



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM MEMÓRIA SOCIAL

**LUIS VINICIUS DO NASCIMENTO**

**TRAÇOS DO INCONSCIENTE E MARCAS DA CULTURA**  
MEMÓRIA, ESCRITA E PSICANÁLISE

RIO DE JANEIRO  
2015

**LUIS VINICIUS DO NASCIMENTO**

**TRAÇOS DO INCONSCIENTE E MARCAS DA CULTURA**

MEMÓRIA, ESCRITA E PSICANÁLISE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Área de Concentração “Estudos Interdisciplinares em Memória Social”, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Linha de Pesquisa: Memória, Subjetividade e Criação

Orientadora: Profa. Dra. Denise Maurano Mello

RIO DE JANEIRO

2015

N244 Nascimento, Luis Vinicius do.  
Traços do inconsciente e marcas da cultura: memória, escrita e psicanálise / Luis Vinicius do Nascimento, 2015.  
181 f. ; 30 cm

Orientadora: Denise Maurano Mello.  
Tese (Doutorado em Memória Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

1. Memória. 2. Escrita. 3. Psicanálise. 4. Cultura de vidro.  
5. Memória - Aspectos sociais. I. Mello, Denise Maurano.  
II. Universidade Federal do Estado do de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social. III. Título.

CDD – 302

LUIS VINICIUS DO NASCIMENTO

**TRAÇOS DO INCONSCIENTE E MARCAS DA CULTURA:  
MEMÓRIA, ESCRITA E PSICANÁLISE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação  
em Memória Social da Universidade Federal do  
Estado do Rio de Janeiro para obtenção do grau  
de Doutor em Memória Social.

Aprovada em: 23/02/2015.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Denise Maurano Mello – Orientadora  
(Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO)

---

Prof. Dr. Felipe Castelo Branco  
(Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ)

---

Profa. Dra. Bianca Maria Sanches Faveret  
(Universidade Federal Juiz de Fora – UFJF)

---

Profa. Dra. Josaida de Oliveira Gondar  
(Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO)

---

Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea  
(Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO)

*Em um tempo kayrótico de memória, olhei para vida e pude reconhecer alguns traços muito bem delineados de nomes, rostos e sorrisos indeléveis em mim. Dedico esta tese a cada um daqueles que calcaram seus pés na estrada que caminho, e mesmo sem alarde ajudaram meus passos a irem além.*

*Ao amigo tatuado, presente nas mais altas e baixas marés da vida, de voz inesquecível e incansável generosidade.*

*Aos meus pais, que me ensinaram a andar e que, muitas vezes, ultrapassaram suas limitações para que meus passos fossem mais largos.*

*À amada Sandra, cujo caminho despercebidamente se confundiu com o meu. Hoje se fez companheira inseparável da jornada, preenchendo-a de vida e felicidade.*

*À Selina, à Mabel e ao Pitoco, que com olhos vibrantes semeiam esta estrada de alegria e ensinamento.*

*Ao Guilherme, meu pássaro livre, que ainda sem saber andar já guia meus dias e noites.*

*A presença de vocês faz com que eu já não me preocupe em distinguir qual parte deste caminho é minha e qual é nossa.  
Isto é bom.*

# Agradecimentos



A confecção desta tese foi possível somente devido à ajuda direta e indireta de várias pessoas.

Agradeço a Deus, amor imanente do qual eu também sou reflexo e traço. Também agradeço à minha família – meu amor, força e refúgio – que hoje se faz presente nos olhos da minha esposa Sandra, no bater do coração do nosso filho Guilherme e nos dengos e sorrisos de nossos cachorros Mabel e Pitoco. Também agradeço aos meus pais José e Eliana, à minha irmã Jéssica e à minha avó Ermelinda, que estiveram intimamente presentes ao longo de todos os meus anos, apoiando e suportando minha vida. Também agradeço aos meus tios Newton e Marta, cujo generoso suporte material e espiritual possibilitou e incentivou o curso deste doutorado. Minha gratidão também encontra os corações de Aldair e Leonilde, que me adotaram em sua família nos últimos anos.

Sou grato à professora Denise Maurano, que me honra com sua inserção em minha vida ao longo dos últimos nove anos. Neste tempo tive a oportunidade de aprender com ela muito mais que psicanálise. Denise é uma professora encantadora, uma orientadora incrivelmente generosa e uma psicanalista primorosa; reflexos profissionais da sua posição enquanto ser humano. Agradeço também aos professores Wolfgang Bock, Jô Gondar, Miguel Angel Barrenechea e Bianca Faveret, que além de fazerem parte da minha formação através de seus ensinamentos também aceitaram contribuir para esta tese com suas leituras e críticas atentas. Muito obrigado aos professores Francisco Ramos de Farias e Felipe Castelo Branco, que prontamente também se disponibilizaram a participar da banca de avaliação. Da mesma forma, agradeço a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, bem como o CNPQ, que possibilitaram este curso de doutorado.

Devo minha gratidão também aos amigos que, com suas palavras de riso e força, me impulsionaram mais de uma vez nos caminhos desta tese. Agradeço aos amigos Bruno, Júlio, Gisele, Pedro, Gabriel, Doug, Amanda, Bárbara, Roberta, Vinicius, Mateus, Ana Paula, Camila, Natália, Marcelo, Rosângela e Leandro.

Também agradeço à minha analista, Clara Jaeger, cuja escuta foi essencial para a recordação, repetição e elaboração desta tese. Da mesma forma, agradeço aos meus analisandos e alunos, que me ensinam psicanálise na prática do cotidiano.

A todos os artistas, filósofos, intelectuais e cientistas que, deixando algo de si, me ajudaram a construir meu próprio caminho, também vai o meu agradecimento.

Por fim, agradeço ao futuro que se desdobra à minha frente, permitindo-me a honra de escolhê-lo.

Tenho uma folha branca  
e limpa à minha espera:  
mudo convite

Tenho uma cama branca  
e limpa à minha espera:  
mudo convite

Tenho uma vida branca  
e limpa à minha espera:

**Ana Cristina César**

# Resumo



NASCIMENTO, Luis Vinicius do. **Traços do Inconsciente e Marcas da Cultura: Memória, Escrita e Psicanálise**. 2015. 178f. Tese (Doutorado em Memória Social) – Centro de Ciências Humanas e Sociais (CCH), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

A invenção da escrita possibilitou à humanidade novas formas de lidar com o mundo e, conseqüentemente, também revolucionou nossa relação com a memória. A íntima relação que se dá entre a memória e a escrita pode ser encontrada desde as mais remotas épocas, evocadas pelos mitos genéticos da escrita, e demonstram nela um caráter paradoxal capaz de veicular vida e morte simultaneamente: escrever é enganar a morte por um momento, já que a marca se inscreve escapando da brevidade e da degeneração da vida. Ao mesmo tempo, por meio da escrita, a morte é colocada em cena através da inerte cristalização, o inflexível sempre mesmo promovido na inscrição de letras, linhas e períodos, ou como melhor diz o provérbio latino: o verbo voa, o escrito permanece. Também encontramos a relação entre escrita e memória na tessitura do inconsciente; já na fundação da psicanálise, Freud atrela o conceito de inconsciente às questões relativas à memória, considerando que ele se constitui a partir de traços. A memória freudiana é múltipla, dinâmica, inscrita e inconsciente, e a leitura de Lacan também seguiu a senda de Freud no que diz respeito à relação entre escrita e Psicanálise. Privilegiamos aqui as implicações da relação entre escrita e memória na constituição do sujeito, ressaltando pontos como o mito individual, o Outro, a repetição, e a Coisa, sobretudo no que toca em suas reverberações culturais, em uma época de Internet, buscadores, *cloud computing* e redes sociais. Por fim, articulamos alguns pontos da memória à proposta benjaminiana da cultura de vidro, aproximando-a da psicanálise.

**Palavras-chave:** Escrita. Memória. Psicanálise. Traço. Cultura de vidro.

# Abstract



NASCIMENTO, Luis Vinicius do. **Traces of the Unconscious and Marks of the culture: Memory, Writing and Psychoanalysis.** 2015. 178f. Tese (Doutorado em Memória Social) – Centro de Ciências Humanas e Sociais (CCH), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

The invention of writing allowed to mankind new ways of dealing with the world and which therefore also revolutionized our relation with the memory. The close connection that occurs between memory and writing can be found since the earliest times, raised by the genetic myths of writing, and shows on it a paradoxical nature capable of conveying life and death simultaneously: writing is cheat death by a moment, since the mark is inscribed escaping from the brevity and degeneration of life. Simultaneously, through writing, the death is placed on stage over the lifeless crystallization, the inflexibility promoted on the registration of letters, lines and periods, or how the Latin proverb says: the word flies, the written remains. We also found the link between writing and memory on the unconscious texture; since the foundation of psychoanalysis, Freud links the concept of the unconscious to issues relating to the memory, considering that it is made of traces. The Freudian memory is multiple, dynamic, inscribed and unconscious, and the Lacan reading also followed the path of Freud regarding the relation between writing and Psychoanalysis. We focused at the implications of the relation between writing and memory on the constitution of the subject, highlighting points like the individual myth, the Other, repetition, and the Thing, especially from the point of its cultural reverberations on an internet era, search engines, cloud computing and social networks. Finally, we articulate some points of the memory to the Benjamin's proposal of glass culture, bringing it closer to the psychoanalysis.

**Keywords:** Writing. Memory. Psychoanalysis. Trace. Glass Culture.

## Lista de Figuras



**Figura 1:** Fita de Möbius II - M. C. Escher (1963) \_\_\_\_\_ 109

# Sumário



|   |            |
|---|------------|
| <b>PREFÁCIO .....</b>                               | <b>X</b>   |
| <b>TRACEJANDO .....</b>                             | <b>11</b>  |
| <b>CAPÍTULO 1 - UMA MEMÓRIA INSCRITA.....</b>       | <b>19</b>  |
| 1.1 ENCONTRO, LIBERDADE E INVENÇÃO .....            | 19         |
| 1.2 TRAÇOS, PASSOS E VESTÍGIOS .....                | 46         |
| 1.3 INCONSCIENTE, MEMÓRIA E ESCRITA.....            | 58         |
| <b>CAPÍTULO 2 - OS TRAÇOS DO INCONSCIENTE .....</b> | <b>73</b>  |
| 2.1 MITO, LINGUAGEM E RESTO .....                   | 73         |
| 2.2 MUROS, BRECHAS E VIZINHOS.....                  | 92         |
| 2.3 TRAÇOS, TEIAS E TELAS .....                     | 104        |
| <b>CAPÍTULO 3 - AS MARCAS DA CULTURA .....</b>      | <b>115</b> |
| 3.1 REPETIÇÃO, DESILUSÃO E RETOMADA.....            | 115        |
| 3.2 NUVENS, DEUSES E CARACÓIS .....                 | 127        |
| 3.3 VIDRO, LUZ E ESCURIDÃO.....                     | 140        |
| <b>DESDOBRAMENTOS.....</b>                          | <b>157</b> |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                            | <b>165</b> |
| <b>CARTA AOS PARECERISTAS .....</b>                 | <b>178</b> |

# Prefácio



Após o término da escrita, percebi que sofri indiretamente grande influência adorniana no que tange à elaboração desta tese. Explico: ao reler este trabalho, pude perceber que a estrutura dos subcapítulos inspirou-se levemente em ensaios<sup>1</sup>, com uma empenhada articulação entre forma e conteúdo. Acredito que, por ser subterrâneo e escorregadio, o traço se deixa capturar apenas através da tensão entre forma e conteúdo; assim, percebi que segui uma estratégia que intencionava ser condizente com essa tensão. Não posso afirmar que a estratégia foi bem sucedida, mas certamente não foi leviana.

Também o ângulo de entrada, o tópico que iniciava a abordagem de cada subcapítulo, foi escolhido de forma a ressaltar a característica multifacetada do tema. Como em um prisma, no qual a luz incide sobre uma face e, dependendo do ângulo, se reflete em diversas outras, a abordagem do traço através do cinema, da música, da poesia, do mito, da guerra, da religião, da mídia, da caligrafia e da Internet possibilitou a iluminação diferenciada deste objeto prismático<sup>2</sup>. Não o desbravei de todo, algo que é indesejável e impossível, porém acredito ter contribuído para a releitura de antigos feixes de luz e para a produção de outros novos.

A estratégia de abordagem teórica, privilegiando a psicanálise como marco referencial e valendo-se do auxílio das mais diferentes linhas de pensamento da Filosofia, das Ciências Sociais e da História – tomando de empréstimo alguns de seus conceitos – também foi adotada de forma deliberada. Ao fazer isto, eu talvez corra o risco de me tornar o que Adorno, em crítica a Ernst Bloch e seu livro intitulado *Spuren* (rastros, traços)<sup>3</sup>, chamou de “mariposa filosófica”. No entanto, prefiro acreditar que talvez o voo desprezioso e polinizador seja o destino daqueles que escolhem o traço como objeto.

Por fim, convido o leitor a caminharmos juntos nestas vias nas quais traços são caminhos e estradas não são mais que pequenos rastros pelo chão.

---

<sup>1</sup> Conforme propõe Adorno (1958/2003) no texto *O Ensaio como forma*, em seu livro *Notas de literatura*.

<sup>2</sup> Conforme propõe Adorno (1962/1998) em seu livro *Prismas: crítica cultural e sociedade*.

<sup>3</sup> Conforme Adorno (1960/2003) no texto *Rastros de Bloch*, em seu livro *Notas sobre literatura*.

# Tracejando



*folha em branco  
ainda hei de te ferir...*

Águas que movem moinhos nunca são águas passadas<sup>4</sup>; há sempre algo que fica – um traço, um vestígio deixado no leito do rio nos comprova que águas por ali passaram. As fascinantes e instáveis águas demonstram seu poder no curso de seu caminho e assim conseguem vencer, através de uma paciência morosa, todas as formas de resistência: o que hoje é somente um pequeno ribeirão também é a minguada força criadora dos maiores cânions, apresentando em suas gigantescas paredes rochosas cortadas com calma e precisão o testemunho de que algo passou irrevogavelmente por elas. As águas inscrevem presença nas rochas dos cânions e a marca dela produzida faz com que, de alguma forma, sua falta se torne presente nas marcas – a marca é capaz de apontar os rastros da presença de um passado na ausência presente. Com seu corpo fluido, as águas escorrem pela terra das planícies e vales mostrando que a marca está no mundo, lembrando-nos do que o pensador Walter Benjamin (1916/1921) já havia proposto em um dos seus primeiros textos no princípio do século XX: tudo o que há emana sua impressão na natureza, sua língua particular.

Sendo uma época particularmente frutífera, a primeira metade do século XX rendeu-nos a expressão de outro importante pensador, Sigmund Freud, que também adentrou os meandros da linguagem para melhor delinear sua recém-descoberta: há algo em nós que opera nossos fazeres independente de nossa vontade, um complexo sistema que possui leis e lógica próprias de funcionamento, um sistema poderoso, composto pelos traços memoriais das experiências vividas, que em maior ou em menor grau afetam diretamente nosso modo atual de viver. A este sistema Freud deu o nome de inconsciente, e a partir dele hoje podemos afirmar que a metáfora da força das águas

---

<sup>4</sup> Este provérbio, que nos serve de inspiração em boa parte deste trabalho, pode ser encontrado na canção *Memória das Águas* de Roberto Mendes e Jorge Portugal, amplamente conhecida na voz de Maria Bethânia.

encaixa-se com perfeição na experiência humana da vida: águas que movem nossos moinhos nunca são somente águas passadas; nossas vivências passam através de nossos corpos e somente reconhecemos a força das águas em nós através de seu movimento – seu passar marca-nos com seus sons e silêncios, afetos e representações, palavras e ausências. Nós costumamos chamar essas marcas de lembranças e esquecimentos, nossas preciosidades e desapegos, nossas grades e libertações, em suma: nossa memória. A memória é responsável por construir, manter e destruir os diversos laços que realizamos através da vida. A memória é a responsável por denunciar nossa ilusória noção de tempo tripartido<sup>5</sup>, apresentando em um só momento o presente, o passado e o futuro amalgamados numa delicada trama de fios de tempo, compondo em sua coexistência o fino tecido do véu de realidade, ilusório e frágil, para cumprir sua função: esconder a aparência e dar a ver o escondido.

Podemos perceber o poder que a memória exerce sobre nós, sobretudo ao nos depararmos com a dimensão simbólica através da qual manejamos, operacionalizamos e inventamos o mundo que nos cerca: a linguagem, função da memória. A incidência da linguagem sobre a humanidade subverteu o mundo natural do mítico animal humano, colocando-o em uma posição particular no mundo, conferindo um estranhamento para com a natureza, fazendo com que ele se sinta como algo que está aquém e além da natureza, ao mesmo tempo em que ainda está, de alguma forma, inserido nela. Para conseguir lidar com essa estranheza de si, o humano acabou por criar uma série de mecanismos simbólicos: as línguas, a política, a religião, a ciência, a arte etc. Assim, através dos inúmeros séculos de invenção, desenvolvimento e incidência da linguagem, nosso mítico ancestral, um animal que fisicamente não era em nada muito diferente de nós (primata, bípede e dotado de polegares opositores), tornou-se aquilo que hoje chamamos culturalmente de humano.

Não foi sem motivo que Freud (1893/1986) ressaltou chistosamente que o criador da civilização foi o primeiro ser humano que optou por ofender seu inimigo atacando-o com palavras ao invés de pedras e lanças. A civilização foi fundada com base

---

<sup>5</sup> Noção que considera o tempo dividido em passado-presente-futuro, representação que pode parecer didaticamente simples, mas que apresenta alguns problemas quando pensamos na apreensão subjetiva e particular da memória. Nela, muitas vezes o passado, o presente e o futuro se mesclam amalgamaticamente.

na palavra: a palavra que liga, que semeia ideias, que faz cultura compartilhando valores e tabus, a palavra bélica lançada em direção à alteridade<sup>6</sup>, a palavra que anima, a palavra que mata. A palavra como invenção mítica de uma estrutura particular, de um modo de operar com a vida, que confere poder ao gesto de nomear, apostando que o pensamento representativo é, de alguma forma estranha, capaz de operacionalizar as coisas. A própria apreensão daquilo que talvez nos seja mais íntimo – nosso corpo – só nos é possível através da palavra: ele só se torna manipulável a nós a partir do momento em que ele é um corpo cheio de significados, dividido através de órgãos distintos que formam, ao mesmo tempo, um corpo identitário e fragmentado. Parece que para a cultura humana, particularmente, a possibilidade animal de vocalização comunicativa foi desdobrada através de caminhos com uma infinidade de possibilidades: a palavra subverteu o mundo natural, a carne também se fez verbo ao banhar-se nele.

A teologia judaica possui uma interessante metáfora a esse respeito: o primeiro homem, Adão. Por aparecer como o primeiro ser humano e ser, justamente por isso, o representante de toda a raça humana, Adão é aquele cuja primeira tarefa não é adorar a Deus, ou crescer e multiplicar, mas sim, nomear: “D'us modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse” [Gênesis 2:19] (BÍBLIA, 2002, p. 3). Deus pede a Adão que dê um nome para cada animal – o seu nome verdadeiro e original, que depois será perdido para sempre, pulverizado nas mais diversas línguas através do mito da torre de Babel. É através desta tarefa de nomeação que Adão descobre não ser capaz de encontrar nos animais um semelhante e recebe, como efeito dessa constatação, um evento grandioso: é por não reconhecer, através da linguagem, sua semelhança ontológica com a natureza que Adão é presenteado com sua companheira – a mulher –, que também tem por destino ser por ele nomeada.

O poeta libanês Kahlil Gibran (1948/1971, p. 33) escreve que “o real em nós é mudo e é palavroso tê-lo adquirido”, e talvez esta seja uma das mais belas descrições sobre a experiência de linguagem na qual estamos imersos desde os tempos míticos. Na vida, há algo que nos toma quando percebemos que o inominável nos atravessa, dominando alguns de nossos agires de forma a nos causar um desconhecimento estranhamente

---

<sup>6</sup> Utilizamos este termo para indicar a dimensão e o impacto do outro em nós. Esse ponto será mais bem abordado no segundo capítulo desta tese.

íntimo. Essa nesga do real – ou seja, o inominável resto da realidade que não se deixa domar pelas palavras – que é justa e paradoxalmente aquilo que há de mais estranho e mais íntimo a cada um de nós, e nos revela a particular experiência do vazio em torno do qual estrutura-se o inconsciente<sup>7</sup>. Profundamente afetados por isso, lançamos mão de palavras e mais palavras, na busca de abarcar com a linguagem aquilo que está completamente além dela.

Mas no reino das palavras há uma manifestação particular que nos interessa: a palavra escrita. Um antigo provérbio latino diz: “o verbo voa e a escrita permanece”. Essa pequena sentença formulada através dos séculos carrega em si uma experiência particular de diversas culturas: no reino das palavras, um abismo paradoxal se estende entre a palavra escrita e a falada. Ao mesmo em que esse abismo as separa, é através dele que podemos observar suas semelhanças.

Os registros textuais se juntaram aos registros míticos, orais e monumentais na jornada humana da construção da memória. Porém, há nos registros da escrita características que os tornam únicos. A partir de um primeiro ponto de partida, podemos delimitar que enquanto na fala há uma organização dinâmica de alguns grupos fonéticos produzidos por um aparelho fonador que cuja estrutura pouco mudou nos últimos séculos, no escrito existem diversas nuances técnicas entre os diversos sistemas de escrita: é grande a diferença que se estabelece desde as primeiras inscrições rupestres, feitas há cerca de dez mil anos, e a posterior transformação delas em sistemas complexos de escrita, como os hieróglifos ou sistemas silabários (como os da escrita cuneiforme mesopotâmica), passando pelos sistemas alfabéticos até a escrita de bits, bytes e pixels, em discos de dados de alta densidade exibidos em telas eletrônicas.

