noll**. Dissertação de Mestrado, UFMS, 2008. 101f

FELMAN, Shoshan; BRANCO, Lucia Castello (org.). **Shoshona Felma e a coisa literária**: escrita, loucura, psicanálise. Belo Horizonte: Letramento, 2020.

FERREIRA JUNIOR, Nelson Elizier. **Narrativas no exílio**: nação e homoerotismo em três obras comparadas. Tese de Doutorado. Universidade Federal de João Pessoa, 2008

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 23ª ed. Trad. Maria Thereza da Costa e J.A. Guilhaon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Grall, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: o uso dos prazers**. Trad. Maria Thereza Costa do Albuquerque. 3ªed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017a.

FOUCAULT, Michel **História da sexualidade III: o cuidado de si**. . Trad. Maria Thereza Costa do Albuquerque. 15ªed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017b

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico: as heterotopias**. Tradução Salma Tannus Muchai. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FOUCAULT, Michel. **História da loucura na era clássica**. Tradução José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

FREUD, Sigmund. Projeto para uma psicologia científica (1895). In.: FREUD, Sigmund, **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. 1**. Rio de Janeiro: Imago, 1996

FREUD, Sigmund. Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico (1911) In. FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 10: observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia (“o caso schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913)**. Tradução Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

FREUD, Sigmund. Introdução ao Narcisismo (1914). In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b. pp- 13-50.

FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. . In: FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916)**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, pp.209-228

FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In.: FREUD, Sigmund. **O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. pp. 123 - 354.

FREUD, Sigmund. A Angústia e Instintos. In.: FREUD, Sigmund. Novas conferências introdutórias à psicanálise (1933). In.: FREUD, Sigmund. **O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d, pp. 224 - 262.

FREUD, Sigmund. O Eu e o Id (1923). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 16: O eu e o id, autobiografia e outros textos (1923-1925)**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. Sobre a *fausse reconnaissance* (o “*déjà raconté*”) no trabalho psicanalítico (1914). In: FREUD, Sigmund. **obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. Uma recordação da infância de Leonardo da Vinci. In.: FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 9: Observações sobre um caso de neurose obsessiva [“O homem dos**

ratos"] e outros textos. Tradução Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2013.

FREUD, Sigmund. Inibição, sintoma e angústia (1926). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 17**: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929). Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014a.

FREUD, Sigmund. A angústia (1917). In.: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 13**. conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917). Tradução Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2014b, pp. 519-544.

FREUD, Sigmund. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 6**: três ensaios sobre a sexualidade, análise fragmentária de uma histeria (“O caso dora”) e outros textos (1901-1905). Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2016a.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 2**: estudos sobre a histeria (1893-1895) em coautoria com Josef Breuer. Tradução Laura Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2016b

FREUD, Sigmund. **Obras completas volume 07**: O Chiste a sua relação com o inconsciente(1905). Tradução Fernando Costa Mattos e Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FREUD, Sigmund. *Obras completas volume 4*: A interpretação dos sonhos. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2019a.

FREUD, Sigmund. **O infamiliar (1919)**. Tradução Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b. (Obras incompletas de Sigmund Freud; 8).

FREUD, Sigmund. O poeta e o fantasiar (1908). In.: FREUD, Sigmund. **Arte, literatura e os artistas**. Trad. Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020a. pp. 53-66.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer (1920)**. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020b. pp. 57-220. (Coleção obras incompletas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. O mal-estar na cultura (1930). In: FREUD, Sigmund. **Cultura, sociedade e religião**: o mal-estar na cultura e outros escritos. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020c. (Coleção obras incompletas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. As neuropsicoses de defesa (1894). In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 3**: primeiros escritos psicanalíticos (1893-1899). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo]: Companhia das Letras, 2023a.

FREUD, Sigmund. Sobre os motivos para separar da neurastenia um complexo de sintomas, a “neurose de angústia. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 3**: primeiros escritos psicanalíticos (1893-1899). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo]: Companhia das Letras, 2023b

FREUD, Sigmund. A crítica à “neurose de angústia”. n: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 3**: primeiros escritos psicanalíticos (1893-1899). Tradução Paulo César de Souza. São Paulo]: Companhia das Letras, 2023c.

GOLDENBERG, Ricardo. Reflexões sobre o sofrimento. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, v. 25, n. 2, p. 39–46, maio 2022.

GUATTARI, Felix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

HENCKEL, Marciela; BERLINCK, Manoel Tosta. Considerações sobre inibição e sintomas: Distinções e articulações para destacar um conceito do outro. *Estilos clin.*, São Paulo, v. 8, n. 14, p. 114-125, jun. 2003. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282003000100009&lng=pt&nrm=iso>

IANINI, Gilson; TAVARES, Pedro Heliodoro. Freud e o infamiliar. In.: FREUD, Sigmund. **O infamiliar (1919)**. Tradução Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019b. (Obras incompletas de Sigmund Freud; 8)

JERUSALINSKY, Julieta. **A criação da criança**: letra e gozo nos primórdios do psiquismo. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica). São Paulo. 272f. 2009. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/15847/1/Julieta%20Jerusalinsky.pdf>

KRAUT, Daniel Schoffer. Em torno do prazer e do gozo. **Rev. bras. psicanál.**, São Paulo, v. 49, n. 2, p. 117-125, jun. 2015. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2015000200011&lng=pt&nrm=iso. acessos em 04 abr. 2024.