Justamente nesse ponto há uma questão que toca as diferenças entre as próprias formas de se inscrever. Houve, em nosso passado, o momento mítico da invenção da escrita, e foi somente a partir dela que se tornou possível a invenção da história, ou seja, a escrita

---

<sup>7</sup> O inconsciente ao qual nos referimos ao longo de todo este trabalho não se equipara de forma alguma ao uso adjetivante do vocábulo, ou seja, não nos referimos à não consciência. Antes disso, referimo-nos ao conceito freudiano que aborda o inconsciente como um sistema independente da consciência. Freud (1900/1986) concebeu o inconsciente não somente como um repositório de conteúdos não conscientes, mas sobretudo como um sistema autônomo em relação à consciência, e que, por isso mesmo, opera segundo uma lógica especial, obedecendo a leis próprias e não podendo ser resumido somente a um conjunto de percepções não conscientes. O inconsciente é um saber que não se sabe que sabe, que diz algo cifrado acerca do funcionamento do sujeito e sobre o qual o sujeito é responsável.

possibilitou o registro do passado do homem, a *textolatria* que identificava e confrontava o registro escrito com o acontecimento histórico. Nesse contexto, a disposição dos grafemas inscritos ressalta sua utilização: as imagens das cavernas de Lascaux informam-nos uma representação iconográfica de animais e homens, denotando a existência destes em algum lugar do tempo na pré-história. Já um texto ninivita do século VII a. C. é capaz, devido à sua linearidade, de nos informar da saga do rei Gilgamesh, de como este construiu seu navio de junco e derrotou o touro do céu por ocasião do grande dilúvio. A linearidade do texto possibilita situar a representação numa causalidade temporal (antes-depois) essencial para a transmissão e compreensão do conteúdo, o que não acontece no registro pictórico. Neste sentido, também é necessário delimitarmos o tipo de escrita ao qual nos referimos nesta tese, e neste ponto ressaltamos que nossa intenção é abordar a escrita textual.

Além disso, existe na escrita uma característica particular: o meio pelo qual cada uma delas se exprime. Enquanto a fala depende de ondas sonoras efêmeras, a escrita depende da inscrição<sup>8</sup>, deformação mais ou menos duradoura de um material. É através dessa inscrição que podemos instrumentar o gesto de marcar e conferir significância a um grafema, o que faz com que as mudanças nas formas de escrita reflitam também nas formas através das quais a técnica humana lida com a natureza.

Mais do que significar o mundo enquanto função da linguagem, a escrita nos possibilitou apreendê-lo (CUNHA, 1980). A escrita nos permitiu acreditar na ilusão de que tomamos posse – através da demarcação de símbolos – dos objetos dos quais estamos epistemologicamente separados, devido à nossa condição de sujeitos. A partir do momento em que escrevemos, destinamos o mundo dos objetos ao mundo das representações, assim como também fazemos no uso da palavra falada. Porém, para realizar esse gesto, a escrita demanda necessariamente um meio material: há de se ter onde inscrever, onde marcar. E ao conferir a marca, muitas vezes o meio – a mídia – acaba por também ser um pouco do objeto. Desta forma, não somente representamos o

---

<sup>8</sup> Essa dependência é colocada em cheque pelas inovações tecnológicas que abalaram o último século. A incidência da tecnologia computacional é mais bem trabalhada ao final do terceiro capítulo desta tese.

mundo através da escrita, mas também apropriamo-nos subjetivamente de um pedaço dele<sup>9</sup>.

Essa característica mágica da palavra escrita nos remete à dinâmica sustentada pela crença de que a posse do objeto se dá através da inscrição no mesmo; a este respeito, a mística judaica possui uma estranha lenda que talvez ajude a ilustrar isto um pouco mais. Conta-se que por volta do séc. XIII<sup>10</sup> um rabino criou um homúnculo de barro, o Golem, e este ganhou vida após o rabino escrever a palavra *Emet* (do hebraico *אמת*, *verdade*) em sua frente (MOSER, 2006). Com o passar do tempo o Golem cresceu e, além de possuir uma força sobre-humana, tornou-se descontrolado. Isso obrigou o rabino a matá-lo, apagando uma letra de sua frente, restando escrita a palavra *Met* (do hebraico *מת*, *morto*).

Nesse mito, podemos encontrar a escrita em seu caráter mágico, rúnico<sup>11</sup>: é através dela que a massa inerte é transformada pela vida e pela morte; é a escrita que fornece a ilusão de posse do objeto, que, neste caso, é metaforizada como a própria vida apoderada pela forma de barro. Essa pequena lenda serve para lembrar que – de uma forma muito estranha – apostamos que a palavra escrita confere vida aos objetos, assim como também podemos observar no poder vaticinante das runas, nas quais a magia transforma palavras talhadas em destinos através da inscrição. Ou, ainda, no poder manipulador do dinheiro, quando conferimos demasiado valor a um simples pedaço de papel, desde que este tenha sido devidamente escrito, ou seja, tenha sido impresso segundo os padrões especificados pela Casa da Moeda.

---

<sup>9</sup> A dicotomia que geralmente se coloca na relação entre o sujeito e o objeto na tradição do pensamento ocidental sofre diversas torções a partir da descoberta freudiana do inconsciente; esta posição particular da psicanálise é mais bem trabalhada no segundo e terceiro capítulos desta tese.

<sup>10</sup> Outras versões do mito apontam a origem do Golem no século XVI, no gueto judaico de Praga.

<sup>11</sup> As runas são um antigo sistema alfabético de escrita utilizado pelos povos nórdicos de línguas germânicas. Seu uso e invenção estão inteiramente enraizados na mitologia nórdica e germânica (STURLUSON, 1996). Conta o mito que o deus Odin pendurou-se no tronco da *Yggdrasil*, a árvore que sustenta os mundos, em uma busca mística dos mistérios e segredos ocultos até mesmo aos deuses. Tendo sido duramente provado por nove noites, Odin ofereceu sua própria carne em sacrifício para que pudesse obter a sabedoria e esta foi alcançada quando ele teve acesso às runas, ou seja, quando ele aprendeu os mistérios da escrita. O domínio da escrita rúnica trouxe, miticamente, mais que um conjunto de grafemas, pois as runas também possuíam um poder mágico vaticinante. A arte do runemal (a escrita e leitura das runas) valia-se delas também para obter respostas oraculares e para valer-se do poder mágico da marca, uma vez que a escrita rúnica também indicava magicamente o destino nela inscrito.

O gesto de inscrição, de mídia extremamente variável (pedra, argila, papel, meio magnético), é comumente associado a outro fenômeno: as marcas que o próprio viver causa em nós, resultando em nossas experiências, nossas lembranças, nossos esquecimentos, ou seja, naquilo que constitui nossa memória. A relação entre escrita e memória não é somente da ordem da metáfora, a escrita é o próprio modelo através do qual podemos associar nossa capacidade de operar e reproduzir as inscrições, as marcas, aquilo que fica e aquilo que vai. Nosso processo de civilização se dá através da inscrição, como já ressaltaram Platão (370 a.C./2007), Rousseau (1755/2008) e Nietzsche (1887/2009). Sigmund Freud (1900/1986) embarca nessa senda e propõe que, além da inscrição estar no cerne de nosso processo civilizatório, toda nossa estruturação subjetiva se dá a partir da inscrição de traços. Nosso inconsciente é feito de traços<sup>12</sup>, nossa cultura é constituída de traços, a vida é formada pelo movimento da interação dos traços que deixamos com aqueles deixados por outros. Neste contexto, o traço aparece como uma figura interessantíssima para nosso estudo.

O traço possui uma dupla inscrição no campo da escrita. Ele tanto pode ser o traço da escrita intencional, a marca que causamos na intenção de significar algo, os traços de uma representação, quanto pode ser o traço involuntário, não intencional, aquele se se faz presente independentemente do esforço – como os rastros que revelam a autoria de um crime, situação em que novos vestígios são gerados a cada tentativa de apagar os anteriores. É a partir da dualidade do traço – enquanto elemento fundamental de inscrição –, das relações que ele estabelece com a memória e seus efeitos no âmbito social que intencionamos seguir nesta tese.

O objetivo deste trabalho é percorrer os caminhos da relação entre a memória e a escrita, privilegiando o traço como objeto sobre o qual nos debruçamos. Mais que percorrer um caminho de afunilamento em relação ao traço, buscamos encontrar suas relações axiais, suas articulações com diversos pontos diferentes da cultura e da teoria psicanalítica, ressaltando sua polissemia e o entrecruzamento de suas raízes em campos de saberes distintos.

---

<sup>12</sup> Este tema será abordado mais profundamente ao longo dos capítulos desta tese, nos quais investigaremos a relação entre inconsciente e traço.

Para isso, no primeiro capítulo investigamos a relação entre escrita e memória social, procurando pensar a escrita e o traço em sua relação com a cultura. Neste trajeto percorremos as bases filosóficas e sociológicas dessa relação para, logo após, introduzirmos o campo da psicanálise, propondo a inscrição desta e de Freud como um saber e um autor essenciais para os estudos da memória.

No segundo capítulo introduzimos a relação entre memória e escrita, sobretudo a partir da ótica psicanalítica. Assim, adentramos a relação entre memória, subjetividade e escrita, propondo que a ética da psicanálise realiza uma leitura muito particular da alteridade e de suas influências na constituição do sujeito, operando torções entre o social e o particular que impactam diretamente as concepções de memória social.

O terceiro e último capítulo constitui-se em uma tentativa de repensar a relação entre a escrita, a memória, a repetição e a pulsão<sup>13</sup> através do traço. Assim, perpassamos também as implicações culturais pelas quais nossos tempos têm passado. Ressaltamos o traço como marca constitutiva da vida pulsional e os seus possíveis desdobramentos em nossos tempos.

Dessa forma, adentremo-nos então neste rastro do traço, buscando a partir dele encontrar a memória que se inventa em seu percurso.

---

<sup>13</sup> De uma forma geral e introdutória, podemos nos arriscar a dizer que a pulsão é o efeito da linguagem no humano, uma vez que somos animais nos quais a invenção da cultura subverteu a nossa orientação instintual, esse saber com o qual cada ser vivo já nasce e que faz com que o animal direcione-se para alguns objetos específicos (alimento, sexo, organização social) pré-determinados geneticamente, encontrando neles a sua satisfação. Contudo, nós humanos possuímos um caminho um pouco diferente, sem abandonarmos o instinto de todo. Uma vez que não deixamos de ser animais, desenvolvemos outra forma de lidar com o mundo que nos cerca e damos o nome de movimento pulsional. É através dele que nosso inconsciente se dedica a construir um movimento direcionando-se a uma infinidade de objetos possíveis, não definidos anteriormente, de forma que por nunca encontrar um objeto específico, também não encontramos a satisfação. Vivemos então num movimento de insatisfação que impulsiona nossas vidas em busca de objetos diversos, movimento que, ao mesmo tempo em que é gerado pela intervenção da linguagem sobre o corpo, também ajuda a constituir o que chamamos de cultura. A conceituação da pulsão é de uma dificuldade tamanha que Freud (1932-1933/1986) chegou a referir-se a ela como “[...] nossa mitologia. As pulsões são entidades míticas, grandiosas em sua imprecisão” (p. 119).

# CAPÍTULO 1

## Uma memória inscrita



Neste capítulo introduzimos a relação entre memória e escrita, articulando-as a partir da memória social. Para isso, primeiramente traçamos um pequeno panorama da memória no pensamento ocidental através de um recorte que privilegia a relação da escrita com a memória. Este é o principal ponto abordado no segundo tópico deste capítulo, focando o traço e suas relações particulares com a memória. No terceiro subcapítulo situamos rapidamente o pensamento de Sigmund Freud, buscando fornecer as bases para abordar a relação da escrita com o inconsciente, ponto que consideramos essencial para pensar a memória social e que é a principal tônica desta tese.

### 1.1 Encontro, Liberdade e Invenção

*A lembrança é uma espécie de Encontro.  
O esquecimento, uma forma de Liberdade.*

**Kahlil Gibran**

Uma música de Beto Guedes e Ronaldo Bastos (1981) já dizia que “um mais um é sempre mais que dois”. A partir deste pequeno mote encontramos uma afirmação que nos lembra de que o conjunto das relações que estabelecemos durante o viver acaba por se transformar em um resultado maior que somente a soma das presenças individuais – uma afirmação que não demanda demasiada elaboração para que encontremos nela um reflexo assonante com as experiências diárias. Se todo ser humano é um estranho ímpar<sup>14</sup>, um universo de mistérios que *per se* é vivo, único e surpreendente, as

---

<sup>14</sup> Lembramos aqui também o incrível trecho do poema *Igual-Desigual*, de Carlos Drummond de Andrade (1930/1967).

sociedades não se esquivam destas categorias, constituindo uma intrigante fonte de questionamentos e pesquisas. O que produzimos socialmente é qualitativamente diferente da simples aglutinação de nossas produções individuais, ultrapassando-as na criação – e por que não invenção? – de algo novo, como no caso da memória.

Reconhecidamente essencial a todos os animais, a memória também está presente na manutenção da vida de outros seres vivos menos complexos, como os organismos vegetais (SUNG; AMASINO, 2004). Tais estudos apontam que talvez a memória seja – através de suas funções básicas de lembrança e esquecimento – uma das mais basilares e intrigantes funções dos viventes. Se o estudo da dimensão individual da memória já é um campo fértil para investigação, quanto não se pode dizer da dimensão social que a memória ocupa?

Não é nova a percepção de que os laços sociais que estabelecemos ao longo da vida são capazes de incidir certas transformações no modo com o qual lembramos e esquecemos, resistimos e cedemos, fixamo-nos ou transfiguramos nossos traumas. O impacto do social na produção da memória intrigou o sociólogo francês Maurice Halbwachs no início do século XX. Conhecido mundialmente como o fundador do campo da Memória Social, Halbwachs foi um dos primeiros pensadores a se dedicar especificamente ao tema, abordando-a já em seus primeiros estudos, sobretudo em seu livro *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925/1994), no qual parte de um posicionamento durkheimiano para pensar as possibilidades de uma sociologia da memória. Essas investigações estendem-se até sua obra *A memória coletiva* (1950/1990), publicada cinco anos após sua morte, na qual reflete sobre as particularidades da memória social.

Apesar de termos empregado até aqui o termo memória social, Halbwachs vale-se comumente do termo *memória coletiva* em seus escritos. A memória coletiva aparece como um substantivo que carrega em si o conceito particular ao qual Halbwachs se referia ao fundar um novo campo polissêmico: a memória social. Porém, o termo memória coletiva<sup>15</sup> não é gratuito, Halbwachs o adota para contrapô-lo à memória

---

<sup>15</sup> Consideramos neste momento que Halbwachs aborda a memória social utilizando o termo memória coletiva. Assim como Durkheim, Halbwachs utiliza os adjetivos social e coletivo indistintamente, com intenção de diferencia-los do plano individual (MORIGI, 2004). Porém, em um próximo momento deste capítulo abordaremos uma breve diferenciação entre memória social e coletiva, esforço nosso que possui apenas um caráter didático, buscando delimitar melhor o campo de investigação deste trabalho.

individual, criando um novo conceito de memória: aquela que é o resultado aglutinador de um grupo social, construtora de identidade, reguladora, harmoniosa, construto maior que nasce a partir da concatenação das memórias individuais e das experiências vividas em conjunto.

Porém, antes de abordarmos especificamente o pensamento de Maurice Halbwachs acerca da memória social, vale perpassarmos rapidamente a tradição do pensamento da memória anterior ao sociólogo francês. Conforme Arno e Maria Wehling (1997) comentam, Émile Durkheim, o mestre de Halbwachs, já havia bordado o tema da memória social através do estudo das representações coletivas, o que fica evidente a partir de seu texto *Representações individuais e representações coletivas* (1898/1975), no qual afirma “[...] o caráter simbólico da memória individual como traço de um complexo social mais amplo” (WEHLING; WEHLING, 1997, p. 13). Porém, na tradição do pensamento ocidental, a dimensão especificamente social da memória é algo que somente se impõe com o passar dos séculos, pois “durante dois e meio milênios da tradição ocidental, a memória foi concebida como algo obviamente individual” (WEHLING; WEHLING, 1997, p. 11). A concepção estritamente individual da memória já não é tão clara em outras culturas, como os Zulu da África do Sul, que através do conceito ético-ontológico do *Ubuntu*<sup>16</sup> consideram milenarmente a formação identitária individual – função da memória – somente a partir do compartilhamento da convivência social. O *Ubuntu* significa “eu sou porque nós somos” e, desta forma, o indivíduo não se separa ontologicamente do seu meio social, mas é uma parte intrínseca do mesmo: uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas (LOUW, 1998/2011).

Desta forma, para abordarmos o tema da memória social, faz-se necessário voltar dois milênios e meio no tempo e encontrar as fundações míticas da civilização grega, baluarte da cultura ocidental. A antiguidade grega, que endeusava as potências do mundo, encontrou na memória um objeto de culto: Mnemosýne. Mãe das musas e da criação artística, deusa dispersora do saber que permitia aos poetas habitar outra esfera de tempo e espaço – Mnemosýne foi uma deusa com algumas características interessantes. O pensador Jean-Pierre Vernant (1965/2002) ressalta que Mnemosýne é uma deusa que não estabelece uma relação direta com os poetas gregos, são suas filhas que a eles

---

<sup>16</sup> Esse conceito de *Ubuntu* tornou-se amplamente difundido ao ser defendido como um dos motes do processo de democratização da África do Sul.

cantam: “Canta, ó Musa, o varão que astucioso...” é como se inicia a história de Odisseu narrada por Homero (VIII a.C./1955). O poema não ressalta as idiosincrasias dos Aedos, dos poetas, mas a voz da musa que lhe possibilitava o acesso a outra modalidade de tempo, encantada e divina. Assim, Mnemosýne não elabora nenhuma perspectiva propriamente temporal, mas transdimensional<sup>17</sup>. Segundo Vernant (1965/2002), para os gregos da antiguidade, a memória – identificada e confundida com a deusa Mnemosýne – não é a construção de um pensamento do tempo, mas sim a evasão para fora dele. Ela não visa a elaborar uma história individual na qual se afirmaria uma pretensa unicidade do eu; a memória visa à união com o divino.

É interessante notar a assonância que a memória encontra com o belo da forma que o mesmo é abordado pela feiticeira sacerdotisa Diotima, que, indiretamente, participa de *O Banquete* (PLATÃO, 380 a.C./1979) através das palavras de Sócrates. Este utiliza em sua fala uma argumentação que ouviu de Diotima, a mulher que com seus mistérios e indefinições é capaz de ensinar sobre o desconhecido: o amor é algo que está entre o mortal e o imortal, entre a pobreza e a riqueza. O amor é o fruto da união entre *Poros* e *Aporia*<sup>18</sup>, o amor é “duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro” (p. 41), ao mesmo tempo em que também é “belo e bom, corajoso, decidido e enérgico” (p. 41). Estando simultaneamente entre o mortal e o imortal, o amor age como ponte entre essas duas dimensões, inventando em si outro universo no qual a unicidade do amante/amado não é mais a questão a ser levantada, mas o movimento de eterno encontro e desencontro que move a relação entre *Poros* e *Aporia*.

Da mesma forma, a memória de Mnemosýne não é o reencontro com a plenitude do passado, mas um novo caminho que se constrói de forma autônoma. Assim, a memória da união com o divino é de outra ordem que não a cognitiva, é uma memória divina que provoca certa embriaguez diante de sua força.

---

<sup>17</sup> Faz-se importante também lembrar as mitologias das tradições nórdicas, nas quais a memória possui representantes inusitados: corvos. Odin, chefe dos *aesir* – o principal panteão da mitologia nórdica – é o mais sábio de todos os deuses. Forte, guerreiro e rei, Odin possui dois corvos que circulam pelos mundos e voltam para sussurrar em seus ouvidos tudo o que acontece pelo mundo. Cada corvo se senta sobre um dos ombros de Odin, um chama-se pensamento (Huginn) e o outro memória (Muninn) (STURLUSON, 1996). Assim, Odin é capaz de saber tudo o que se passou e o que atualmente está acontecendo, o que lhe confere um saber quase onisciente.

<sup>18</sup> Nomes que remetem respectivamente a recurso e pobreza.

Mais um passo além e podemos encontrar em Platão o mito de Er, o Panfílio<sup>19</sup>, um dos fundamentos das considerações ocidentais acerca da memória. Platão narra, através do personagem Sócrates, a trajetória mítica de Er, o único homem que pode nos contar acerca do Hades, pois escapou do destino comum às almas de todos aqueles que morrem: esquecer-se do além após beber das águas do rio Ameles, antes de encarnar novamente. Er era um guerreiro que havia morrido em combate e, tendo seu corpo permanecido insepulto por mais de dez dias sem manifestar sinais de putrefação, seus companheiros decidiram por levá-lo para casa. Ao décimo segundo dia, Er volta à vida e relata o que havia experimentado no pós-morte: após seu desfalecimento em batalha, sua alma acompanhou muitas outras até alguns juízes que

após proferir[em] as sentenças, ordenavam aos justos de tomar, à direita o caminho que ascendia através do céu, depois de lhes prender na frente um escrito contendo o julgamento; e aos malvados de tomar, à esquerda, a via descendente, portando também, mas atrás, um escrito em que constavam todas as ações que praticaram. [*A República*, X, 614c] (PLATÃO, 380 a.C./1993, p. 249-250).

Er então viu o processo de segregação das almas justas e das malvadas: estas últimas eram lançadas ao Tártaro, enquanto as primeiras eram convocadas a percorrer uma longa caminhada até se encontrarem agrupadas em um local específico. Era-lhes, então, designado que escolhessem – dentre uma vasta gama de possibilidades – um modelo de vida que desejassem para a próxima encarnação:

Almas efêmeras, ides começar uma nova carreira e renascer para a condição mortal. Não é um gênio que vos escolherá, vós mesmos escolhereis o vosso gênio. Que o primeiro designado pela sorte seja o primeiro a escolher a vida a que ficará ligado pela necessidade. A virtude não tem senhor: cada um de vós, consoante a venera ou a desdenha, terá mais ou menos. A responsabilidade é daquele que escolhe. A divindade não é responsável. [*A República*, X, 617e] (PLATÃO, 380 a.C./1993, p. 255).

O processo de escolha dos modos de vida era parte capital na jornada do pós-morte rumo à outra vida; era dado o poder de escolha à alma, porém, esta decisão deveria ser definitiva: uma vez escolhido o modo de vida na nova encarnação não haveria

---

<sup>19</sup> Também conhecido como o mito de Er, o armênio, apresentado no décimo livro de sua obra *A república* (380 a.C./1993).

possibilidade de desistência. Porém, mais importante que a tomada de decisão era a postura ética virtuosa da alma na nova vida, a qual cada uma era convidada a manter independente da sorte e do destino do modo selecionado. Er, porém, foi impedido de optar por um modo de vida, já que os juízes o haviam escolhido para que ele fosse mensageiro aos homens, apresentando-lhes o que reservava o caminho ao qual todos haverão de seguir impreterivelmente.

Logo após a distribuição dos modos de vida as almas eram conduzidas por um deserto durante um longo período. Ao chegar ao rio Ameles, o rio do esquecimento situado na planície de *Lethe*<sup>20</sup>, as almas sedentas buscavam alívio ao beber das águas do rio. Cada uma bebia das águas segundo sua sede e, assim, esquecia-se do que havia vivido ali. Desta forma, a alma já estava pronta para uma nova encarnação.

Veio o anoitecer, elas acamparam à margem do Rio Ameles, cuja água nenhum vaso pode conter. Cada alma é obrigada a beber certa quantidade desta água, mas as que não conservam a prudência bebem mais do que deveriam. Bebendo-a, perde-se a lembrança de tudo. Ora, quando adormeceram, e veio o meio da noite, estrugiu um trovão, acompanhado de um tremor de terra, e as almas, cada uma por uma via diferente, de repente lançadas nos espaços superiores para o lugar de seu nascimento, despontaram como estrelas. [*A República*, X, 621b] (PLATÃO, 380 a.C./1993, p. 259).

A grande questão do mito de Er não é somente a aparente temática escatológica do destino pós-vida, o que Platão intenciona ressaltar é “justamente quem preside o futuro de cada um” (DROZ, 1997, p. 116). Platão aborda o mito para tratar da questão da liberdade: o homem é responsável por seu destino. Para isso, ele necessita operar um desvio da visão tradicional grega, que coloca o destino dos homens nas mãos de seres sobrenaturais – como no mito das Moiras<sup>21</sup> – para situar eticamente o homem como

---

<sup>20</sup> O vocábulo *Lethe* também possui o significado de esquecimento na língua grega. A alma esquecia-se de sua estadia no além-vida ao beber das águas do rio *Lethe* que se encontrava na planície do esquecimento. Vale também ressaltar que, conforme já aponta Geneviève Droz (1997), no pensamento platônico o *Lethe* opõe-se à *alêtheia* – a verdade, ou melhor, o restabelecimento de um saber por meio da reminiscência, a negação do esquecimento – como podemos encontrar também nos mitos abordados no diálogo platônico *Fedro* (370 a.C./2007), que é mais bem trabalhado no próximo tópico, aprofundando a relação que Platão estabelece entre escrita e memória.

<sup>21</sup> Segundo a mitologia grega, as Moiras eram três irmãs fiadeiras que decidiam o destino de deuses e homens. A alegoria do fabricar, tecer e cortar o fio da vida encontra em cada uma das moiras seu correspondente. Todos estavam destinados a encontrar suas vidas sob as mãos das moiras. Cada ser possuía seu nascer nas mãos de Cloto, a moira fiadeira, que segurava o fuso e tecia o fio da vida. Lachesis, a moira sorteadora, era responsável por puxar e enrolar o fio já tecido, sorteando as atribuições que os

motor desse processo através de sua qualidade *sui generis*: a escolha, que, para Platão, é mais bem aproveitada através do pensamento reflexivo, da filosofia. Platão faz um elogio à racionalidade, pois não é necessário somente escolher bem o modo de vida, mas também viver bem o modo escolhido. Como observa Geneviève Droz (1997, p. 118), “nossos destinos, esses ‘padrões’ de existência – conjuntos definidos de ‘compossíveis’, segundo a terminologia de Leibnitz – só tem ação sobre os acontecimentos, as peripécias de uma vida. A peça está escrita, mas não está determinada a maneira de representar”.

O que ressalta nosso particular interesse neste ponto do pensamento platônico é justamente a questão da liberdade, à qual Platão adiciona a questão da memória. O discurso sustentado no livro *A República* desemboca na proposição ética que, além de responsabilizar cada homem pelo seu próprio destino escolhido nas planícies do além, responsabiliza-o por cada ato realizado em vida, sendo que a escolha de um modo de vida menos vantajoso não é motivo para que ela seja menos virtuosa. Porém, paradoxalmente, as almas que bebem menos das águas do *Lethe* possuem certa carga de restos de uma lembrança impossível do além, o que faz com que elas tenham uma vida melhor por se dedicarem a atividades reflexivas. A anamnese, a recuperação do conhecimento esquecido, é mirada como objetivo ético essencial para o viver reflexivo: não se trata do lembrar-se das vidas passadas, presente em algumas práticas religiosas, mas da verdade tal como ela é. Como observou Jean-Pierre Vernant:

Em Platão, o relembrar não concerne mais ao passado primordial nem às vidas anteriores; tem como objeto as verdades cujo conjunto constitui o real. Mnemosýne, força sobrenatural, interiorizou-se para tornar-se no homem a própria faculdade de conhecer. Outrora instrumento de ascese mística o esforço de rememoração, vem agora confundir-se com a pesquisa do verdadeiro. Esta identificação tem sua contrapartida para Platão, saber não é outra coisa senão lembrar-se. [...] A memória não é ‘pensamento do tempo’, é evasão para fora dele. Não visa elaborar uma história individual onde se afirmaria a unidade do eu; ela quer realizar a união da alma com o divino. (VERNANT, 1965/2002, p. 161).

Atravessando por conta própria o pensamento de Platão, também podemos considerar que o rememorar as verdades imutáveis do mundo das ideias é possível somente devido à presença de uma dose maior ainda de esquecimento, que aparece como condição sem

---

seres ganhavam ao longo vida. Átropos, a moira afastadora, cortava o fio da vida e com isso, encerrava o fim de cada um. Aproximam-se muito da figura das Parcas, presentes na mitologia romana, e das Nornas, da mitologia nórdica (VERNANT, 1990/2006; STURLUSON, 1996).

a qual não há possibilidade da experiência ética na nova vida<sup>22</sup>. Ao esquecer, a alma se liberta para viver o novo e pode adentrar o mundo dos vivos sem se prender à sua malfadada escolha anterior, ou então aos erros do passado. Porém, faz-se mister ressaltar que o foco que Platão confere à questão da memória se dá, sobretudo, a partir da dimensão salutar que o rememorar adquire para a vida ética do filósofo. A memória, representada por sua face de esquecimento, é uma prerrogativa ética que liberta a alma uma nova vida de experiências, permitindo-a ser verdadeiramente livre. Ao mesmo tempo, a busca pela verdade – fim último da filosofia platônica – demandava diretamente o não esquecimento, o restabelecimento de um saber advindo do mundo das ideias a partir da lembrança, possibilitando, assim, a potencialidade ética do bem viver, identificado com o viver reflexivo do filósofo (DROZ, 1997). Assim, encontramos outra reverberação do tema no diálogo platônico *Fedro* (370 a.C./2007) que, dentre outros temas, aborda a jornada da alma nas planícies da *alêtheia* – as planícies da verdade.

Conforme já havíamos abordado em outra oportunidade (NASCIMENTO, 2011), Platão constrói o mito da alma alada no diálogo *Fedro* (370 a.C./2007) para abordar a temática da capacidade da alma de superar o esquecimento e reencontrar a verdade (*alêtheia*) proveniente do mundo das ideias. Segundo ele, as almas inclinadas de modo especial à filosofia e à arte são mais capazes de guardar as reminiscências das Verdades oriundas do mundo das ideias, onde tudo é perfeito, belo, bom e justo. A habilidade de reencontrar o mundo das ideias se dá principalmente a partir da beleza, pois “somente a beleza dá-nos esta ventura de ser a coisa mais perceptível e arrebatadora. Aquele que não foi iniciado ou que se corrompeu não se eleva com ardor para o além, para a beleza em si mesma” (PLATÃO, 370 a.C./2007, p. 87). Neste ponto, é possível encontrar em Platão um elo íntimo entre a memória, o belo e a ética, pois se a memória é essencial para o bem-viver, a beleza é a via privilegiada através da qual isso se torna possível; a

---

<sup>22</sup> Neste ponto também encontramos uma interessante e leve assonância entre o mito platônico e as práticas dos pitagóricos e de algumas tradições orientais, nas quais um dos principais objetivos para o desenvolvimento espiritual era a possibilidade de, estando vivo, lembrar-se de suas encarnações passadas para que assim pudesse aprender com as experiências de outrora. Através dos exercícios de anamnese, os pitagóricos possuíam a intenção de abranger toda a história da alma. Além de um exame moral, a anamnese pitagórica permitia a cada um conhecer sua alma, sua *psique*. O tempo era considerado uma noção cardinal para os pitagóricos, sendo a memória exaltada por promover a saída do tempo cronológico e a volta ao divino. Já para Platão, o objetivo da anamnese não é voltar ao passado, mas adentrar em um tempo outro, o tempo do mundo das ideias perfeitas.

experiência com o belo toca, afeta e modifica a alma. Juntamente com a questão da reminiscência, Platão insere a alegoria das asas, que apesar de presentes em algumas almas, estão em estágio de latência a aguardar o seu despertar. É através do contato com o belo que o homem “percebe [...] a emanção da beleza, sente esse doce calor que alimenta as asas de sua alma” (PLATÃO, 370 a.C./2007, p. 88), e é por meio da contemplação do belo que a alma é capaz de nutrir e desenvolver suas asas, alcançando a alegria acompanhada de momentâneo alívio para as suas dores. A alma não sai incólume desse processo: à medida que as asas se desenvolvem, a alma sofre como uma criança cuja gengiva está a arrebentar devido ao nascimento dos dentes.

O mito platônico ainda continua através de um interessante ponto: Platão considera que a alma sente falta do mundo das ideias perfeitas, seu objeto de amor, e o deseja. Separada de seu objeto amado, a alma “atormentada em seu próprio âmago, sofre e padece, e em seu frenesi não encontra repouso. Impelida pela paixão, ela se lança à procura da beleza” (PLATÃO, 370 a.C./2007, p. 88). Assim, a experiência com o belo desperta no homem um vazio de *hímeros*<sup>23</sup>, uma vaga de desejo, e este busca no belo a recordação de sua existência no mundo ideal. Platão ressalta que para a alma o desejo é falta, a falta do objeto amado, enquanto o belo é justamente o responsável por despertar esse desejo. Afetada pelo vazio de desejo, pelo vazio de *Hímeros*, a alma se lança à procura da beleza divina, tendo que contentar-se com a volatilidade da beleza mundana – que não a contenta, mas amansa sua saudade do mundo das ideias perfeitas. Desta forma, o belo é ao mesmo tempo causa e finalidade de sua busca memorial; ele é o imortal, o eterno, e suas representações terrenas são apenas reflexos da perfeição e da beleza do mundo das ideias. É através da experiência com o belo que a alma deposita seu passado, seu presente e seu futuro aos pés da memória, na busca da recordação de um tempo outro, verdadeiro, não cronológico, um tempo de contemplação das planícies de *alêtheia*.

Desde seus primórdios a memória está associada a um processo de *religar* o homem a um tempo verdadeiro. Para Platão [...] lembrar significava recordar as vidas passadas, para alcançar a planície de

---

<sup>23</sup> A antiguidade grega endeusava as potências do mundo, encontrando no próprio desejo um objeto de culto. No panteão grego o desejo se encontra sob o nome de *Himéros*, filho de Afrodite e Ares (fruto da união entre o amor e da guerra), irmão de *Eros* (amor), *Pothos* (nostalgia) e *Antéros* (amor correspondido). O próprio nome do deus é homônimo ao desejo, adquirindo o sentido do desejo sexual incontrolável.

*alêtheia*, o que conduziria o homem à verdade, latente no mundo das idéias. Nesta perspectiva a memória seria algo imutável, essencial ao ser e não uma construção social. (GRACINO JÚNIOR, 2002, s.p.).

A memória em Platão se faz presente nos caminhos da alma e possui sua dimensão relacionada ao belo e à ética, porém é considerada apenas em seu plano individual. Esta dimensão foi praticamente uma das únicas faces da memória levada em conta pelo pensamento ocidental por mais de dois milênios e meio, salvo algumas exceções.

O posicionamento platônico marcou especialmente a relação que o pensamento ocidental, nas suas mais variadas formas, abordou a memória, por exemplo: a relação da lembrança e do reencontro da alma com as Verdades do mundo das ideias, bem como a relação do esquecimento com a liberdade pode encontrar uma profunda assonância com os versos do poeta Kahlil Gibran (1948/1971, p. 29), quando este escreve que “a lembrança é uma espécie de Encontro. O esquecimento, uma forma de Liberdade”. Acerca disso, também parece que encontramos uma ressonância do pensamento platônico mais de dezoito séculos após *A República*, nas considerações de Inácio de Loyola<sup>24</sup> (1548/2011), que coloca memória e liberdade como pontos antípodas da constituição humana<sup>25</sup>. Em conjunto com outro par constituído pelo binômio entendimento e vontade, a formação do homem inaciano se orienta por esses quatro referenciais opostos e complementares, constituídos como os pontos cardeais da rosa dos ventos: “Tomai, Senhor, e recebei toda a minha liberdade, a minha memória, o meu entendimento e toda a minha vontade, tudo o que tenho e possuo, vós que me destes.”<sup>26</sup> (LOYOLA, 1548/2011, p. 55). Em Inácio de Loyola, a memória é o próprio recordar, parte essencial de seus exercícios espirituais: “O primeiro ponto é trazer à memória os benefícios recebidos por parte de Deus [...].”<sup>27</sup> (p. 55). Recordar é um dos primeiros passos para poder efetuar o reencontro com o Deus concebido por Inácio de Loyola. Um

---

<sup>24</sup> Inácio de Loyola (1491-1955) foi um religioso católico basco, fundador da Companhia de Jesus – os jesuítas. Importante nome do pensamento do movimento da contrarreforma no séc. XVI, seu nome até hoje se encontra como uma figura de grande destaque em relação ao processo de pedagogia e formação humana.

<sup>25</sup> A adoção de termos platônicos pela doutrina cristã não é de modo algum estranha, pois, como já considerou Nietzsche (1885/2005, p. 8): “o cristianismo é platonismo para o ‘povo’”. Ressalta, assim, a apropriação enviesada e limitada que alguns teólogos cristãos fizeram da filosofia de Platão.

<sup>26</sup> Tradução nossa do trecho: “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; vos me lo disteis.” (LOYOLA, 1548/2011, p. 55).

<sup>27</sup> Tradução nossa do trecho: “El primer punto es traer a la memoria los beneficios recibidos de parte de Dios [...]” (LOYOLA, 1548/2011, p. 55).

Deus que se revela na memória individual do homem, um Deus cuja presença é reencontrada no passado do homem através da sua faculdade de lembrar. A recordação prende o homem ao seu passado, ao passo que o esquecimento possibilita a liberdade de olhar para o futuro, libertar-se do passado, lançando-se ao novo, inventando-se<sup>28</sup>. Porém, esta ainda é uma invenção individual<sup>29</sup>.

Ainda na tradição cristã, porém, vários séculos antes do pensamento inaciano encontramos Santo Agostinho (398 d.C./1980)<sup>30</sup> que, seguindo uma linha de pensamento semelhante à de Platão, explora a relação ontológica entre memória e alma: “A memória é como o ventre da alma. Porém, a alegria e a tristeza são o seu alimento, doce ou amargo. Quando tais emoções se confiam à memória, podem ali encerrar-se depois de ter passado, por assim dizer, para esse estômago; mas não podem ter sabor” (p. 60). Agostinho aborda o tema fundamentando-o a partir da teologia cristã: nele a alma ganha uma conotação salvacionista. Distanciando-se um pouco de Platão, que utiliza uma metáfora escatológica para extrair da memória proposições éticas, Agostinho identifica na memória a própria condição de salvação da alma: é através dela que se adquire a consciência necessária para o arrependimento no processo de conversão.

Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o esquecimento ainda não absorveu nem sepultou. (AGOSTINHO, 398 d.C./1980, p. 53-54).

---

<sup>28</sup> Faz-se mister lembrar que existem ocasiões em que ocorre justamente o oposto, ou seja, em que lembrar é uma forma de resistência frente à coerção, um brado de liberdade. Da mesma forma, existem situações em que esquecer é um modo de se reencontrar.

<sup>29</sup> O quarteto apresentado por Inácio encontra-se historicamente fundamentado no tripé constituído por memória, entendimento e vontade, que são as bases de uma tradição teológica chamada de *Devotio Moderna*, cujo principal expoente é Tomás de Kempis com sua obra *Imitação de Cristo* (1441/1976), lido por Inácio em Manresa.

<sup>30</sup> Santo Agostinho ou Agostinho de Hipona (354-430) foi um religioso católico argelino, um dos pilares do pensamento ocidental. Bispo, doutor da igreja católica, construiu seu pensamento em meio à desintegração do Império Romano do Ocidente. Em sua juventude, foi fortemente influenciado pelo platonismo e neoplatonismo, o que pode ser encontrado em seus conceitos acerca da contraposição da cidade de Deus, espiritual, e a cidade dos homens, material.

Tomando a memória sobretudo a partir da dimensão da lembrança, Agostinho confia à rememoração a tarefa do acesso à verdade, ou melhor, o encontro com a verdade presente na história pregressa da alma: é na lembrança que a alma reencontra a presença de seu Deus salvífico. Além disso, a memória é a base a partir da qual o homem pode se apoiar para aperceber-se daquilo que o afeta, ou seja, do seu *pathos*<sup>31</sup>, daquilo que o perturba: “Mas eis que eu tiro da memória a afirmação de que são quatro as perturbações da alma, o desejo, a alegria, o medo, a tristeza” (p. 61).

Para completar sua metáfora da memória, Agostinho emprega a figura da ruminação<sup>32</sup> para demonstrar o caráter da lembrança. Segundo Jacques Le Goff (1988/2003, p. 447), “com Agostinho a memória penetra profundamente no homem interior, no seio da dialética cristã do interior e do exterior de onde saíram o exame de consciência, a introspecção, senão a psicanálise”. O historiador também ressalta que “[...] Agostinho lega também ao cristianismo medieval uma versão cristã da trilogia antiga dos três poderes da alma: *memoria, intelligentia, providentia*” (p. 447). O recordar é um processo através do qual uma lembrança é processada e reprocessada, extraindo-se dela, a cada novo ciclo, diferentes nutrientes emocionais – ora extrai-se tristeza, que depois pode ser transformada em alegria. Agostinho confia à memória essa característica não intencional e particularmente paradoxal<sup>33</sup>, capaz de produzir emoções opostas de uma mesma lembrança:

Assim como a comida é tirada do estômago, pela ruminação, assim também estas coisas são tiradas da memória, pela recordação. Então porque é que quem as discute, isto é, quem as recorda, não sente, na boca do pensamento, a doçura da alegria e a amargura da tristeza? Porventura as duas situações são dissemelhantes por não serem semelhantes sob todos os aspectos? Na verdade, quem, de livre vontade, falaria de tais coisas, se, todas as vezes que nomeamos a tristeza ou o medo, outras tantas fôssemos obrigados a sentir tristeza e medo? E, todavia, não falaríamos delas, se não encontrássemos na nossa memória, não apenas os sons das palavras, segundo as imagens gravadas pelos sentidos do corpo, mas também as noções dessas mesmas coisas, que não recebemos por nenhuma porta da carne, mas que o nosso espírito, sentindo-as pela experiência das suas paixões, confiou à memória, ou a

---

<sup>31</sup> O termo *pathos* utilizado por nós não aparece no texto agostiniano, porém o empregamos para ressaltar o sentido que este admitia na cultura da antiguidade grega: espanto, sofrimento, paixão.

<sup>32</sup> Processo digestivo através do qual o alimento é ingerido e processado diversas vezes antes de ser completamente descartado pelo organismo.

<sup>33</sup> Que interessa particularmente à dinâmica do inconsciente, tal qual é visada pela psicanálise.

própria memória reteve, sem que estas coisas lhe tenham sido confiadas. (AGOSTINHO, 398 d.C./1980, p. 61).

Essa tradição, que coloca a lembrança como restauradora da verdade e reflete-a muitas vezes como sinônimo de memória, ascende ao pensamento de Platão e atravessa alguns séculos da história ocidental. Paul Ricoeur (2006) a chama de tradição do olhar interior, a qual também agrega o pensamento de Descartes, Locke e Husserl. Nela, a memória é tomada tal qual na parábola da dracma perdida<sup>34</sup>, na qual “encontrar é reencontrar, e reencontrar é reconhecer, e reconhecer é aprovar, portanto julgar que a coisa reencontrada é justamente a mesma que a coisa” (p. 131). Desta forma, o ato de lembrar-se é fiado como reencontro com o verdadeiro, e se nos encontramos nos caminhos da ilusão – do falso – é porque nos esquecemos da verdade, e a nós cabe somente um reencontro. Nesta tradição não há espaço para a invenção, para o esquecimento e a lembrança tomados enquanto produção subjetiva que mereçam devida nota.

O caráter salutar do esquecimento, porém, esperou alguns anos até voltar a ser devidamente abordado especialmente por Friedrich Nietzsche<sup>35</sup>. Retomando o tema da memória e da liberdade, Nietzsche constrói alguns frutíferos pontos de reflexão. É importante ressaltar que é também a partir do pensamento nietzschiano que encontramos um novo passo em relação à memória na tradição ocidental; ela começa a deixar de ser considerada unicamente no plano individual e aos poucos passa a ser encarada a partir de suas características e consequências sociais.