KRISTEVA, Julia. **Powers of Horror**: an essay on abjection. New York: Columbia University Press, 1982

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 8**: a transferência 1960-1961. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992a.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise 1964. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1985a.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 20**: mais ainda 1972-1973. Versão Brasileira M. D. Magno. 2ª ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1985b.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise (1959 - 1960). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 8**: a transferência 1960-1961. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992a

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 17**: O Avesso da Psicanálise 1969-1970. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992b.

LACAN, Jacques. **O seminário livro 4**: a relação de objeto (1956-57). Tradução Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Zahar, 1995

LACAN, Jacques. A agressividade em psicanálise (1948). In.: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. pp. 104-126

LACAN, Jacques. O estádio do espelho na formação do eu. In.: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. pp - 96-103.

LACAN, Jacques. Função e campo da palavra e da linguagem em psicanálise. . In.: LACAN, Jacques. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. pp - 238 - 324.

LACAN, Jacques. O lugar da psicanálise na medicação (1966). **Opção lacaniana**. São Paulo, 32, 2001. pp. 9-14

LACAN, Jacques. Lituraterra. In.: LACAN, Jacques. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp. 11-25.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 10: a angústia** (1962-1963). Tradução Vera Ribeiro.- Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 23: o sintoma** 1975-1976. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

LACAN, Jacques. **A terceira**. Opção Lacaniana, Revista Brasileira Internacional de Psicanálise, São Paulo, Eolia, n. 61, p. 30, 2011.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 6: O desejo e sua interpretação**. (1958-1959). Rio De Janeiro:: Zahar, 2016.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**, 1953- 1954. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

LACAN, Jacques. **O seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante** (1971-1972). Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 2009

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean Bertrand. **Vocabulário de psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes - selo Martins. 2022.

LEADER, Darian. **Gozo: sexualidade, sofrimento e satisfação**. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

LIMA, Vinícius Moreira.;VORCARO, Ângela Maria Resende o estranho como categoria política: psicanálise, teoria queer e as experiências de indeterminação. **Psicologia em Estudo**, v. 22, n. 3, p. 473-484, 24 set. 2017.

LOPES, Denilson. Silviano Santiago, estudos culturais e estudos lgbs no Brasil. *Iberoamericana*. v. 74, n. 225, p. 943-957, out/dez, 2008. DOI: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.2008.5218>. Disponível em: <https://revista-iberoamericana.pitt.edu/ojs/index.php/Iberoamericana/article/view/5218>.

LUCERO, Ariana; VORCARO, Ângela. Das Ding e o outro na constituição psíquica. **Estilos clin.**, São Paulo , v. 14, n. 27, p. 230-251, 2009 . Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282009000200014&lng=pt&nrm=iso . Acessos em 21 mar. 2024.

MAGALHÃES, Maria Flávia A. B. **João Gilberto Noll: um escritor em trânsito**. Dissertação de mestrado. UNICAMP, 1993

MASIERO, André Luis. A histeria em A Carne, de Julio Ribeiro. **Est. Inter. Psicol.**, Londrina , v. 3, n. 2, p. 196-214, dez. 2012.

MASSCHELEIN, Anneleen. **The Unconcept: The Freudian Uncanny in Late-Twentieth-Century Theory**. New York: State University of New York, 2011.

MILLER, Jacques-Alain. Os seis paradigmas do gozo. **Opção Lacaniana online nova série** Ano 3, Número 7, ISSN 2177-2673 março 2012.

MOHR, Allan Martins. O gozo, a substância lacaniana e o corpo incorpóreo: or about the Lacanian Substance and the Incorporeal Body. **Analytica**, São João del Rei , v. 10, n. 18, p. 1-16, jun. 2021 . Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972021000100007&lng=pt&nrm=iso .Acesso em 14 mar. 2024.

MOLLINGER, Robert N. **Psychoanalysis and literature: an introduction**. Chicago: Nelson-Hall Inc., Publisher, 1981.

NASIO, J. D. **Meu corpo e suas imagens**. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

NOLL, João Gilberto Noll. **Berkeley em Bellagio**. São Paulo: Francis, 2003.

OLIVEIRA, Marcos de Jesus. *Lugares e entre-lugares do desejo : identidades e experiência homoerótica* em João Gilberto Noll. 2009. 118 f. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Universidade de Brasília, Distrito Federal , 2009.

PACHECO, André Luiz.; ROSA, Márcia. Do sujeito ao falasser: um percurso. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 26, p. e257692, 2023.