Em um primeiro momento, Nietzsche (1874/2003) já aborda a questão da memória na obra *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*, ao indagar-se acerca das vicissitudes da história. Ele levanta uma consistente crítica ao historicismo racionalista que, ao reduzir a história da humanidade a factuaisidades, acabava por excluir da própria história sua dimensão viva, mutante, presente, subjetiva, vivível e não factível, ou seja, a memória: “Somente na medida em

---

<sup>34</sup> Parábola apresentada na Bíblia (2002), no décimo quinto capítulo do evangelho de S. Lucas. Nela, uma mulher apercebe-se que perdeu uma de suas dez dracmas e desta forma põe-se a procurar rapidamente pela moeda perdida. Ao encontrá-la, reúne às vizinhas e regozija-se com elas por ter encontrado o que perdera.

<sup>35</sup> O pensamento de Nietzsche, abordado aqui rapidamente, é retomado no próximo subcapítulo, no qual trataremos da relação entre memória e escrita.

que a história serve à vida queremos servi-la” (p. 5). Nas próprias palavras do filósofo do martelo:

Tento compreender aqui, pela primeira vez, algo de que a época está com razão orgulhosa – sua formação histórica como prejuízo, rompimento e deficiência da época – porque até mesmo acredito que padecemos todos de uma ardente febre histórica e ao menos devíamos reconhecer que padecemos dela. (NIETZSCHE, 1874/2003, p. 6).

As considerações nietzschianas iniciam com sua famosa figura do rebanho, retomada diversas vezes ao longo de sua obra, figura que cabe muito bem para ilustrar a ideia de massificação, domesticação, covardia e fraqueza que o processo de civilização impôs à humanidade, ou pelo menos a boa parte dela. Nietzsche considera que o rebanho “não sabe o que é ontem e o que é hoje; ele saltita de lá para cá, come, descansa, digere, saltita de novo; e assim de manhã até a noite, dia após dia; ligado de maneira fugaz com seu prazer e desprazer à própria estaca do instante, e, por isto, nem melancólico nem enfadado” (p. 7). O rebanho desperta um sentimento dúbio no homem: ao mesmo tempo em que lhe dá algum desgosto, pois ele é, de certa forma, orgulhoso de sua humanidade, o rebanho lhe dá inveja, o homem sente inveja da felicidade do animal. O animal é feliz justamente por viver somente o instante. Se por um lado o animal esquece a todo tempo, o recordar é fonte de dor ao homem: “O homem também se admira de si mesmo por não poder aprender a esquecer e por sempre se ver novamente preso ao que passou: por mais longe e rápido que ele corra, a corrente corre junto” (p. 7-8). E ainda: “Então, o homem diz: ‘eu me lembro’, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante realmente morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre” (p. 8). Por esse motivo, Nietzsche considera que o animal vive de forma a-histórica, o que o faz feliz, sincero e verdadeiro. Já o homem possui uma via um tanto mais dolorosa:

Cedo demais a criança é arrancada ao esquecimento. Então ela aprende a entender a expressão ‘foi’, a senha através da qual a luta, o sofrimento e o enfado se aproximam do homem para lembrá-lo o que é no fundo a sua existência um *imperfectum* que nunca pode ser acabado. Se a morte traz por fim o ansiado esquecer, então ela extingue ao mesmo tempo o presente e a existência, imprimindo, com isto, o selo sobre aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer. (NIETZSCHE, 1874/2003, p. 8-9).

Mais do que demonstrar que o homem é praticamente condenado à lembrança do viver, as considerações de Nietzsche (1874/2003) nos mostram que é possível viver sem lembrança, mas não é possível viver sem esquecer: “A todo agir liga-se um esquecer: assim como a vida de tudo o que é orgânico diz respeito não apenas à luz, mas também à obscuridade.” (p. 9). Assim, Nietzsche coloca em pauta não somente a memória como função de rememoração presente em todos os seres vivos, mas também como a função do esquecimento essencial à vida: “É possível viver quase sem lembrança, sim, e viver feliz assim, como o mostra o animal; mas é absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento.” (p. 10). Parece-nos que, seguindo uma linha nietzschiana de pensamento, o provérbio “Recordar é viver” pode ser substituído por “Esquecer é viver”.

A contra-argumentação que se pode fazer acerca deste ponto do pensamento nietzschiano, ou seja, de que os avanços da ciência do comportamento, posteriores ao filósofo – sobretudo considerando os estudos de Pavlov, Watson, Thorndike e Skinner<sup>36</sup> – provam que os animais são capazes de lembrar tanto quanto os homens<sup>37</sup>, torna-se somente uma refutação válida somente na aparência do primeiro momento. O que Nietzsche propõe não é somente que o animal não é capaz de lembrar: o animal, apesar de lembrar, está preso no momento, o animal tem memória, mas não se aferra a ela como fazem os homens. Os animais não subjetivam a memória, não a tomam para si, o que os fazem não possuir esperança ou melancolia<sup>38</sup>, e é justamente este o ponto ao qual Nietzsche quer chegar através de sua crítica que se constrói como um elogio ao esquecimento. É o próprio homem, através da relação que este constrói com a memória, que produz seu sofrimento, num movimento que o faz invejar o instante do animal, ao mesmo tempo em que busca negá-lo para afirmar-se enquanto humano, distanciando-se

---

<sup>36</sup> Citamos estes dentre uma imensa gama de pesquisadores do comportamento animal que, partindo dos estudos do fisiologista russo Ivan Pavlov, conseguiram demonstrar e manipular o aprendizado dos animais, utilizando de técnicas que os possibilitaram manipular a memória dos mesmos através da lembrança de estímulos condicionados. Cabe também ressaltar que, muitos séculos antes, Aristóteles já havia ressaltado a capacidade da memória nos animais em sua obra *De Anima*.

<sup>37</sup> Ressaltamos que em momento algum, esquecemo-nos de que o homem é também um animal. Quando Nietzsche realiza sua crítica distanciando o homem do animal, na verdade esta é uma crítica da cultura, da inserção do homem em um mundo de representações que lhe afastam de sua vida natural, tanto é que o homem inveja o animal, inveja o que algum dia já foi, sem nunca deixar de sê-lo sido por completo.

<sup>38</sup> Acerca da relação entre esperança e melancolia, o trabalho de Sandra Resende Nascimento (2012) demonstra como a esperança e a melancolia são potencialidades humanas que, muitas vezes, apresentam-se num mesmo movimento, de modo semelhante ao que já havia ‘profetizado’ Walter Benjamin (1924/2006, p. 102): “A esperança só nos tem sido dada pelos desesperançados”.

da natureza. A memória humana é subjetivada e, com isso, afasta-se da memória animal; o homem abandona o momento instantâneo para aderir a um momento outro, o tempo 'daquela vez', o tempo marcado por acontecimentos ímpares que não encontram lugar de equivalência nos tic-tacs: o tempo da memória, e neste tempo o esquecimento é fundamental.

O conto *Funes, o memorioso*, de Jorge Luis Borges (1944/2007), parece ter sido escrito como uma elegia às considerações nietzschianas. Não é sem motivo que Borges escreve, com certa ironia, que “Funes era um precursor dos super-homens, um Zaratustra xucro e vernáculo” (p. 100). Isso é dito através das palavras de outra personagem com a qual o narrador não parece concordar muito, sobretudo ao fazer questão de destacar com humor que Funes era uruguaio. No conto, Borges conta que o jovem Ireneo Funes, após um acidente de cavalo que o deixou paraplégico, adquiriu uma estranha habilidade: não esquecer. Certa vez, o narrador do conto estava visitando de férias o povoado em que Funes morava e lhe enviou uma carta dizendo que havia ficado sabendo que o narrador trouxera alguns livros em latim em sua viagem, e, por fim, perguntava-lhe se ele podia lhe emprestar algum. O narrador, certo de que não havia como o xucro Funes conhecer o latim dada a sua história de vida, comenta: “Não soube se devia atribuir a descaramento, a ignorância ou a estupidez, a idéia de que o árduo latim não exigia mais instrumento que um dicionário; para desiludi-lo complementemente, mandei-lhe o *Gradus ad Parnasum* de Quicherat e a obra de Plínio<sup>39</sup>” (p. 102). Após certo tempo, tendo sido necessário o retorno do narrador borgeano à sua cidade originária, este se dirigiu à casa de Funes para pedir de volta os livros emprestados. Qual não foi sua surpresa ao chegar e encontrar Funes sozinho em um pátio de seu rancho, no mais completo breu, falando latim.

Neste ponto do conto, Borges nos presenteia com uma referência preciosa – e irônica, segundo Teixeira (2010) –, as palavras que Funes estava a proclamar pertenciam a um dos parágrafos do *Naturalis historia*, de Plínio: *ut nihil non iisdem verbis redderetur auditum*, trecho que pode ser traduzido por “nada do que foi uma vez ouvido pode ser repetido com as mesmas palavras”. Porém, é justamente o contrário que acontece com Funes, pois ele é capaz de lembrar-se de cada mínimo evento exatamente da mesma

---

<sup>39</sup> A obra de Plínio referida é *Naturalis historia*.

forma como este havia ocorrido, e não somente isso: “Funes não apenas se recordava de cada folha de cada árvore de cada morro, mas ainda de cada uma das vezes que a tinha percebido ou imaginado” (BORGES, 1944/2007, p. 106-107). Assim, Funes podia repetir tudo o que havia visto e ouvido exatamente da mesma forma, e neste ponto a metáfora de sua paralisia encontra uma expressão poderosa: preso à eterna repetição do mesmo, do exatamente o igual<sup>40</sup>. Na figura de Funes paralítico também podemos encontrar mais um ponto de reflexão: é o esquecimento, a falta, o vazio, que nos possibilitam o movimento. Porém, tamanho foi o fascínio de Funes com sua nova habilidade que, para ele, “a imobilidade era um preço mínimo” (p. 104), o preço da imobilidade fora pago para lhe livrar do destino comum, ele acreditava que havia deixado de ser “um cego, um surdo, um aturdido, um desmemoriado” (p. 104). A paralisia de Funes não atingia somente suas pernas, ela se estendia também para seu intelecto, “era quase incapaz de gerar idéias gerais, platônicas” (p. 107), e o narrador ainda complementa: “suspeito, contudo que não fosse muito capaz de pensar. Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo entulhado de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos” (p. 108).

Funes revela a constatação nietzschiana: o esquecimento é fundamental, ainda que não o percebamos. O saber memorioso, frio e acumulativo de Funes o imobilizava no tempo, ele vivia num mundo de passados imediatos, que é completamente diferente do mundo no qual Nietzsche situa a felicidade animal, o mundo do instante. Em algum ponto entre estes dois extremos está o tempo da memória, subjetivo, indefinido, de cronologia precária.

Conforme comentamos anteriormente, o pensamento de Nietzsche já se aproxima da memória social, uma vez que nele a memória é tomada não somente no plano individual. A memória em Nietzsche mira o horizonte do social ao considerar como integrante do campo da memória o plano político, o plano da dominação<sup>41</sup> e da coerção, a manipulação

---

<sup>40</sup> No terceiro capítulo desta tese é abordamos a teoria lacaniana da repetição, na qual postula-se que a repetição é composta de dois movimentos, *Autômaton* e *Tiquê*, sendo o primeiro correspondente ao movimento que reapresenta sempre ‘o mesmo’ que se repete, e o segundo o movimento responsável por trazer algo de novo em cada novo passo da repetição.

<sup>41</sup> Acerca disto, Nietzsche complementa seu pensamento acerca da genealogia da memória a partir da dominação e violência na obra *Genealogia da Moral* (1887/2009), que abordamos no próximo tópico deste capítulo devido à sua extensa relação com a escrita.

da lembrança e do esquecimento, e isto também se expressa através das considerações de Nietzsche acerca da postura do rebanho e da postura do homem.

É neste ponto que acreditamos ser importante voltarmos ao pensamento de Halbwachs (1950/1990) para finalmente adentrarmos os ramos da memória social. Segundo ele, a memória se insere nos estudos do social principalmente a partir do campo da epistemologia, ou seja, partindo da visão de estruturalismo durkheimiano, a memória encontra-se no cerne da questão acerca de como conhecemos o mundo que nos circunda, colaborando como um fator agregador da sociedade. Halbwachs dedica-se particularmente à memória coletiva, sobretudo para diferenciá-la do âmbito daquilo que é chamado de memória individual. É neste ponto que se encontra o principal ponto do pensamento halbwachiano, ou seja, a passagem da concepção de memória como fator individual para o início de uma nova memória, tomada como fator social.

A memória em Halbwachs é a memória coletiva, tomada como a memória institucionalizada, agregadora, coerciva, principalmente ligada à lembrança do grupo. Para ele, nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas devido à presença das outras pessoas com as quais convivemos. Ainda que estas lembranças sejam sobre eventos que participamos sozinhos, existe sempre uma alteridade presente na memória. Halbwachs (1950/1990), de certa forma, herda a presença de Bergson, que havia sido seu professor no Liceu Henrique IV, ao considerar que o passado deixa em nós traços, marcas no espírito, e que são estes os responsáveis por ligar as imagens (esquemas constituídos a partir das formações perceptivas, das quais não temos acesso) às lembranças. Não basta reconstituir uma imagem para que esta traga uma lembrança, é necessário que essa reconstrução esteja de acordo com as memórias dos outros com quem estabelecemos laços afetivos e que também existam muitos pontos de contato entre elas, para que assim seja constituída uma lembrança comum. Desta forma, podemos considerar que o indivíduo não recorda somente sozinho, ele também o faz a partir dos outros, do convívio cotidiano em sociedade, que um número enorme de lembranças reaparece, porque incidências da alteridade em nós nos fazem recordá-las. A memória individual existe em Halbwachs, porém, está impreterivelmente enraizada nos quadros sociais formados através da vida do indivíduo. Cada memória dita individual, na verdade, é como uma perspectiva dos quadros sociais da memória na qual o indivíduo está inserido, compreensível somente a partir destes.

Desta forma, consideramos a partir do pensamento de Halbwachs (1950/1990) que a memória social e a memória individual fazem parte de um mesmo movimento e, assim, se reafirmam e dão forças uma à outra ao se contrastarem. Ao mesmo tempo, Halbwachs reconhece que a memória social não explica todas as lembranças, ou seja, a memória coletiva por si só não explica a evocação de qualquer lembrança: “na base de toda lembrança, o chamado a um estado de consciência puramente individual que – para distingui-lo das percepções onde entram elementos do pensamento social – admitiremos que se chame intuição sensível” (p. 42).

Quando muitas correntes sociais se cruzam e se chocam, em nossa consciência surgem estes estados que chamamos de intuições sensíveis, e que tomam a forma de estados individuais porque não estão ligados inteiramente a um e a outro ambiente, e então os relacionamos a nós mesmos. (HALBWACHS, 1950/1990, p. 58).

Uma vez que é o grupo que nos faz lembrar, o esquecimento aparece quando nos distanciamos do grupo. Halbwachs não vê o esquecimento como um fator fundamental na união social, podendo congrega resistências. Este é um dos motivos para a memória em Halbwachs ser a memória coletiva, que se diferencia da memória social por não levar em consideração a construção que acontece socialmente para além do campo da concatenação da memória. A memória coletiva de Halbwachs contrapõe-se à memória individual e não à memória social; esta última aparece, ao nosso entendimento, como uma ampliação do conceito de memória coletiva, aplicando-o a uma esfera de complexidade que se estende além da esfera coletiva.

É importante lembrar que a memória coletiva e a memória social não estabelecem uma relação de contraposição, mas na verdade são campos que vislumbram horizontes diferenciados. Apesar de ser herdeira direta dos estudos de memória coletiva iniciados por Halbwachs, hoje, enquanto campo de estudo autônomo, a memória social vai além da visão de memória aglutinadora para repensar as forças políticas, éticas e estéticas presentes na invenção, manutenção e na obliteração da memória. Enquanto a memória coletiva se constitui em contraposição à memória individual, a memória social se constrói paulatinamente ao longo do século XX e XXI com o entendimento de que a fronteira que separa o particular e o social não é tão bem delimitada como a sociologia dos séculos anteriores almejava.

Conforme comenta Paul Ricoeur (2007), a tradição do pensamento ocidental, que toma a memória enquanto olhar interior – estendendo-se desde a antiguidade clássica e perpassando pensadores como Agostinho, Descartes, Locke e Husserl – constituiu um impasse rumo à memória coletiva, pois propiciava que a memória pudesse ser vista somente como uma rememoração, um reencontro de sentidos com acontecimentos. Assim, para a visão da memória enquanto um olhar interior, as lembranças são estruturadas da forma que pode ser observada na parábola da dracma perdida, já citada, na qual encontrar significa reencontrar e a memória é somente a faculdade que permite essa construção contínua, rumo ao aprimoramento.

As lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados por abismos, de outro, a memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo, sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade. (RICOEUR, 2007, p. 108).

Para Ricoeur, o pensamento de Halbwachs se constrói na premissa de que para lembrar é necessário o outro, e é a partir desta alteridade que se constituem a memória individual e coletiva de Halbwachs. Ricoeur considera que ainda que Halbwachs exercesse uma crítica à tese sensualista da memória – na qual uma lembrança é originada a partir de uma intuição sensível e uma vez que esta última é conservada de modo idêntico, pode ser recordada, reencontrada – este, ainda assim, adere a ela ao valer-se da intuição sensível como ponto de partida. Ricoeur ressalta que a memória individual é um ponto de vista acerca da memória coletiva, portanto, um ponto que pode ser alterado segundo o lugar que se ocupa, da mesma forma que este lugar pode ser alterado segundo as relações mantidas com o meio. Assim, a memória não é somente um instrumento de integração, de concatenação com o social, mas, sobretudo, uma série de relações sociais que os indivíduos estabelecem impreterivelmente.

Como ressaltam Arno e Maria Wehling (1997, p. 17), “a memória pode ser um instrumento de combate para afirmar a própria identidade minoritária, muitas vezes ante outras comunidades da mesma sociedade”. Desta forma, podemos considerar que a memória social vai além da memória coletiva por incluir em seu domínio as relações de poder, de coerção e de resistência, o caráter construtivo e inventivo da lembrança e também do esquecimento. E é a partir desses fatores que encontramos alguns dos

pontos de articulação mais férteis em relação ao pensamento construído através dos séculos acerca da memória social.

Hoje, após alguns passos adiante – e tantos outros para trás – das considerações de Halbwachs, apesar da diversidade de proposições que podemos encontrar, consideramos que a memória social é um campo polissêmico, transversal e transdisciplinar, que nasce da fecundação entre os mais diversos saberes e tem em seu seio uma gama conceitual estabelecida a partir das relações entre estas disciplinas. Seu estudo implica diretamente o estudo das relações entre o sujeito e o social<sup>42</sup>, como bem formulou Jô Gondar (2005). A transdisciplinaridade da memória social se encontra presente em sua própria constituição, ao mesmo tempo em que não há disciplina do saber que possa reivindicar a exclusividade – ou regência. No que toca à pesquisa no campo da memória social, parece que o processo de pesquisa torna-se mais possível e frutífero justamente a partir dos entrecruzamentos – das transposições – dos saberes. Dessa forma, é possível a um conceito possuir diferentes significados a partir da transvaloração oriunda do entrecruzamento polissêmico dos saberes.

A memória se inscreve em um campo de eterno embate entre lembrança e esquecimento, fomentado pelas lutas e relações de poder que se estabelecem a partir das relações sociais. Aí se encontraram as raízes da memória que a configuram enquanto um campo ético-político, pois a memória coloca em cena o domínio sobre o lembrar e o esquecer social, sendo extremamente cobiçada pelos grupos dominantes para servir-lhes como instrumento de dominação e manutenção do status quo. Assim, a presença ou ausência da memória nos revela que nenhuma lembrança ou esquecimento é inocente; elas sempre revelam uma posição ética, ao mesmo tempo em que também expressam uma ideologia política, ou a falta dela.

Da mesma forma, a memória é uma construção processual; não é uma imagem fixa que se resgata, mas um conjunto de afetos, representações e ausências vivas, sempre parciais e incompletas. A temporalidade da memória não se dá no antes ou no depois, mas no durante. A memória é mutável, dinâmica e eternamente incompleta (GONDAR, 2005). Assim, seguindo a senda de Jô Gondar, também consideramos que a memória não

---

<sup>42</sup> Ponto essencial para a psicanálise desde seus primórdios.

se reduz à representação; há, no processo de construção da memória, um amálgama de representações e afetos. Também se soma a isso o que há da experiência que não pode ser representado<sup>43</sup>, mas que nem por isso é menor.

Apesar de toda a proposta transdisciplinar, uma barreira epistemológica se impõe ao estudo da memória: não se trata somente de delinear seus limites, como por exemplo, o limiar que separa memória e história, mas também lembrarmos das especificidades que o objeto nos impõe e, neste caso, da lógica particular através da qual a memória se apresenta a nós. Arno e Maria Wehling (1997) ressaltam alguns encaminhamentos importantes no que tange à memória social, algumas coordenadas para que não a atemos à cama de Procusto, tratando-a com as mesmas regras às quais outras áreas se submetem, sobretudo a história. Segundo os autores, é preciso lembrar que o tempo da memória é indefinido e que o da história é preciso: a memória opera com base em uma cronologia simples, marcada pela relação entre os acontecimentos (antes ou depois da guerra), enquanto a história exige exatidão em relação às datas, períodos, momentos. Da mesma forma, enquanto o espaço é somente um referencial para a história, quando estamos no plano da memória encontramos que o espaço é condição sem a qual não é possível abordá-la: a memória acontece em um espaço emblemático, específico, que marca particularmente a experiência daquele que dele participa. Outro ponto importante é que enquanto a história se articula em torno de uma questão, a memória se articula em torno de um evento axial, ou seja, a memória em sua busca polissêmica propicia o encontro e entrecruzamento de diferentes raízes para um mesmo evento.

Na segunda metade do século XX assistimos a um *boom* da memória (investe-se muito mais em museus e memoriais, pesquisas etc.) que, segundo Andreas Huyssen (2000), é efeito das duas grandes guerras ocorridas no quinquênio anterior: a inflação da memória. Segundo ele, “não há dúvida de que o mundo está sendo musealizado e que todos nós representamos nossos papéis nesse processo. É como se o objetivo fosse

---

<sup>43</sup> A psicanálise devota um especial interesse a esse quinhão impossível de representação, o qual está presente desde os primeiros estudos de Freud sob a figura da experiência traumática e ao qual Lacan trabalhará extensivamente, nomeando-o de Real. Trabalhamos mais adequadamente esse tema a partir do segundo capítulo deste trabalho.

conseguir a recordação total” (p. 15). Os logs<sup>44</sup> da tecnocracia computacional na qual nos inserimos comprovam isto: tudo é gravado na ilusão de que a possibilidade de recordação seja capaz de solucionar qualquer problema, ou melhor, sustenta-se a ilusão de que a restauração do passado inscrito em nossos registros seja capaz de solucionar problemas futuros. Esse excesso de memória que intenciona o tamponamento das perdas próprias do tempo revela, nas palavras de Denise Maurano (2011, s.p.), uma sociedade na qual “não faltam produções de falsas memórias, ou de lembranças encobridoras afeitas a todo tipo de uso político e econômico”. Assim, cabe ressaltar também que, independente de sua divisão conceitual<sup>45</sup>, o tempo da memória e o tempo da história afetam-se e imbricam-se pelo investimento social realizado na memória.

Talvez um dos pontos ressaltados pelos Wehling que mais nos interesse é a consideração de que a memória é repetitiva, enquanto a história é cognitiva. Para nos embrenharmos nos campos da memória, é importante considerarmos que não se trata de uma elaboração cognitiva, feita de uma só vez, pronta, plenamente elaborada, racional. A memória se dá somente com base na repetição, na constante reelaboração, na transmissão de um legado<sup>46</sup>.

A questão do espaço dedicado à memória também é extensivamente abordada no pensamento de Pierre Nora (1993). Para ele, a contraposição entre a vivacidade plástica da memória com a cristalização passada em torno dos acontecimentos históricos revela o embate e as dificuldades das sociedades atuais em lidar com seu passado e seu presente. Para ele há locais de memória (museus, arquivos, monumentos) porque não há meios de memória, ou seja, a presença dos locais de memória aponta justamente a

---

<sup>44</sup> Termo popularmente utilizado para se referir aos registros dos eventos dos softwares. Sua intenção é manter um registro de tudo que fosse relevante executado pelo programa. O tema é abordado novamente no terceiro capítulo desta tese.

<sup>45</sup> Didatismo que ao separar história e memória não condiz com a experiência humana da memória. A este respeito, Walter Benjamin (1940/1986) propôs uma visão enfática e radical: não há diferença entre memória e história.

<sup>46</sup> A repetição é um fator essencial na invenção da memória. Sendo a memória um efeito da repetição há um ponto da teoria psicanalítica que é mais profundamente abordado no terceiro capítulo desta tese, mas que a título de introdução vale seu destaque desde já: todas as vezes que um evento se repete existem duas dimensões que devem ser observadas. A primeira é a repetição do mesmo, ou seja, os elementos presentes em um primeiro evento que ao se repetirem em um segundo evento fazem com que relacionemos um ao outro, conferindo-os um caráter de semelhança intermediada pelo intervalo temporal que os separa. A segunda dimensão é composta pelos elementos que se apresentam diferencialmente entre os dois eventos, ou seja, o que entre os eventos há de novo, o que não se repete na repetição. A essas dimensões o psicanalista francês Jacques Lacan, revisitando Aristóteles, denominou de *Autômaton* e *Tiquê*.

necessidade de se reservar um espaço destinado à recordação de um passado, justamente porque este passado já se distanciou de tal modo de nossa vivência cotidiana que não o reconhecemos mais como nosso tempo.

Ao propor que “é a memória que dita e a história que escreve” (p. 24), Nora aponta que só podemos falar de memória enquanto aquilo que é vivo, cotidiano, aquilo que faz parte de um passado presente, uma tradição vivida, ou seja, a memória é aberta tanto à lembrança quanto ao esquecimento, ao inconsciente, vulnerável a falhas, influenciável, atual, presente, ela é o elo de um grupo social. A história, ao contrário, seria justamente esta demarcação de algo que ficou para trás, algo com o qual já não nos identificamos mais, algo que, por isso, pode ser escrito e fechado linearmente com começos, meios e fins, factual, pontual: a história é uma reconstrução problemática e incompleta daquilo que não existe mais, é uma representação do passado que não tolera falhas, busca a completude de sentido, visa à precisão.

Para Pierre Nora (1993), os lugares de memória são, antes de tudo, restos de um passado de memória espontânea, modificados e apoderados pelos movimentos históricos. Estes restos são reorganizados como reação social frente a um futuro imprevisível e incontrolável da contemporaneidade. São espaços carregados simbolicamente de tradições, lugares de refúgio e de poder, de dominação e de resistência. São funcionalmente simbólicos, como no caso de túmulos, monumentos, festividades, calendários...

Pierre Nora tece um discurso marcado pela perda, ou seja, um discurso que possui uma grande dificuldade em aceitar a positividade do esquecimento, os revezes, as mudanças que o tempo inflige a tudo e a todos – inclusive sociedades – e que nem por isso deixam de fazer parte da memória. Nora (1993) indica os lugares de memória como compensações pretéritas, ressentindo-se, nostalgicamente, da perda da saudosa identidade nacional e refletindo certo esfacelamento do burguês frente à intempestividade e insegurança contemporânea. Talvez seja por isso que, apesar de toda a sua importância e crédito, quando Pierre Nora exprime suas considerações acerca da relação entre memória e escrita, ele ressalta implicitamente que aquilo que foi textualmente escrito de forma linear é material da história, não da verdadeira memória. Da mesma forma, é importante pensar no esquecimento enquanto um movimento

positivo, inovador, *possibilitador*. É preciso enxergar na memória um potencial que se estende além da ideia de restauração; assim, nos é possível vislumbrar que na memória, o movimento constituído por lembrança e esquecimento possui um caráter de invenção.

Vernant (1965/2002) argumenta que a memória não é natural ao homem<sup>47</sup>. Ela foi arduamente conquistada na história da humanidade e marca uma “função muito elaborada que atinge grandes categorias psicológicas como o tempo e o eu” (p. 136). Seguindo essa linha de pensamento – que encara a memória não como uma coisa pronta deixada pelo passado, mas como um constructo nunca findado com o qual a humanidade tem por tarefa continuar a obrar –, a própria memória é construída. Não há o que se recuperar definitivamente, não há o que se resgatar, somente há o que se reconstruir e reinventar.

Outra visão importante acerca da memória social é a do historiador Jacques Le Goff (1988/2003), para quem a memória é um fenômeno individual e psicológico que também se liga à vida social. Este fenômeno é profundamente marcado pelas revoluções tecnológicas, sobretudo o domínio e a manipulação das técnicas de escrita. É através da escrita textual que surge o documento, instrumento histórico de relações de poder.

A memória é um elemento essencial do que se costuma chamar identidade, individual ou coletiva, cuja busca é uma das atividades fundamentais dos indivíduos e das sociedades de hoje, na febre e na angústia. Mas a memória coletiva é não somente uma conquista, é também um instrumento e um objeto de poder. São as sociedades cuja memória social é sobretudo oral ou que estão em vias de constituir uma memória coletiva escrita que melhor permitem compreender esta luta pela dominação da recordação e da tradição, esta manifestação da memória. (LE GOFF, 1988/2003, p. 469-470).

A oralidade da memória social das sociedades que não se utilizam predominantemente da escrita revela melhor essa estrutura de dominação e resistência, essa construção que é conquista e coerção, tradição e revolução, liberdade e cristalização, lembrança e esquecimento. Para Le Goff, a memória social está profundamente ligada à questão da presença/ausência da escrita, ou seja, das técnicas de conservação de traços do passado,

---

<sup>47</sup> Faz-se importante ressaltar que essa afirmação de Vernant aponta para outra questão: o homem não é somente o animal humano, ele é algo que é inventado, criado ao longo dos milênios de sua existência, no qual a invenção da memória é parte *sine qua non* de sua existência enquanto espécie.

ponto basilar para a criação das categorias de documento, monumento, coleção e testemunho, sobretudo da política de dominação que todos os grupos sofrem e exercem uns para com os outros. Uma das grandes preocupações dos grupos dominantes é tornarem-se senhores da memória e do esquecimento, os silêncios, as censuras e alterações da história são reveladores dos mecanismos de manipulação da memória social.

O controle da memória é objeto de desejo dos poderosos. Em sua diversidade qualitativa e imensa distância cronológica, tanto os obeliscos comemorativos da antiguidade quanto a transformação de São Miguel arcanjo na figura do imperador Constantino I, a destruição de obras na Idade Média ou até mesmo o “resumo do seu ano” compilado e publicado pelo Facebook, são testemunhos de como a memória figura lugar de destaque no exercício de poder. O que, para nós, se aproxima das palavras de Orwell, quando este propõe: “Quem controla o passado controla o futuro; quem controla o presente controla o passado” (ORWELL, 1948/1984, p. 36). Não é somente o lembrar que se dá coletivamente, a amnésia também assim se faz. Assim, as novas técnicas de cálculo e de manipulação da informação, como a computação nas nuvens e o uso de máquinas e instrumentos de escrita cada vez mais complexos, como os computadores quânticos, são sintomas preditivos da memória social de nossa cultura<sup>48</sup>.

Le Goff (1988/2003) considera que qualquer memória se dá com base na linguagem, seja ela oral ou escrita. O que torna a escrita especial, neste caso, é que ela surge como uma ampliação e extensão artificial das possibilidades de armazenamento e perda da memória. Segundo o historiador francês, nas sociedades sem escrita geralmente há homens-memória que possuem por função a coesão do grupo, como os aedos e rapsodos, os genealogistas, bardos e sacerdotes. A vitalidade da memória nessas sociedades está condicionada à vontade de manter uma memória muito mais repetitiva que criadora, que possui um grande interesse social através dos mitos de origem, no prestígio dos indivíduos poderosos, através da genealogia, e na valoração do saber técnico, através dos conhecimentos secretos da magia passados de iniciado para iniciado: “Nas diversas épocas e nas diversas culturas, há solidariedade entre as técnicas de rememoração

---

<sup>48</sup> Esse ponto, condizente com a inflação de memória (HUYSSSEN, 2000), é mais bem trabalhado no terceiro capítulo desta tese.

praticadas, a organização interna da função, o seu lugar no sistema do eu e a imagem que os homens fazem da memória” (LE GOFF, 1988/2003, p. 438).

Já as sociedades com escrita possuem um duplo progresso em relação às sociedades orais. O primeiro é o da comemoração, já que a mídia, geralmente de pedra, servia socialmente como suporte para a sobrecarga de memória do grupo, ou como as inscrições nos monumentos das pirâmides que, ostentando publicamente sua durabilidade, celebravam também a durabilidade da marca e do grupo. O segundo progresso se dá a partir do momento em que são preparadas mídias específicas para o fim da escrita, a fim de produzir documentos intencionalmente comunicativos, fazendo com que as histórias que antes eram somente auditivas fossem também visuais.

Há, segundo Le Goff, uma passagem que agrega ou substitui em partes, mas não destrói o estágio anterior: assim como a escrita não destruiu a oralidade, a história não destruiu a memória. Assim, a história da memória coletiva pode ser dividida em cinco etapas: transmissão oral, transmissão escrita com tábuas ou índices, transmissão com base em fichas simples, a mecanográfica e a seriação eletrônica. Indo além das separações que Le Goff constrói mais por didática que por precisão, talvez o ponto mais importante seja a consideração que ele toma de empréstimo de Leroi-Gourhan (1964/1981, p. 24):

A tradição é biologicamente tão indispensável à espécie humana como o condicionamento genético o é às sociedades de insetos: a sobrevivência étnica funda-se na rotina, o diálogo que se estabelece suscita o equilíbrio entre rotina e progresso, simbolizando a rotina o capital necessário à sobrevivência do grupo, o progresso, a intervenção das inovações individuais para uma sobrevivência melhorada.

A partir do mítico homem da sociedade primeva a memória social se inscreveu nas experiências particulares e sociais, adentrando todas as vicissitudes das civilizações humanas e seu constante processo de mudança. A tradição é tão indispensável aos humanos quanto a genética o é às formigas. Ela é objeto de poder e de transformação social, e toda transformação demanda um suporte para que possa efetivamente se inscrever, ou seja, a própria memória social. Enveredemo-nos então na relação que se constrói entre memória e inscrição, atentos aos seus efeitos e a como eles nos afetam enquanto humanos.

## 1.2 Traços, Passos e Vestígios

*Cada paso anterior deja una huella  
que lejos de borrarse se incorpora  
a tu saco tan lleno de recuerdos  
que cuando menos se imagina afloran.  
Porque el tiempo, el implacable, el que pasó, siempre una huella triste nos dejó.*

**Pablo Milanés**

A guerra do Golfo, conflito militar localizado na região do Golfo Pérsico envolvendo os Estados Unidos e o Kuwait em 1990, teve como diferencial o fato de ser a primeira guerra cuja cobertura jornalística pode ser transmitida em tempo real para a televisão. No teatro tático que figurava as noites dos telejornais, um espetáculo belo e mortal advindo do poderio militar estadunidense admirava a todos: luzes cortavam o céu, iluminando-o como se fossem fogos de artifício nas noites de *réveillon*. Dentre a imensa variedade de explosões e cores, uma forma especial chamou a atenção do público belicamente leigo: tiros traçavam o céu, demonstrando exatamente o percurso que o projétil percorria até acertar o alvo. Uma pequena quantidade de fósforo depositada na ponta de cada projétil queimava o ar na escuridão noturna das cidades do Kuwait, revelando o poder da munição traçante. Além de seu óbvio poder destrutivo, a munição traçante possui ainda outra característica: é utilizada como orientação. O atirador escreve no ar, mostrando aos companheiros o trajeto e o alvo que deseja atingir. Com rapidez, o traço é desenhado e se esvai no ar, permanecendo tempo suficiente para que sua mensagem seja transmitida. Se o provérbio latino alertava que o verbo voa enquanto que o escrito permanece (*verba volant scripta manent*), encontramos no voar das munições traçantes uma inversão dos fatores: nelas é a escrita que voa, enquanto sua mensagem destrutiva permanece ao alvejar sua meta<sup>49</sup>.

O traço que possibilita a celebração da vida nas maiores expressões da nossa cultura também é utilizado a serviço de uma das maiores celebrações da destruição, também sustentada pela mesma cultura. O gesto de traçar remete-nos também à forma como nós

---

<sup>49</sup> O psicanalista francês Jacques Lacan, um dos maiores referenciais deste trabalho, valeu-se justamente desta inversão do provérbio *verba volant scripta manent* para formular em seu seminário sobre *A carta roubada* (1955/1998) que no inconsciente são as palavras que ficam e os escritos que voam.

próprios sofremos<sup>50</sup> os efeitos dos traços que nos marcam. Estar vivo implica sofrer os traços do tempo, este que em seu caminhar deixa em nós algumas marcas, seja na matéria ou no espírito, como já ressalta belamente a canção do cubano Pablo Milanés (1993, s.p.): “Cada passo anterior deixa uma pegada que longe de ser apagada, é incorporada em sua mala tão cheia de recordações, que afloram quando menos se imagina<sup>51</sup>”. Este passar marcante se incorpora na vida do vivente num processo que ao mesmo tempo constrói e inventa sua memória, que ao mesmo tempo é transformação e conservação. O animal humano parece ser o único em todo seu bioma que transformou esse passar marcante em um gesto ao qual ele confere grande valor simbólico: o gesto de marcar. Assim como as experiências marcam nosso corpo e espírito, também nós gravamos de forma deliberada as matérias, conferindo a elas um significado ímpar.

Afinal de contas, por que escrevemos, por que marcamos, por que insistimos em produzir marcas que cortejam a posteridade, repetindo com nossas ações o movimento natural que o tempo exerce sobre os corpos? Por que as mais diferentes culturas dos animais humanos persistem nessa estranha mania de recorrer ao gesto de marcar? Que estranha paixão é essa que nos move em direção ao gesto de marcar, de forma que nossa cultura hoje está completamente enredada nas tramas da escrita? E seguindo um pouco mais além, se recorreremos à marca como instrumento subjetivo e cultural, que paixão é essa que leva o animal humano a valer-se da marca, subjetivando-a?

Parece que a marca sempre esteve presente. Assim como qualquer outro animal, o primeiro e mítico *homos* calçou a terra, deixando o vestígio de sua existência aliado impreterivelmente ao seu movimento; a cada novo passo o chão era moldado ao seu pé, criando-se assim uma nova pegada, um vestígio, uma marca não intencional. Também em algum momento igualmente mítico do passado de nossa espécie inventamos um poderoso instrumento para nomear e conferir significância para o mundo que nos circunda: a linguagem. Foi somente através dela que nosso ancestral mamífero-bípede, dotado de polegares opositores, tornou-se um pouco mais próximo daquilo que hoje conhecemos por humano.

---

<sup>50</sup> Ressaltamos aqui a origem grega da palavra sofrimento, *pathos*, que ao mesmo tempo em que significa sofrimento, doença, também nos remete à paixão.

<sup>51</sup> Tradução nossa do trecho: “Cada paso anterior deja una huella que lejos de borrarse se incorpora a tu saco tan lleno de recuerdos que cuando menos se imagina afloran.” (MILANÉS, 1993, s.p.).

A invenção da linguagem possui um caráter inaugural na história da humanidade, Freud (1893/1986, p. 44) já observou isso de uma forma bem humorada ao propor que “o primeiro homem a desfechar contra seu inimigo um insulto, em vez de uma lança, foi o fundador da civilização”. Como já estabelecemos ao longo da introdução desta tese, das múltiplas faces desta invenção, interessa-nos particularmente a apropriação da linguagem pela subjetividade<sup>52</sup>, um divisor de águas a partir do qual não se pode mais recuar, pois nós habitamos, nos comunicamos e criamos em um mundo de linguagem.

O gesto de marcar ao qual o humano recorre é costumeiramente também uma forma particular de valer-se da linguagem, pois é através dela que conferimos significação aos diversos traços e marcas que se produzem ao redor do mundo. Foi ao recorrer ao aparelho de linguagem que o animal humano alterou a forma de lidar com esses vestígios amplamente utilizados no âmbito instintual da reprodução, da caça e da predação no reino animal. Ao aderirmos à linguagem, realizamos esse pequeno gesto de conferir significância a marcas, a vestígios e, através dela, acabamos por estabelecer relações de proximidade, causalidade, exclusão e inclusão entre as diversas imagens, símbolos e letras que hoje compõem os diversos materiais dos quais se vale a nossa linguagem escrita.

Das diversas formas de se marcar, talvez o vestígio seja a forma mais primeva e misteriosa. Chamamos de vestígio aquele tipo de marca que se dá alheia à nossa vontade, como as pegadas que denunciam a presença ou os rastros que permitem identificar o gatuno a partir da cena do crime. O vestígio, que aqui equivalemos ao rastro, é a marca que ocorre num instante e sobre a qual não há controle obliterante: qualquer tentativa de apagar vestígios produz mais vestígios. Talvez o exemplo mais emblemático deste gesto seja o do caminhante que deixa pegadas na areia e, ao tentar apagá-las, produz uma marca ainda mais presente que a primeira. Também podemos considerar o gesto de Hitler quando, próximo à derrota definitiva para os Aliados, ordenou que qualquer documentação ou vestígio dos campos de concentração fossem destruídos. A simples presença de tal gesto desvela, a despeito de qualquer intenção ou sentido original, a

---

<sup>52</sup> Valemo-nos aqui do complexo conceito de subjetividade considerando-o, a partir deste ponto, como o domínio daquilo que se relaciona com a forma do sujeito se colocar no mundo, ou seja, a forma através da qual interpretamos, pensamos, sentimos, simbolizamos e vivemos. Esta dimensão é construída, expressa e transformada socialmente. Por isso, esse conceito se relaciona impreterivelmente com a alteridade, ponto que é mais bem abordado no terceiro capítulo desta tese.

frieza e a crueldade da maquinaria de extermínio nazista. Conforme já ressalta Vladimir Safatle (2011, s.p.), basta lembrar a fala “de alguns sobreviventes dos campos de concentração, frase que não terminava de sair da boca dos carrascos: Ninguém acreditará que fizemos o que estamos fazendo. Não haverá traços nem memória”. O vestígio<sup>53</sup> é o primeiro indício da marca, nele encontramos aquilo que absolutamente não possui qualquer significado anterior à sua presença; frente ao vestígio é necessário criar, quiçá inventar, significâncias. Para Emmanuel Lévinas (1972/2009, p. 63-64),

O vestígio não é um sinal como outro. Mas exerce também o papel de sinal. Pode ser tomado por um sinal. O detetive examina como sinal revelador tudo que fica marcado nos lugares do crime, a obra voluntária ou involuntária do criminoso; o caçador anda atrás do vestígio da caça; o vestígio reflete a atividade e os passos do animal que ele quer abater; o historiador descobre, a partir dos vestígios que sua existência deixou, as civilizações antigas, como horizonte de nosso mundo. Tudo se dispõe em uma ordem, em um mundo, onde cada coisa releva outra ou se releva em função dela. Mas, mesmo tomado como sinal, o vestígio tem ainda isto de excepcional em relação aos outros sinais: ele significa fora de toda intenção de fazer sinal e fora de todo projeto no qual ele será visado. O vestígio autêntico, pelo contrário, decompõe a ordem do mundo, vem como ‘em sobre-impressão’. Sua significância original delinea-se na marca que deixa, por exemplo, aquele que quis apagar seus vestígios, no cuidado de realizar o crime perfeito. Aquele que deixou vestígios pelo fato de querer apagá-los, nada quis dizer, nem fazer, pelos vestígios que deixa. Ele descompôs a ordem de forma irreparável. Pois ele passou absolutamente.