PAIVA, VANESSA SOARES DE. **Berkeley em Bellagio: lugares**.01/09/2009 90 f. Mestrado em letras: estudos literários. Universidade Federal de Juiz De Fora, Juiz De Fora. Novembro 2009. 90f

PALMER, Paulina. **The queer uncanny: New Perspectives on the Gothic** (Gothic Literary Studies. Cardiff: University of Wales Press, 2012.

PISETTA, Maria Angélica Augusto de Mello. Discurso e gozo: Psicanálise e sociedade. **Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica**, v. 19, n. 1, p. 21–33, jan. 2016.

PEREIRA, Ânderson Martins; FARIAS, Ariane Avila Neto de. Um estrangeiro de mim mesmo: a identidade fragmentada em Berkeley em Bellagio, de João Gilberto Noll. **Revista Criação & Crítica**, [S. l.], n. 17, p. 105–118, 2016. DOI: 10.11606/issn.1984-1124.v0i17p105-118. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/criacaoecritica/article/view/120606>.. Acesso em: 3 abr. 2024.

PERKOSKI, Noberto. **A transgressão erótica na obra de João Gilberto Noll**. Santa Cruz do Sul: Editora da UNISC, 1994.

QUEIROZ, Edilene Freire. Dor e gozo: de Freud a Lacan. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, v. 15, n. 4, p. 851–866, dez. 2012.

QUINET, Antonio.. A estranheza da Psicanálise: a Escola de Lacan e seus analistas. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

RABELO, Fabiano Chagas; MARTINS, Karla Patrícia Holanda. A Metapsicologia do Infamiliar e seu Lugar na Constituição Psíquica. **Estud. pesquis. psicol.**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 730-748, ago. 2021. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812021000200019&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 13 jul. 2023. <http://dx.doi.org/10.12957/epp.2021.61066>.

RANK, Otto. **O duplo**: um estudo psicanalítico. Tradução Erica Luisa Sofia Foerthmann Schultz. Porto Alegre: Dublinense, 2013 (edição Kindle)

RINALDI, Doris. O traço como marca do sujeito. **Estud. psicanal.**, Belo Horizonte, n. 31, p. 60-64, out. 2008. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-34372008000100008&lng=pt&nrm=iso>. acessos em 16 maio 2024.

SAFTLE, Vladimir. **O circuito dos afetos**: Corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAFATLE, Vladimir. **Maneiras de transformar mundos**: Lacan, política e emancipação. Belo Horizonte: Autêntica, 2020

SANTOS, Josalba Fabiana. **Precariedade e vulnerabilidade em A céu aberto**. Curitiba: Editora da UFPR, 1998.

SCHNAIDER, Sandra. **Um passeio pelos espaços de O processo de Franz Kafka e O quieto animal da esquina de João Gilberto Noll**. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, 2003

SILVA, SANDRO ADRIANO DA. **Acenos e afagos**: o romance queer de João Gilberto Noll. 01/03/2010 115 f. Mestrado em Letras. Universidade Estadual de Maringá, MARINGÁ, 2010, 115f.

SEMER, Norma Lottenberg. Dor e sofrimento psíquico: uma reflexão sobre as relações e repercussões corpo e mente. **Rev. bras. psicanál.**, São Paulo, v. 46, n. 3, p. 188-199, set. 2012. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2012000300013&lng=pt&nrm=iso. acessos em 04 abr. 2024.

SEVERO, Paula Werner; ANDRADE, Maria Lúcia de Araújo. O corpo e o gozo na constituição do sujeito. **Estilos clin.**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 442-459, dez. 2010. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282010000200011&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 02 dez. 2023.

SOARES, Mayana Rocha. *Feitiçarias, terrorismos e vagabundagens*: a escritura queer de João Gilberto Noll. Salvador, BA: Editora Devires, 2019.

SOLER, Colette. O sujeito e o Outro. In FELDSTEIN, Richard; FINK, Bruce; JAANUS, Maire(Orgs.). **Para ler o seminário 11 de Lacan**: os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise. Tradução Dulce Duque estrada.. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 1997, pp. 52-57.

SOUZA, Warley Matias. **Literatura homoerótica**. Joinville: Clube dos Autores, 2020.

STONA, José. Semblante e identidade de gênero: uma articulação possível? **Correio APPOA**, mar/2018, n. 274. Disponível em: https://appoa.org.br/correio/edicao/274/8203semblante_e_identidade_de_genero_uma_articulacao_possivel/556.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2000

VALAS, Patrick. **As dimensões do gozo**: do mito da pulsão à deriva do gozo. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2001.

VITALE, Fernando. **Das Unheimliche**: uma indagação estética. Encontro Brasileiro do Campo Freudiano, 2020. Disponível em: <https://www.encontrobrasileiro2020.com.br/das-unheimliche-uma-indagacao-estetica/>. Acesso em: 16 maio 2024.

ZBRUN, Vitale. **Identidade e interpretação das modalidades de gozo da época**. Lacan21. Disponível em: <https://www.lacan21.com/sitio/identidade-e-interpretacao-das-modalidades-de-gozo-da-epoca/?lang=pt-br>. Acesso em: 16 maio 2024.