Ao conferir significância a um vestígio, partimos de um tempo anterior à demarcação para um momento já posterior, um tempo no qual o rastro já é presente, ou seja, estabelece-se a disjunção entre a criação de um presente e um passado “que já passou”, irrecuperável. Conforme já ressaltou Emmanuel Lévinas, a significância do vestígio é a significância de um passado absolutamente passado:

Memória alguma poderia seguir este passado ao vestígio. É um passado imemorial e, talvez, seja isto, também, a eternidade cuja significância relança obstinadamente em direção ao passado. A eternidade é a própria irreversibilidade do tempo, fonte e refúgio do passado. (LÉVINAS, 1972/2009, p. 62).

---

<sup>53</sup> Consideramos a proximidade entre traço, rastro e vestígio, tratando-os muitas vezes como homônimos, uma vez que tomamos todos a partir do conceito de *la trace*. Traduzido para o português de formas diversas (traço, rastro e vestígio) o vocábulo francês *la trace* foi utilizado por alguns autores (como Lévinas, Lacan e outros) para fazer referência ao conceito de traço.

Foi ao demarcar e assim criar significância para um vestígio tectônico (um risco no chão, ou a margem oeste do rio) que o mítico homem rousseauiano distanciou-se de sua 'selvageria', ao marcar um terreno e ter a "audácia de dizer isto é meu" (ROUSSEAU, 1755/2011, p. 80). Ao conferir valor de propriedade ao território demarcado, por meio da marca, este primeiro proprietário "foi o verdadeiro fundador da sociedade civil" (p. 80). Porém, isto só foi possível quando esse homem

[...] encontrou gente bastante simples para acreditar nele [...]. Quantos crimes, guerras e assassinatos, quantas misérias e horrores teria poupado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas e cobrindo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: 'Não escutem esse impostor! Estarão perdidos se esquecerem que os frutos são de todos e a terra é de ninguém'. Mas é muito provável que as coisas já houvessem chegado então ao ponto de não poderem mais durar como eram. (ROUSSEAU, 1755/2011, p. 80).

Se essa primeira e hipotética revolução comunitária obtivesse sucesso, não sabemos quantas outras ainda haveriam de se manter até a primeira vitória proprietária. Assim, Rousseau ressalta que a propriedade privada surgiu como imperativo social para a civilização. A despeito da exatidão dessa formulação quando confrontada com outras formas de organização social, é importante ressaltar que a invenção da propriedade privada é um ponto essencial e culminante no modo de vida ocidental, que possui frutos tóxicos e também salutares. Também não sabemos se, em caso de triunfo, nossa situação social estaria melhor ou pior; a questão que aqui se ressalta é o caráter social que se faz necessário frente à marca, ou seja, somente a partir do reconhecimento social da autoridade exercida na demarcação do terreno é que foi possível a declaração de posse deste primeiro proprietário rousseauiano. A despeito do caráter não intencional do vestígio (LÉVINAS, 1972/2009), a marca não se basta por si, ela se direciona a um Outro<sup>54</sup>; é necessário que exista uma alteridade capaz de lhe conferir significância.

---

<sup>54</sup> O psicanalista Jacques Lacan vale-se em seu ensino da diferenciação entre outro e Outro. Grafado com a inicial minúscula, o outro é utilizado para referir-se ao semelhante, ao próximo. Grafado em maiúscula, o Outro se refere a uma instância que atua simbolicamente no inconsciente como índice de uma alteridade radical, última. Este ponto é mais bem trabalhado ao longo dos próximos capítulos desta tese.

Assim como o hieróglifo<sup>55</sup>, sua apresentação já demanda de uma alteridade o seu reconhecimento.

A marca que, em Rousseau (1755/2011), já denota a sua estreita relação com a invenção da propriedade em um tempo mítico, é a mesma que também encontra na mitologia uma intensa relação com a apropriação, sobretudo quando esta é tomada subjetivamente. O gesto de marcar e a marca que dele é fruto detêm em si uma dimensão de posse, um quê de autoridade e propriedade. Ao conferir significância para uma marca, também estabelecemos uma relação estreita entre ela e sua causa, entre a marca e sua autoria. Como já comenta Tito Cunha (1980, p. 21), “a escrita ensinou aos homens que era possível, por intermédio de signos, não só significar o mundo exterior, mas também apreendê-lo e dele se apossar”. Esse gesto de escrita, de marcação, possui um movimento levemente diferente daquele primeiro realizado no vestígio, a intencionalidade<sup>56</sup>. A este respeito, a mitologia grega nos apresenta uma interessante figura, que nela aparece como um dos primeiros escritores: Sísifo.

O escritor Higinio (I a.C./2010) conta em suas fábulas um intrigante episódio: Sísifo era vizinho de Autólico, o qual era filho do deus Hermes e havia sido agraciado por ele com o dom de metamorfosear animais, tornando-se, assim, um bem sucedido ladrão de gado. Sísifo começou a desconfiar, pois a cada dia seu rebanho diminuía enquanto o de Autólico aumentava. Astutamente, Sísifo arquitetou um plano: “[...] colocou uma marca no casco de seu gado<sup>57</sup>” (s.p.), que se evidenciava quando os animais roubados calcavam o chão em direção à casa do vizinho. Sísifo reuniu outros vizinhos que também haviam sido roubados e juntos eles foram à casa de Autólico, onde o gado foi reconhecido através da marca de Sísifo. Nasce assim outra base mitológica para a declaração de propriedade através da marca que até hoje perdura em nossos costumes. Não é estranho reconhecermos a autoria e o direito à posse a alguém somente porque essa pessoa

---

<sup>55</sup> E aqui ressaltamos que não somente o hieróglifo possui essa característica, mas os mais diversos tipos de marcas da qual a cultura se vale. A relação entre o hieróglifo, a memória e o inconsciente será mais bem abordada no segundo capítulo desta tese.

<sup>56</sup> Quando mencionamos o termo intencionalidade não o confundimos com a consciência do gesto, uma vez que o inconsciente freudiano põe por terra ilusão de total controle do homem em relação aos seus atos, gestos e comportamentos – “o eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 1923/1986, p. 42). A intencionalidade e a não intencionalidade, porém, não desimplicam o homem da responsabilidade subjetiva que se apresenta em seus atos, gestos e comportamentos.

<sup>57</sup> Tradução nossa do trecho: “[...] he put a mark on the hooves of his cattle” (HIGINIO, I a.C./2010, s.p.).

marcou a matéria com seu sinal, seja ele inscrito na pele de uma rês, a assinatura em uma obra de arte, um endereço registrado em cartório ou um certificado digital instalado no computador? Por que um signo qualquer confere autenticidade, de tal forma que, em muitos casos, ele opera no próprio lugar da coisa representada? Não causa admiração que o uso cotidiano do dinheiro, por exemplo, através do qual um pedaço de papel, devidamente marcado e autorizado por uma instituição poderosa, não somente represente, mas também aja no lugar da própria riqueza?

A mitologia egípcia apresenta um interessante mito a este respeito, ao qual Platão (370 a.C./2007) recorre para construir sua crítica à escrita. Diz o mito que um dia o deus Thamuz (maior deus do panteão egípcio) recebeu a visita do deus Thoth (o deus inventor) para que o primeiro conhecesse e criticasse as invenções do segundo. Quando chegaram diante da mais nova invenção de Thoth, a escrita, este disse: é uma arte que “tornará os egípcios mais sábios e lhes fortalecerá a memória, portanto com a escrita inventei um grande auxiliar para a memória e a sabedoria” (p. 119). Thamuz não se agradou da invenção, uma vez que ela agiria também em sentido contrário ao da cura para a memória – através dela os homens se tornariam esquecidos e manipulariam as palavras em lugar dos próprios objetos, fazendo com que os egípcios tomassem os sinais, representações, por objetos.

Ao valer-se do mito egípcio em seu diálogo *Fedro*, Platão (370 a.C./2007) faz uma crítica que está muito além da aparente primazia ou superioridade do ensino oral sobre o escrito: ela possui como ponto central o contraponto entre o interno (espontâneo, verdadeiro) e o externo (forçado, artificial). Esse contraponto entre a espontaneidade da linguagem oral e a rigidez da escrita é colocado negativamente por Platão, pois, para ele, o conhecimento e o saber são fenômenos diretamente relacionados com a natureza da alma, sendo que a escrita somente proporciona uma aparência falsa de que o “saber possa ser conservado e transmitido como um objeto qualquer inerte, por meio do recipiente do suporte escrito” (TRABATTONI, 2003, p. 142). A inocente adesão à crítica do deus Thamuz, ou seja, acreditar que a escrita foi a única responsável por promover o distanciamento da matéria e a conseqüente fixação subjetiva às representações, tem suas limitações por não considerar que a própria estrutura da linguagem já é responsável por efetuar esta operação. Todavia, não nos parece exagerada a compreensão de que o gesto de escrever,

de demarcar, acentuou na cultura um progressivo distanciamento próprio da manipulação da linguagem, entre as coisas e suas representações, ou seja, entre matéria e espírito.

Acerca da interpretação do mito exposto por Platão, o filósofo francês Jacques Derrida (1972/2005) teceu um interessante comentário. Segundo ele, a própria figura do deus Thoth no panteão egípcio demonstra essa característica da escrita como uma fala de outra ordem, ou seja, a escrita aponta um uso diferenciado da linguagem, suplementar à fala. Assim, segundo Derrida, Thot ocupa um lugar que evidencia a distância entre o pensamento e a mensagem, evidenciando também a distância entre o escrito e o oral.

[...] Thot é o executante, pela língua, do projeto criador de Horus. Ele carrega os signos do grande deus-sol. Ele o interpreta como seu portavoz. E do mesmo modo que seu homólogo grego Hermes, [...] ele detém o papel do deus mensageiro, do intermediário astuto, engenhoso e sutil que furta e se furta sempre. O deus (do) significante. [...] A língua à qual o fazem depositário e secretário apenas representa, para transmitir sua mensagem, um pensamento divino já formado, um desígnio decretado. A mensagem não é, representa apenas o momento absolutamente criador. E uma fala segunda e secundária. E quando Thot enreda-se com a língua falada mais do que com a escritura, o que é sobretudo raro, ele não é o autor ou o iniciador absoluto da linguagem. Ao contrário, ele introduz a diferença na língua, sendo a ele que se atribui a origem da pluralidade das línguas. [...] Deus da linguagem segunda e da diferença lingüística, Thot só pode se tornar o deus da fala criadora pela substituição metonímica, por deslocamento histórico e, por vezes, por subversão violenta. Assim, a substituição coloca Thot no lugar de Rá como a lua no lugar do sol. O deus da escritura torna-se, dessa forma, o suplente de Ra, reunindo-se a ele e substituindo-o em sua ausência e em sua essencial desaparecimento. Tal é a origem da lua como suplemento do sol, da luz noturna como suplemento da luz diurna. A escritura como suplemento da fala. (DERRIDA, 1972/2005, p. 34).

A aparente dicotomia<sup>58</sup> estabelecida entre a verdade das coisas e a falsidade das representações escritas, que já aparece em Platão, é retomada também em outro campo: o da religião<sup>59</sup>. Podemos encontrar a questão da marca muito presente nos livros sagrados do judaísmo: no terceiro capítulo *Gênesis* encontramos que, frente ao seu crime,

---

<sup>58</sup> A dicotomia deste tipo de pensamento, que opõe as coisas de um lado e suas representações de outro, esconde em si a ideia de que as coisas são o que são, ou seja, de que a realidade é puramente objetiva e se apresenta sempre a mesma para todos, não considerando-a como algo subjetivo e socialmente construído.

<sup>59</sup> A marca figura um papel de destaque nas mais diversas religiões. Embora saibamos da riqueza e complexidade da marca no campo religioso, privilegiamos neste texto principalmente a tradição religiosa judaica e cristã.

Caim<sup>60</sup> recebe uma marca de D'us<sup>61</sup>, a qual o identifica e o distingue (BÍBLIA, 2002). A marca de Caim é, ao mesmo tempo, um sinal de condenação e de segurança. Quem quer que o encontre em sua marcha errante saberá de seu crime e, ao mesmo tempo, será tomado pelo medo da vingança divina o que também impedirá o ataque ao fraticida – processo muito parecido com algumas tatuagens que hoje são realizadas no mundo do crime, que tanto denunciam a periculosidade do tatuado quanto o protegem devido ao medo e/ou companheirismo de seus pares.

Em vários outros momentos também encontramos a marca como um indicativo de propriedade na tradição judaico-cristã: no livro de *Isaiás* e no livro dos *Salmos* (BÍBLIA, 2002), D'us revela que cada habitante do povo escolhido está escrito, gravado na palma de suas mãos, ou seja, o povo é escolhido porque é distinto dos outros e isto se dá e se comprova através de uma marca<sup>62</sup>.

No cristianismo, a marca encontra outro destino, ainda que exerça a mesma função de distinção, sobretudo no livro de *Apocalipse* (BÍBLIA, 2002), no qual a profecia de João diz que nos últimos dias a besta imporia aos condenados uma marca na mão direita e na frente, sem a qual não seria possível participar das relações caras à civilização (comprar e vender). Neste caso, a marca também aparece como o índice da distinção e eleição de um povo e vai além; não altera somente a sua valoração salvífica, mas a sua ausência também impede as relações básicas de uma sociedade mercantil.

Há também outro elemento do âmbito da marca que é ressaltado nas escrituras da tradição judaico-cristã: a letra<sup>63</sup>. Na tradição cristã, a letra é uma figura teológica que

---

<sup>60</sup> Segundo a tradição judaico-cristã, Caim comete o primeiro dos crimes de assassinato contra seu irmão, Abel. Por causa disso D'us condena Caim a andar errante e perdido no mundo, sem receber os frutos do cultivo. Porém, Ele também marca Caim com um sinal para que este não fosse morto por quem o encontrasse e declara que, se alguém o matasse, Caim seria vingado sete vezes.

<sup>61</sup> Optamos por grafar como D'us a figura do deus judaico, onipotente e único, cujo verdadeiro nome é proibido e impronunciável para aqueles que comungam daquela fé. As referências que aqui fazemos ao D'us judaico são retiradas, sobretudo, dos livros que compõem o compêndio que a cristandade tradicionalmente nomeou de Antigo Testamento, que corresponde em partes ao *Tanakh* ("תנ"ך), o conjunto de livros sagrados do judaísmo.

<sup>62</sup> De certa forma, esta forma teológica se mantém viva até hoje, através do livro de fiéis que algumas igrejas cristãs possuem. Nele ficam gravados os nomes de cada participante batizado da comunidade, e quando este deixa de participar da mesma, por motivo de desistência ou expulsão, seu nome é apagado do livro.

<sup>63</sup> A letra aqui é tomada dentro de seu contexto expresso nas epístolas paulíneas, ou seja, a letra é a dimensão da tradição presente na comunidade judaica expressa através das escrituras por eles

parece ter sido herdada da crítica de Platão à escrita. Grande platônico que era, o apóstolo Paulo coloca a letra como um elemento fundamental na metáfora da dualidade entre a rigidez e falsidade da palavra escrita e a leveza e verdade da palavra oral. Essa dualidade acaba por também expor em Paulo um questionamento acerca da questão da inscrição e da vida frente à morte. Afinal de contas, escrever é enganar a morte por um momento, já que a marca se inscreve escapando da brevidade e da degeneração da vida. Ao mesmo tempo, por meio da escrita, a morte é colocada em cena através da inerte cristalização, o inflexível sempre mesmo, promovido na inscrição de letras, linhas e períodos, seguindo a linha do provérbio que diz: o verbo voa, o escrito permanece.

A própria mitologia grega talvez também corrobore essa face da letra, uma vez que o próprio Sísifo<sup>64</sup>, citado anteriormente, é a figura conhecida principalmente por enganar a morte duas vezes. A relação entre escrita e morte é retomada em outro contexto pelo apóstolo cristão Paulo, quando escreve aos habitantes de Corinto que a letra mata, mas o espírito vivifica. Para Paulo, a letra representa não somente a doutrina prescrita na *Tanakh* judaica, mas indica também aquilo que é externo: as leis da tradição judaica às quais o cristianismo primitivo já intencionava estabelecer uma distância necessária para se afirmar enquanto movimento autônomo. A letra tem sua relação com o excesso, que na crítica paulínea se faz presente no transbordamento de regras, costumes e leis que são seguidos somente por uma questão de repetição ritualística, sem que haja necessariamente uma implicação afetiva<sup>65</sup>.

---

consideradas sagradas. Desta forma, a letra aparece tanto como o próprio texto religioso quanto em uma postura de vida na qual este texto é encarnado em ações.

<sup>64</sup> Ésquilo (IV a.C./2012) conta que Sísifo enganou a morte por duas vezes. Zeus queria se vingar de Sísifo porque este havia delatado para Asopo o envolvimento do primeiro com o rapto da filha do último. Desta forma, Zeus enviou Hades para buscar o delator, mas Sísifo utilizou-se de um ardiloso estratagem e aprisionou a morte com um par de algemas, e durante alguns dias ninguém morria, nem mesmo os decapitados. Ares terminou por libertar Hades e este último levou Sísifo para o mundo dos mortos, porém, Sísifo já havia traçado um plano ainda mais elaborado: pediu secretamente à sua esposa não o enterrasse. No mundo dos mortos, Sísifo pediu à Perséfone que o permitisse voltar à terra para se vingar da esposa que havia o deixado insepulto. Frente à permissão de Perséfone, Sísifo juntou-se à mulher e fugiu pela segunda vez da morte.

<sup>65</sup> A este respeito, a questão da letra e sua relação com a psicanálise é abordada nos próximos capítulos desta tese. A letra é um constructo ao qual Lacan dedicou uma parte importante de seu ensino, de forma que aprofunda a discussão de Paulo quando propõe: “é fato que a letra mata [...] enquanto que o espírito vivifica [...] mas também indagamos como, sem a letra, o espírito viveria” (LACAN, 1960/1998, p. 512-513).

No entanto, este posicionamento paulíneo de inspiração platônica<sup>66</sup> não leva em consideração uma importante dimensão da letra judaica: é também nas escrituras que se encontra a verdade e a interioridade do povo judeu. Desde o decálogo, que segundo os judeus foi literalmente escrito pelo dedo de D'us nas tábuas do Sinai, até as leis da tradição profética que permeiam e se inscrevem em sua cultura, as escrituras se encontram para além dos papéis no judaísmo. O apelo às escrituras não acontece somente como uma referência externa do que é moralmente correto, mas faz parte do que está inscrito no interior de cada judeu, segundo o rabino Jonathan Sacks (1993, s.p.):

Os judeus eram [...] não voltados para a tradição, mas indivíduos voltados para seu interior. Os 'faças' e 'não faças' da Torá não eram um código externo, mas uma disciplina interiorizada, parte da identidade em si. Foi assim que os judeus puderam transmitir seu estilo de vida aos seus filhos.

Essa transmissão social da cultura se dava, sobretudo, a partir do caráter memorial conferido nas experiências das escrituras na vida dos judeus. Segundo Botterweck e Ringgren (1975), a raiz etimológica semita *zkr*, constituinte das palavras *zākhar* (lembrar), *zēkher* (memória), *zikkaōn* (memorial) e *azkārāh* (relembrar), se refere a uma memória ativa, criadora, socialmente ritualizada. O verbo *zākhar* não é uma atitude passiva, ele implica uma ação que é feita não somente com a racionalidade, o que é lembrado é feito tomando todo o ser do judeu. O que melhor expressa esse caráter particular que a memória adquire no judaísmo é o ritual memorial da *Pessach* (páscoa judaica), também importado posteriormente pela páscoa cristã: a celebração da páscoa não é somente uma lembrança da história de provação e libertação do povo judeu através do deserto; a celebração implica a atualização da história de um povo e faz com que o mesmo acontecimento, a mesma salvação e as mesmas provações estejam presentes em cada momento da *Pessach*, tendo ela sido celebrada hoje ou há 3500 anos. O *zākhar* é a memória do sempre presente.

Assim, encontramos também na tradição judaica uma íntima relação entre memória e escrita. A memória do *zākhar* é ao mesmo tempo uma memória rigidamente inscrita e

---

<sup>66</sup> Ao comparar a escrita à exterioridade e, por conseguinte, àquilo que é falso, Paulo reafirma a mesma crítica de Platão à escrita, reduzindo a dimensão desta a um aspecto diminuto e restrito, não considerando a dimensão íntima, ou melhor, êxtima, da escrita, a qual é abordada nos próximos capítulos desta tese.

fluidamente celebrativa, íntima e social, que revela a insuficiência de alguns posicionamentos que historicamente têm relacionado memória e escrita à dimensão estritamente individual e/ou artificial. O *zākhar* revela algumas características da memória que são interessantíssimas para a relação entre a memória social e a escrita. Se o observamos à luz da psicanálise, podemos encontrar uma fecunda relação entre a escrita e esse caráter particular da memória.

Outro pensador que abordou a questão da relação entre a memória e a marca foi Nietzsche (1887/2009) em seu livro *Genealogia da moral*. Nela, o filósofo alemão também propõe que a memória não é um atributo natural ao animal humano, ela é uma conquista civilizatória que se impôs tendo como base violência e dor, não sendo, portanto, um processo estático e particular, mas uma questão social e política complexa. Sendo o homem

[...] precisamente este animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolve em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos – nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-*querer*-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira *memória da vontade*: de modo que entre o primitivo ‘quero’, ‘farei’, e a verdadeira descarga da vontade, seu *ato*, todo um mundo de novas e estranhas coisas [...]. (NIETZSCHE, 1887/2007, p. 43-44; grifos do autor).

Nietzsche aborda a invenção da memória de uma forma muito particular: segundo ele, a memória é construída a partir das relações de poder entre os homens, mais especificamente, ela é fruto do exercício da violência do mais forte sobre o mais fraco, que faz com que este segundo crie não somente a habilidade de lembrar-se, mas de se apegar à lembrança. Assim, a memória aparece como uma consequência social que é massivamente investida subjetivamente, posto que da lembrança depende a sobrevivência do sujeito (uma vez que ela reduz a periculosidade do mundo desconhecido) ao mesmo tempo em que do esquecimento surge a possibilidade de transvaloração da moral vigente (a possibilidade de libertação das amarras da lembrança). A memória é inventada, marcada no corpo através da incidência do traço dolorido, do hematoma e da cicatriz.

Assim, ressaltamos a extensa relação da memória com a escrita e partimos desta para aprofundar nosso caminho de pesquisa. Parece que deixar rastros é parte da forma com a qual nossa espécie habita o mundo. Seja através da figura do texto, do vestígio ou do traço, há uma dimensão que os aproxima através da marca. Abordaremos nesta tese principalmente a questão do traço, aproximando-o daquilo que é resultado de uma operação de inscrição, seja ela intencional ou não. Acreditamos que há algo no traço que demonstra nossa insistência em marcar o mundo, um apelo ao que há de irrepresentável na memória. Por meio do traço podemos resistir à eterna inconsistência das coisas; um traço é uma cristalização de um corte. Assim como uma cicatriz, a presença do traço é uma resistência à morte. Através dele é possível que habitemos um mundo que – devido à linguagem – nunca é pleno de sentido. Através do traço podemos participar da presentificação simultânea da introjeção do passado e da possibilidade da criação do futuro.

### **1.3 Inconsciente, Memória e Escrita**

*Fluctuat nec megitur*<sup>67</sup>

A historiadora Beatriz Kushnir (2004) prestou um grande serviço ao país quando publicou – por ocasião de quarenta anos do golpe que instaurou a ditadura militar no Brasil – uma densa e extensa pesquisa na qual revela, entre outras coisas, a farsa da suposta resistência de alguns grandes veículos de comunicação frente à censura imposta. É noticiado que algumas edições do Jornal da Tarde foram publicadas com receitas de bolo nos espaços destinados a textos censurados pelo aparelho do governo militar, o que aparentemente correspondia a uma forma de resistência, alarmando o povo que aquele jornal – assim como tantos outros – encontrava-se sob os desmandos dos censores. A revisão de Kushnir mostra que, na verdade “houve um grande colaboracionismo” (GOMBATA, 2014, s.p.) e que se “[...] houve resistência, esta está nos veículos

---

<sup>67</sup> Inscrição do brasão da cidade de Paris que pode ser traduzida como: “As ondas o abalam, mas não o afundam”. No brasão está representado um navio em meio às ondas circundado pela frase latina. Freud utilizou a expressão duas vezes em sua correspondência com Fliess (cartas 119 e 143) para referir-se a seu próprio estado de espírito.

alternativos e não na grande imprensa” (s.p.), desvelando o posicionamento e a manipulação que alguns dos grandes veículos de mídia brasileira realizaram nas últimas décadas.

As receitas de bolo ou os poemas de Camões publicados em lugar de matérias censuradas chegam a ser pontos anedóticos da memória social brasileira, contados às crianças como provas da resistência infiltrada nas redações tomadas pelos censores militares. Porém, ao desvelar os verdadeiros motivos que haviam por trás das publicações inusitadas, Beatriz Kushnir (2014, s.p.) também mostra a natureza politicamente dinâmica e manipulável da memória:

O jornalista Oliveiros Ferreira, que por décadas trabalhou no *Estadão*, narrou as ligações recebidas pela redação indagando que a receita de bolo na primeira página do *Jornal da Tarde* estava errada. O bolo solava. Ou, como definiu Coriolano de Loyola Cabral Fagundes, censor desde 1961 e que atuou no *Estadão*, os poemas de Camões foram ali uma concessão. Certamente a censura federal apostava que o leitor não entenderia o seu porquê, ou se tranquilizaria na (efêmera) ilusão que mesmo no arbítrio lhe eram permitidos lampejos de resistência, os quais, efetivamente nada alteravam. Algo semelhante, contudo, não foi autorizado à (antiga) *Veja*, que, durante a ‘distensão’ do governo Geisel, substitui as matérias censuradas por imagens de diabinhos, já que não se podiam publicar espaços em branco. Advertida, teve que parar, pois certamente o leitor de *Veja* à época entenderia o recado. Certamente como compreendeu a mensagem da revista quando da morte de Vlado, numa nota pequena de desculpas por não poder nada mais expressar.

Ocorreu na Rússia do século XIX uma política de censura que se assemelha em alguns pontos com o caso brasileiro. A diferença é que a censura que imperava no país não impedia a publicação total do texto jornalístico. Porém, as palavras ou trechos censurados deveriam ser substituídos por um espaço em branco, tornando, muitas vezes, o texto incompreensível ao leitor. Acerca disto, Freud comenta com seu amigo Fliess em uma carta de dezembro de 1897: “Você viu alguma vez um jornal estrangeiro que tenha passado pela censura russa na fronteira? Palavras, orações e frases inteiras são obliteradas, de modo que o que resta se torna ininteligível.” (FREUD, 1897/1986, p. 369).

A analogia da censura com memória é extremamente frutífera sobretudo para a psicanálise, que a sustenta desde seus primórdios. O trecho acima citado é de uma carta que data de um momento em que o próprio Freud (1914/1986a) considerou

pertencente aos estudos anteriores à fundação da psicanálise. Porém, já nesta carta, Freud faz uma relação entre o funcionamento psíquico que por vezes produz conteúdos “aparentemente sem sentido” (1897/1986, p. 369) devido ao mecanismo de censura imposto pelo próprio psiquismo<sup>68</sup>. Em seu texto mais célebre, *A interpretação dos Sonhos* (1900/1986), Freud aborda novamente a analogia entre a política de censura utilizada pelos russos e o mecanismo de censura que opera no aparelho psíquico. Segundo ele:

Os delírios são obra de uma censura que já não se dá ao trabalho de ocultar seu funcionamento; em vez de colaborar para produzir uma nova versão que seja inobjetável, ela suprime brutalmente tudo aquilo a que desaprova, de maneira que o que resta se torna muito desconexo. Essa censura age exatamente como a censura dos jornais na fronteira russa, que só permite que os periódicos estrangeiros caiam nas mãos dos leitores por quem tem o dever de zelar depois de colocar uma tarja negra sobre diversos trechos. (FREUD, 1900/1986, p. 485).

A questão da memória está presente desde o princípio do pensamento freudiano. De suas primeiras elaborações no final do século XIX até seus últimos textos; em todos os modelos de aparelho psíquico que Freud formulou, a memória ocupa um caráter essencial, sobretudo a partir da relação que a mesma estabelece com a escrita. Da mesma forma, a questão da memória em Freud não se restringe ao processo psíquico que costumeiramente é chamado de individual. Como demonstraremos a seguir, ele parte de uma dimensão que contempla o lugar na memória na estrutura psíquica para, também a partir dela, pensar a memória em seu âmbito social, suas dinâmicas e implicações para a cultura. Conforme já apontou Jô Gondar (2008, s.p.), “teríamos em Freud um dos melhores exemplos de um modo de pensamento no qual a distinção entre memória individual e memória social não se aplica”. Concordamos com este posicionamento e seguiremos nesta senda ao longo de toda esta tese, ressaltando principalmente que a psicanálise nos vale como um meio frutífero justamente por extrapolar, através do pensamento de Freud e do ensino de Lacan, as pretensas barreiras entre o individual e o social.

A intensa proximidade entre escrita e memória nos textos freudianos faz-nos sustentar a tese de que a escrita não é somente uma metáfora para a questão da memória que é

---

<sup>68</sup> Nesse primeiro momento da teoria psicanalítica, Freud estabelece uma relação especificamente entre a censura e as psicoses, e essa teoria será revista ao longo de sua obra. Freud termina por considerar a censura como um mecanismo basilar da neurose que fundamenta toda sua metapsicologia.

metapsicologicamente basilar na estruturação do aparelho psíquico. A escrita é, além de metáfora fecunda, o próprio modelo através do qual é possível a Freud a construção de suas teorias. Não se trata somente da escrita como gesto – a escrita de cartas, textos e contos – mas também a própria existência do aparelho psíquico é possibilitada através das inscrições pulsionais dos restos de nossas experiências cotidianas. Porém, para introduzir este tema, faz-se necessário primeiro perpassar rapidamente alguns pontos iniciais dos textos de Freud. Antes, podemos dizer que a memória freudiana é múltipla, dinâmica, inscrita e inconsciente; como ele mesmo escreveu a Fliess:

Como você sabe, estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um *rearranjo* segundo novas circunstâncias – a uma *retranscrição*. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações. (FREUD, 1896b/1986, p. 324).

Já em seus primeiros estudos no final do século XIX Freud deixa claro que os histéricos sofrem de reminiscências, sendo que estas são essencialmente constituídas de traços de memória inscritos no aparelho psíquico. *A Interpretação dos Sonhos* (1900/ 1986) é um texto recheado de termos que remetem à associação entre inconsciente, escrita e memória, como por exemplo, traço, inscrição, cifra, textura, rastro, rébus, dentre outros. Assim, a escrita segue nas tramas freudianas como um recurso-chave utilizado para tratar da capacidade de apreensão, resistência, censura, trauma e outros temas que colocam em pauta a relação entre memória e inconsciente.

Sendo a escrita a base do aparelho psíquico, Freud o concebe como um sistema de memória e linguagem, não existindo um sem a presença do outro. Como ressalta Garcia-Roza (2004, p. 45), não é o “aparato psíquico que é pré-condição para a memória, mas ao contrário, esta é que é a pré-condição para que se forme o aparelho psíquico. Para Freud, não há psíquico sem memória”.

A memória para Freud é ativa, criadora, encarnada e sempre presente. Ela não é somente um conjunto de lembranças, mas um conjunto de traços que constituem o inconsciente, nos quais o esquecimento possui um caráter fundamental e criativo. Já em

1899, em *Lembranças encobridoras*, Freud comenta sobre traços inerradicáveis das experiências dos primeiros anos de infância, presentes nas “profundezas” da mente. As lembranças encobridoras, aparentemente insignificantes, permanecem na memória com uma nitidez incrível. Sua clareza é devida a uma estrutura de compromisso semelhante à do sintoma. Atuando como índice do recalado, os traços constituem restos arqueológicos da história do sujeito. Isso faz com que Freud chegue a fazer a hipótese se teríamos verdadeiramente alguma lembrança infantil ou se todas seriam resultado de construções posteriores, pois a memória remete não a uma recordação, mas à incessante permanência dos restos deixados pelas experiências. O par constituído por lembrança e esquecimento, funções essenciais da memória, fazem um movimento uníssono em Freud. Conforme comenta Luiz Alfredo Garcia-Roza (2004, p. 50): “Freud faz da memória, o ponto e um termo em torno do qual gravitam suas primeiras considerações teóricas e clínicas”.

Em um de seus primeiros textos, ainda em 1893, Freud já constrói uma afirmação que posteriormente, além de se tornar célebre, condensa boa parte da direção e do desenvolvimento de seu pensamento acerca da teoria e da técnica da psicanálise: “Os histéricos sofrem de reminiscências” (FREUD, 1893/1986, p. 45). As reminiscências<sup>69</sup> são a causa do fenômeno da histeria que intrigava tanto a Freud como grande parte da comunidade médica no final do século XIX. O sofrimento do histérico possui uma dupla face em relação às reminiscências: se por um lado se sofre por algo que permanece e é parcialmente presente, por outro, também se sofre porque essa operação de lembrança não é completamente bem sucedida e, dessa forma, o histérico não sabe por que sofre. O que posteriormente Freud desenvolverá em sua teoria é que estas reminiscências não são a base somente das conversões histéricas, mas sim, de todo o sistema psíquico, no qual o inconsciente possui um lugar de destaque.

Já em 1895, durante uma viagem de trem após um encontro com seu amigo Fliess, Freud escreveu um esboço que nunca publicou em vida. Este texto, o *Projeto para uma psicologia científica*, foi publicado pela primeira vez em 1950, e merece destaque na história da psicanálise por revelar o desenvolvimento da primeira teoria freudiana

---

<sup>69</sup> Estas devem ser compreendidas aqui como aquilo que, através das experiências, permanece, teima em não desaparecer.

acerca do aparelho psíquico, que seria mais bem apresentada por Freud anos após em sua obra mais famosa – *A interpretação dos sonhos* (1900/1986).

O *Projeto* ainda possui uma linguagem muito próxima da neurologia, mas há alguns pontos interessantíssimos. Dentre eles, o que mais merece nosso destaque é o papel que a memória ocupa no aparelho psíquico. Ao abordar a questão da memória, Freud comenta que:

Não resta dúvida, porém, de que o processo de pensamento deixa efetivamente atrás de si traços duradouros, uma vez que um segundo pensamento, um re-pensar, exige tão menor dispêndio [de energia] que o primeiro. Portanto, a fim de que a realidade não seja falseada, faz-se necessária a existência de traços especiais, signos dos processos de pensamento, que constituam uma memória — [de] — pensamento, que ainda não é possível delinear. (FREUD, 1950[1895]/1986, p. 452).

O trecho acima ressalta bem dois pontos fundamentais do pensamento freudiano: o primeiro é o caráter basilar que a memória possui; o segundo é a sua íntima relação com a linguagem. Conforme comenta Luiz Alfredo Garcia-Roza (2004), podemos nos enganar ao considerar que para Freud o psíquico seja precondição para a memória. Especificamente neste trecho do *Projeto*, Freud apela ao traço como matéria privilegiada da memória, ressaltando ainda sua ligação com a linguagem através de alguns “traços especiais”, ou seja, “signos dos processos de pensamento”. Conforme comenta Érico Campos (2004, s.p.),

O problema teórico que Freud terá de resolver é saber como o pensamento pode deixar traços que facilitem sua repetição, sem que se alterem os caminhos de eliminação. A resposta é dada em parte pela capacidade de ligação dos investimentos [...] [neurônais], mas só pode ser garantida pelos traços mnêmicos do pensar: os signos lingüísticos, que Freud chama de ‘traços especiais’.

Assim, podemos considerar que a memória é a base do sistema psíquico exposto no *Projeto*, uma vez que o conceito de inconsciente<sup>70</sup> ali expresso pode ser considerado como sendo constituído a partir dos “traços deixados pelas experiências vividas que produzem satisfação e por aquelas que provocam desprazer” (VIEIRA, 2005, p. 39).

---

<sup>70</sup> Entendido aqui como instância constituída pelos afetos e estados de desejo, segundo o que é desenvolvido no texto *Projeto para uma psicologia científica* (FREUD, 1950[1895]/1986).

Esses traços, essas marcas, constituem o inconsciente, que em Freud deve ser concebido como um texto que possui uma lógica própria.

Excertos dessa presença conceitual se fazem ao longo de todo o pensamento freudiano. Na famosa *Carta 52*, encontramos um trecho da correspondência entre Freud e Fliess, no qual o primeiro traça algumas considerações primevas acerca do aparelho psíquico que estava a conceber:

Estou trabalhando com a hipótese de que nosso mecanismo psíquico tenha-se formado por um processo de estratificação: o material presente em forma de traços da memória estaria sujeito, de tempos em tempos, a um rearranjo segundo novas circunstâncias — a uma retranscrição. Assim, o que há de essencialmente novo a respeito de minha teoria é a tese de que a memória não se faz presente de uma só vez, mas se desdobra em vários tempos; que ela é registrada em diferentes espécies de indicações. (FREUD, 1896/1986, p. 334).

Neste momento primeiro da sua teoria do aparelho psíquico, Freud já expõe claramente que o aparelho é, em si, um aparelho de memória, ou melhor, a memória é o ponto-chave que coloca em questão o aparelho psíquico: como é possível que haja o inconsciente sem os restos da experiência?

A primeira resposta de Freud a essa questão será exatamente apostar que os restos da experiência são condições *sine qua non* para a existência do inconsciente e para todas as outras instâncias psíquicas. Divide-os inicialmente em cinco estágios (Perceptual, Indicativo da percepção, Inconsciência, Pré-Consciência e Consciência), através dos quais as experiências cotidianas seguem um caminho, um trilho, que passa da percepção até a consciência<sup>71</sup>.

Já ao delinear a primeira instância de seu esquema, a perceptual, Freud (1896/1986, p. 325) aponta que “os neurônios em que se originam as percepções, às quais a consciência se liga, mas que, nelas mesmas, não conservam nenhum traço do que aconteceu. Pois a consciência e a memória são mutuamente exclusivas”. A memória aqui pode ser entendida mais uma vez em sua dupla função de lembrança e esquecimento, uma vez

---

<sup>71</sup> Esse fluxo será revisto por Freud (1900/1986) no texto *A interpretação dos Sonhos*, e nele o autor considera um novo caminho. A experiência passa do nível perceptual para à consciência e somente em um momento posterior, devido ao recalque, passa da consciência para o inconsciente.

que, segundo Freud, a instância perceptual não é capaz de reter nenhum traço, ou seja, por causa disso também não seria capaz de acessar qualquer conteúdo ou também de apagá-lo, uma vez que é formada por neurônios<sup>72</sup> que são “destituídos de memória” (p. 326). Já na instância responsável pela indicação da percepção há “o primeiro registro” (p. 325), ou seja, é nela que há a primeira possibilidade de memória; na terceira instância do esquema, o inconsciente, há devidamente a inscrição de traços. Para Freud, “os traços *U<sub>b</sub>* [do inconsciente] talvez correspondam a lembranças conceituais” (p. 325).

Garcia-Roza faz um interessante comentário<sup>73</sup> acerca da relação entre a memória e a escrita no pensamento freudiano. Segundo ele:

O que Freud tenta elaborar, a partir daí [...] é uma topografia dos traços. Esse projeto de uma topografia ou de uma topologia, sofre uma significativa transformação a partir da Carta 52. Nela, “o traço começa a tornar-se escritura”. Derrida vê essa mudança como uma passagem do neurológico para o psíquico. Isto porque, segundo ele, no centro dessa carta, as palavras signo (Zeichen), inscrição (Niederschrift) e transcrição (Umschrift) conteriam uma evidente indicação de que estamos tratando de algo que é da natureza da escrita (Schrift). (GARCIA-ROZA, 2004, p. 62).

Três anos após escrever a famosa carta a seu amigo Fliess, Freud estende a sua teoria e propõe a existência de duas forças envolvidas no processo de memória: uma que tem como objetivo lembrar e outra que tem por objetivo resistir. Assim, a consequência do “paralelogramo de forças” (FREUD, 1899/1986, p. 274) resultante desta interação é o deslocamento de uma primeira representação para uma segunda de menor importância traumática, que a “encobre”. Ambas, porém, comungam de um traço, como que um ponto

---

<sup>72</sup> Faz-se mister ressaltar que este modelo presente na *Carta 52* foi elaborado por Freud em caráter especulativo, divulgado somente a partir do momento em que se tomou conhecimento de suas correspondências. Os modelos posteriores, expressos em sua obra *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1986) e revistos posteriormente em vários outros textos, adquirem uma perspectiva menos neurológica e mais metapsicanalítica, como veremos a seguir. Este primeiro modelo da *Carta 52* tem sua importância histórica ressaltada sobretudo pela presença, desde este primeiro momento, da teoria dos traços, da memória e da escrita como modelo basal do aparelho psíquico freudiano.

<sup>73</sup> O trabalho que Garcia-Roza faz em sua obra *Introdução à Metapsicologia Freudiana* é profundamente amplo em relação aos termos utilizados por Freud em seus textos, distinguindo-os a partir da aplicação e de sua incidência na língua germânica. Este caminho, admirável e fecundo, não é aquele que seguimos neste trabalho; em parte por causa da inabilidade do pesquisador em manejar adequadamente os textos de Freud em seu idioma original, em parte por uma escolha metodológica. Nosso interesse é seguir no rumo do traço, tomando-o como um elemento basilar da memória; para isto, consideramos importante levar em conta o pensamento de Freud, mas não nos prenderemos somente a ele. Interessamo-nos muito mais em expandir a questão do traço a partir da psicanálise que nos focarmos no estatuto que o traço adquire estritamente em alguns dos textos de Freud ou Lacan.

gravitacional em torno do qual giram as duas representações, a traumática e a de menor importância. Essa relação nada tem de aleatória, segundo ele:

Há fundamentos gerais que têm influência na promoção do deslizamento dos pensamentos e desejos recalçados [...] Toda fantasia suprimida desta espécie tende a deslizar para uma cena infantil. Mas suponha agora que isso não possa ocorrer a menos que haja um traço mnêmico cujo conteúdo ofereça à fantasia um ponto de contato – como se andasse meio caminho até ela. (FREUD, 1899/1986, p. 282-283).

As lembranças encobridoras, aparentemente insignificantes, permanecem na memória com uma nitidez incrível. Sua clareza é devida a uma estrutura de compromisso semelhante à do sintoma. Atuando como índice do recalçado, os traços constituem restos arqueológicos da história do sujeito. A metáfora utilizada por Freud (1899/1986, p. 274) – “há entre nós um dito corrente sobre as falsificações, no sentido de que, em si mesmas, elas não são de ouro, mas estiveram perto de algo realmente feito de ouro” – ressalta que a natureza aparentemente banal das lembranças encobridoras carrega muito mais do inconsciente do que aquilo que se mostra à primeira vista. Isso faz com que Freud chegue a fazer a hipótese se teríamos verdadeiramente alguma lembrança infantil ou se todas seriam resultados de construções posteriores, pois, como já comentamos anteriormente, a memória remete não a uma recordação, mas à incessante permanência dos restos deixados pelas experiências. O par constituído por lembrança e esquecimento, funções essenciais da memória, fazem um movimento uníssono em Freud. A memória se dá por entre lacunas e desconhecimentos, ela acontece na invenção frente ao vazio e não no catalogar do repositório de um longo arquivo. Várias de nossas lembranças são literalmente construídas para substituírem momentos que possuem uma carga traumática grande o suficiente para se tornar irrepresentável em nosso aparelho psíquico.

Assim, continuando a questão da presença e importância da memória no pensamento freudiano, sobretudo relacionada à questão do traço, podemos retomar mais uma vez sua obra magna, *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1986). Além da alusão à censura russa, comentada no princípio deste tópico, Freud retoma o esquema do aparelho psíquico que havia apresentado rapidamente em sua *Carta à Fliess* (1896/1986), aperfeiçoando-o e sinalizando que este aparelho é, antes de tudo, um aparelho de memória. Tomando de vez o modelo de lentes óticas presente em aparelhos como os telescópios e as câmeras fotográficas, Freud propõe:

Retratemos o aparelho psíquico como um instrumento composto a cujos componentes daremos o nome de 'instâncias', ou (em prol de uma clareza maior) 'sistemas'. Pode-se prever, em seguida, que esses sistemas talvez mantenham entre si uma relação espacial constante, do mesmo modo que os vários sistemas de lentes de um telescópio se dispõem uns atrás dos outros. (FREUD, 1900/1986, p. 492).

Neste modelo de aparelho psíquico inspirado na ótica, Freud propõe o caminho perpassado pelas experiências psíquicas desde a sua primeira incidência, através da percepção, até seu registro em sua instância mais complexa: o inconsciente. Segundo ele, os processos psíquicos geralmente transcorrem de uma extremidade a outra do sistema, ou seja, da extremidade perceptual até a extremidade motora. Porém, caso nos atentemos mais proximamente, perceberemos que no

aparelho psíquico, permanece um traço das percepções que incidem sobre ele. A este podemos descrever como 'traços mnêmicos', e à função que com ele se relaciona damos o nome de 'memória'. Se levamos a sério nosso projeto de ligar os processos psíquicos a sistemas, os traços mnêmicos só podem consistir em modificações permanentes dos elementos dos sistemas. [...]Suporemos que um sistema logo na parte frontal do aparelho recebe os estímulos perceptivos, mas não preserva nenhum traço deles, e portanto, não tem memória, enquanto, por trás dele, há um segundo sistema que transforma as excitações momentâneas do primeiro em traços permanentes (FREUD, 1900/1986, p. 493).

Assim, Freud pensa em um esquema no qual a memória atua em outro nível que não seja o das percepções, bem como também não se encontra propriamente no nível motor. Esse intermédio de memória, entre o perceptual e o motor, é o que em sua totalidade pode ser compreendido como o próprio sistema psíquico freudiano. Nele, "retemos permanentemente algo mais do que o simples conteúdo das percepções que incidem sobre o sistema [perceptual] [...]. Nossas percepções acham-se mutuamente ligadas em nossa memória." (FREUD, 1900/1986, p. 493). Assim, esse sistema interstício entre o perceptual e o motor pode ser dividido ainda em outros subsistemas, cada um segundo sua finalidade, e a esses sistemas Freud denominou de Consciente, Pré-consciente e Inconsciente. A memória é constituída pelo conjunto dos traços, ou seja, aquilo que resta sulcado através da sua passagem, mas, sobretudo, também é composta das relações que esses traços estabelecem uns com os outros.

É interessante notar que *A Interpretação dos Sonhos* é considerada como o marco-zero da psicanálise; mesmo havendo vários textos anteriores, é nela que Freud faz um efetivo deslocamento para a fundação de seu pensamento mais propriamente psicanalítico. Neste esquema de aparelho apresentado na *Interpretação* há um ponto que nos é de particular interesse. Nele, Freud propõe que:

o sistema [...] [perceptual é] desprovido da capacidade de reter modificações, e, portanto, sem memória, que supre nossa consciência de toda a multiplicidade das qualidades sensoriais. Por outro lado, nossas lembranças - sem excetuar as que estão mais profundamente gravadas em nossa psique - são inconscientes em si mesmas. Podem tornar-se conscientes, mas não há dúvida de que produzem todos os seus efeitos quando em estado inconsciente. O que descrevemos como nosso 'caráter' baseia-se nos traços mnêmicos de nossas impressões; e além disso, as impressões que maior efeito causaram em nós - as de nossa primeira infância - são precisamente as que quase nunca se tornam conscientes. (FREUD, 1900/1986, p. 494).

Através do mecanismo de censura, o aparelho psíquico impede que vários conteúdos permaneçam acessíveis à consciência. Essa operação é um mecanismo de defesa conhecido na psicanálise como recalque. Através dele é possível que um conteúdo que esteja investido de forma exacerbada, como no trauma, continue exercendo sua influência, porém desta vez no inconsciente. O que sobra dessa operação são traços, restos mnêmicos, migalhas de pão deixadas pelo caminho, através do qual podemos - de forma claudicante - chegar à casa da bruxa.

Os traços mnêmicos são a base de toda a atividade psíquica, sobretudo inconsciente. Essa leitura, se baseada somente nos primeiros textos freudianos, pode causar-nos a equivocada ideia de que a memória é um assunto puramente individual em Freud. Essa ideia cai por terra a partir do momento que encontramos, por exemplo, no texto *Além do princípio do prazer*, um comentário de Freud explicitando que a "consciência surge em vez de um traço de memória" (1920/1986, p. 41), o que nos faz pensar na analogia exposta em *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1986) - quando Freud diz que o processo de censura do "aparelho psíquico" se assemelha com a censura russa - e também no texto *Lembranças encobridoras* (1899/1986): são os pedaços que faltam que constroem o texto censurado, e a consciência surge em suplência daquilo que é falta e esquecimento.

Supomos que todos os processos excitatórios que ocorrem nos outros sistemas, deixam atrás de si traços permanentes, os quais formam os fundamentos da memória. Tais traços de memória, então, nada têm a ver com o fato de se tornarem conscientes, na verdade com freqüência são mais poderosas e permanentes quando o processo que os deixou atrás de si foi um processo que nunca penetrou na consciência... Achamos difícil acreditar, contudo, que traços permanentes de excitação como esses, sejam deixados no sistema Pcpt-Csc... Se permanecessem constantemente conscientes, muito cedo estabeleceriam limites à aptidão do sistema para recebimento de novas excitações. (FREUD, 1920/1986, p. 40).

Em um texto posterior, Freud (1925/1986) retoma o modelo da escrita para sintetizar e explicitar melhor a relação entre escrita e memória. Ele inicia seu texto dizendo: “a folha de papel é como se fosse uma parte materializada de meu aparelho mnêmico que, sob outros aspectos, levo invisível dentro de mim” (p. 285). Freud a concebe como trazendo em sua materialidade a capacidade de abrigar o traço, porém, este é semipermanente: uma vez que a folha possui limites em sua capacidade de armazenamento, deve-se apagar ou jogar fora os traços anteriores para que novos traços possam se inscrever. Diante disso, Freud opera então uma torção em sua primeira metáfora e considera que a folha de papel não representa uma boa analogia com o aparelho mnêmico. Se o inconsciente funcionasse como uma folha de papel, sua capacidade de inscrição seria limitada, chegando a dois caminhos possíveis: ou o inconsciente não reteria mais nenhuma marca a partir de certa idade, ou o inconsciente apagaria, descartaria traços mais antigos, em virtude de disponibilizar espaço para os novos traços.

Ocorreu que, contemporaneamente a Freud, foi inventado o Bloco Mágico, brinquedo que ele utilizou como uma analogia mais adequada ao aparelho de memória do inconsciente. O Bloco Mágico, também conhecido no Brasil como lousa mágica, é um objeto no qual podemos escrever sob uma de suas faces, sendo a outra composta por uma resina, e ao movimentar uma pequena haste, a imagem é, a princípio, apagada. Apesar das inscrições terem sido aparentemente apagadas, a tábua de resina conserva suas várias marcas, os traços do processo de inscrição. Ao se levantar a película que cobre o bloco mágico, a face resinada mostra todo um emaranhado de traços resultantes dos inumeráveis processos de inscrição aos quais o brinquedo foi exposto.

Freud (1925/1986) vê nesse brinquedo uma semelhança incrível com o modo como o inconsciente trabalha com os traços mnêmicos. Utilizando essa metáfora, podemos dizer

que, através da fala em análise, a película da consciência é rasgada momentaneamente, permitindo acesso a indícios e resquícios dos traços que marcaram e constituíram o sujeito, ou seja, o que foi recalçado. Não é necessária a utilização de tinta, grafite ou similares para efetuar a inscrição no bloco mágico, basta somente que um material a pressione, efetuando sulcos, trilhamentos, em sua face resinada. Um processo que se assemelha com a história da escrita e que “constitui um retorno ao antigo método de escrever sobre pranchas de gesso ou cera: um estilete pontiagudo calca a superfície, cujas depressões nela feitas constituem a escrita” (p. 287). Essa inscrição feita com base na incisão, no corte, e o trauma resultante de sua operação, expressam e sintetizam a natureza e as vicissitudes do aparelho psíquico freudiano com uma clareza impressionante. Freud encerra propondo que talvez o bloco mágico representasse uma analogia melhor se utilizássemos uma mão para escrever e outra para mover a haste que aparentemente apaga a lousa, enfatizando que no inconsciente a memória não funciona de forma linear, mas em um processo amalgamático através do qual o sujeito se constitui e se coloca no mundo.

Esta pequena retomada de alguns pontos essenciais dos textos freudianos acerca da memória e do traço serve-nos de base para apontar a especificidade da psicanálise no campo da memória social. Talvez seja redundante dizer que Sigmund Freud é um pensador da memória social, porém, esta afirmação se faz um pleonasma necessário a partir do momento em que vários autores consagrados no campo da memória fazem referência a Freud, justamente para contrapô-lo a partir de uma argumentação que o coloca como um dos pensadores da chamada memória individual. Maurice Halbwachs (1950/1990), Jean-Pierre Vernant (1965/2002) e Jacques Le Goff (1988/2003), cada um da sua forma, são exemplos de autores que, em seus estudos de memória social, abordam o pensamento freudiano para situá-lo na esfera da memória individual. É fato que, como expusemos anteriormente, a memória é o centro do aparelho psíquico freudiano, porém, a própria psicanálise, por abordar de forma especialmente moebiana<sup>74</sup> o espaço litorâneo entre o particular e o social, também nos aparelha a pensar a memória em suas implicações sociais.

---

<sup>74</sup> Referente à fita de Möbius, espaço topológico especial no qual a diferenciação interno-externo não pode ser tratada como nas demais estruturas. Esta figura será mais abordada no próximo capítulo desta tese.

Adentrando propriamente o campo da memória social que interessa a esta tese, encontramos em Halbwachs (1950/1990) um apontamento que poderia passar despercebido, mas que acreditamos ser de grande importância para situar a relação entre o traço, a memória e a psicanálise. Segundo ele:

Desiré de Roustan escreveu: ‘Se vocês se limitam a dizer: quando acreditamos evocar o passado há 99 por cento de reconstrução e um por cento de evocação verdadeira, esse resíduo de um por cento que resistiria a sua explicação, bastaria para voltar a questionar todo o problema da conservação da lembrança. Seria possível evitar esse resíduo?’ (p. 43).

A questão de Halbwachs suscita-nos um ponto fundamental à nossa investigação: Se a memória em Freud é uma memória baseada na constante reconstrução – sendo também baseada nas lembranças encobridoras – então, como podemos pensar na memória em uma maior complexidade que abarca uma dinâmica política-estética de lembrança e esquecimento a partir da lógica do inconsciente revelada pela psicanálise? Em outras palavras, além de nos inspirar a questão da disparidade entre registro e reconstrução, a pergunta de Halbwachs também nos impele na investigação acerca da polaridade dos âmbitos individual e social. Podemos dizer de pronto que essa separação – como água e óleo – entre o social e o individual não se aplica a partir de uma leitura psicanalítica, pois há um conceito basal que sustenta uma torção entre esses dois polos, o qual será abordado nos próximos capítulos: o *traço*.



## CAPÍTULO 2

# Os traços do inconsciente



Neste capítulo abordamos a relação entre escrita e memória focando principalmente na torção da dicotomia interno-externo, sobretudo a partir da psicanálise. Para alcançar este objetivo trabalhamos três pontos fundamentais: o mito individual do neurótico, a relação com o Outro e a escrita pulsional, base de todo o inconsciente.

### 2.1 Mito, Linguagem e Resto

*A vida de todo ser humano é um caminho em direção a si mesmo, a tentativa de um caminho, o seguir de um simples rastro. Homem algum chegou a ser completamente ele mesmo; mas todos aspiram a sê-lo, obscuramente alguns, outros mais claramente, cada qual como pode. Todos levam consigo, até o fim, viscosidades e cascas de ovo de um mundo primitivo.*

*Há os que jamais chegam a ser homens e continuam sendo rãs, esquilos e formigas. Outros são homens da cintura para baixo. Mas cada um deles é um impulso em direção ao ser. Todos temos origens comuns: as mães; todos proviemos do mesmo abismo, mas cada um – resultado de um tentativa ou impulso inicial – tende a seu próprio fim. Assim é que podemos entender-nos uns aos outros, mas somente a si mesmo pode cada um interpretar-se.*

**Hermann Hesse**

A tradição das múltiplas culturas da Índia<sup>75</sup> possui uma interessante forma de abordar miticamente a escrita. Conta o mito que o deus Ganesha, filho primogênito do deus Shiva,

---

<sup>75</sup> Tomamos aqui a licença de seguirmos uma das interpretações possíveis das muitas tradições culturais dos povos que habitam a região da Índia. Não havendo magistério canônico ou culto único, tomamos de empréstimo os mitos de forma generalizada, sabendo, porém, de sua multiplicidade de fontes e versões.

nasceu a partir do líquido seminal jorrado por seu pai durante a prática do coito interrompido. Sendo Shiva a sabedoria inacessível, Ganesha surge como um pequeno fragmento, o sêmen de Shiva, e mesmo assim figura como a mais alta forma de sabedoria possível à humanidade – ou seja, a mais pura e elevada sabedoria humana é apenas um restolho de Shiva. A representação de Ganesha geralmente é dotada de vários símbolos interessantíssimos, como por exemplo, sua cabeça de elefante na qual se encontra somente uma presa, enquanto sua mão direita segura a outra presa que lhe foi arrancada. A presa quebrada simboliza principalmente a habilidade de Ganesha em quebrar as ilusões de dualidade, superando-as. Há várias versões míticas de como Ganesha quebrou suas presas, porém há uma presente no poema épico *Mahabharata* (GANGULI, 1896/2014) que merece nossa especial atenção.

Conta-se que o sábio Vyasa, autor mítico do *Mahabharata* e divisor dos vedas, pediu a Ganesha que transcrevesse os Vedas enquanto ele, Vyasa, os ditava. Certa hora, a caneta de Ganesha se partiu, e não havendo com o que escrever, ele cortou sua própria presa e com ela terminou de escrever os Vedas. Analisando esse mito de uma forma um pouco mais aprofundada, podemos pensar que sendo Ganesha a representação de toda a sabedoria acessível aos homens, ao tentar transmiti-la através do escrito, dos Vedas, o deus não possuiu outra opção além de utilizar de seu próprio corpo para atingir tal fim. É através de seu corpo, quebrando-o para utilizá-lo como instrumento, que Ganesha pôde entregar os escritos sábios ao mundo. Provavelmente não haveria caneta capaz de transcrever tanta sabedoria, mas ao quebrar seu corpo ele é capaz de ultrapassar a dualidade.

No mito de Ganesha, a escrita não é tida como uma produção falsificadora do verdadeiro – esteja ele presente no mundo das ideias platônico ou na alma paulínea. Talvez isso se dê pelo motivo de a tradição hindu julgar que toda a realidade experiencial é em si mesma composta por uma ilusão, o véu de Maya. Ao contrário da lógica ocidental, essa ilusão não deve ser negada para uma melhor compreensão da realidade: a chave para seu entendimento está justamente em aceitar Maya sem negá-la. Nesse âmbito, Ganesha, o escrivão de uma só presa, é mestre e seu próprio corpo é testemunha. Nele a escrita não é exterior a si porque ela é feita com seu próprio corpo, lembrando de longe um

impulso presente também em vários outros autores que, frente à impossibilidade ferramental, valeram-se de seu próprio sangue para dar vazão à escrita<sup>76</sup>.

Assim, a dicotomia entre o interno-verdadeiro e o externo-falsificador, tão cara ao pensamento de Paulo e Platão, encontra-se atravessada por um posicionamento outro de uma cultura tão estranha ao pensamento ocidental. O diálogo entre ambas as posições é difícil e cheio de percalços, demasiadamente extenso para ser abordado aqui. Isso, porém, não impede que ele nos inspire em nosso caminho. A via escolhida por Ganesha, o destruidor das dualidades, é complexa, sobretudo para nossas mentes ocidentais. Há nela, porém, uma proximidade íntima com a proposta de dois autores muito conhecidos nas Américas e Europa: Slavoj Žižek e Jacques Lacan.

Em seu vídeo *Guia perverso do cinema*, Žižek (2006) faz uma interessante colocação acerca dos pressupostos filosóficos inseridos na trama do filme *Matrix* (WACHOWSKI, A.; WACHOWSKI, L., 1999). A certa altura da película, o personagem Morpheus oferece ao protagonista, Neo, a possibilidade de permanecer na Matrix – espaço simulacro da realidade no qual os seres humanos habitam mentalmente e creem firmemente ser a própria realidade – ou então libertar-se dela, encontrando a verdadeira realidade – na qual os seres humanos vivem sob o domínio das máquinas, sendo explorados por elas. A oferta de Morpheus e a escolha do protagonista é simbolizada através de pílulas: caso ele escolha a pílula azul, continuará na Matrix, caso escolha a vermelha, será liberto e encontrará a realidade que se desvela por trás da realidade. Frente a essa cena, Žižek (2006, s.p.) tece o seguinte comentário:

Mas a escolha entre a pílula azul e a vermelha não é de fato uma escolha entre ilusão e realidade. É claro, a Matrix é uma máquina para ficções, mas estas são ficções as quais já estruturam nossa realidade. Se você tirar de nossa realidade as ficções simbólicas que a regulam, perde-se a própria realidade. Eu quero uma terceira pílula. Mas o que é a terceira pílula? Definitivamente não é um tipo de pílula transcendental que permite uma falsa experiência religiosa tipo fast-food, mas uma pílula que vai me permitir perceber não a realidade por trás da ilusão mas a realidade em seu próprio caráter de ilusão.

---

<sup>76</sup> Lembramos aqui da história do Marquês de Sade que, enquanto estava preso em Charenton, sendo impedido de ter acesso a penas, tintas e papéis, utilizou-se de materiais como seu próprio sangue e fezes para escrever nas paredes de sua cela. Tal evento é belamente retratado no filme *Quills*, de Philip Kaufman (2001).

Žižek toca em uma questão fundamental: há uma alternativa entre a posição positivista, que credita a realidade tal como esta se apresenta aos sentidos e a posição platônica do mundo como ilusão, ou como representação imperfeita, da realidade última presente no mundo das ideias. Essa alternativa é a terceira pílula desejada por Žižek – inexistente no enredo do filme – e trata-se de um posicionamento ético-estético-ontológico. Essa via é a senda escolhida por Lacan para inscrever seu pensamento na história da psicanálise. A superação entre a dicotomia presente no âmbito interno-externo é trabalhada ao longo deste segundo capítulo através de três pontos fundamentais no pensamento lacaniano: a estruturação mítica do sujeito, a presença do Outro e a escrita pulsional.

Conforme já comentamos anteriormente, para a psicanálise, a questão entre a memória dita verdadeira e a ilusória é colocada por terra, uma vez que o traço implica não haver uma delimitação concreta entre aquilo que é ilusão e o que é factual: as lembranças são encobridoras; a memória é inconsciente, mítica e paradoxal. O próprio lembrar é um processo de constante reconstrução, o esquecer é um processo imperativo e não voluntário: assim, a distância entre aquilo que poderíamos chamar de realidade e aquilo que poderíamos chamar de ilusório é tão bem definida quanto se pode medir milimetricamente em uma orla até onde se estende a faixa de areia e a partir de onde começa o mar. A psicanálise atesta que somos feitos de memória, o que significa que somos feitos desse terreno misto de verdade e ilusão que habita um tempo outro, onde a realidade que temos acesso é a realidade psíquica (FREUD, 1915/1986).

Ainda longe do ultrapassamento da dualidade representado por Ganesha, começaremos por um ponto particularmente frutífero devido à sua proximidade com a escrita e outros conceitos caros à psicanálise: a própria estrutura do mito, bem como sua participação direta na constituição da estrutura subjetiva, ou seja, o mito individual do neurótico<sup>77</sup>.

O mito individual é um termo criado por Lévi-Strauss no final da década de 1940, a partir de uma interessantíssima leitura e apropriação que o mesmo faz da relação entre o mito e a psicanálise. O mito individual faz referência a uma estrutura mitológica que se encontra desenvolvida não somente em meio a grupos, mas também em cada indivíduo de forma particular. Em seu texto *A Eficácia Simbólica* (1949/2008), especialmente

---

<sup>77</sup> Este conceito foi introduzido por Lacan sobretudo em seu texto *O mito individual do Neurótico* (1953/1980), que será trabalhado a seguir.

dedicado a Ferdinand de Saussure, Lévi-Strauss traça uma abordagem estruturalista do mito, aproximando o ritual xamânico do tratamento psicanalítico. Guardadas as devidas proporções, o antropólogo mostra como o ofício do xamã e do psicanalista se aproximam, analisando, sobretudo, o ritual empregado no processo de parto dos Cuna, povo ameríndio que habita a região do Panamá e alguns vilarejos da Colômbia. Ao encontrar problemas no processo de parto, a paciente Cuna recorre ao xamã, que através de uma série de mecanismos simbólicos é capaz de tratar a enfermidade que tomou muito mais que o espírito da parturiente, pois, sobretudo, por meio dele também afetou profundamente seu corpo. Essa comparação entre os procedimentos xamânicos e psicanalíticos é frutífera em Lévi-Strauss. Segundo ele:

Em ambos os casos, propõe-se trazer à consciência conflitos e resistências que até então haviam permanecido inconscientes, seja por terem sido recalçados por outras forças psicológicas, seja – é o caso do parto – em razão de sua própria natureza, que não é psíquica e sim orgânica, ou até simplesmente mecânica. (LÉVI-STRAUSS, 1949/2008, p. 213).

A semelhança da posição do xamã com o psicanalista não está, obviamente, nos métodos utilizados; ela encontra-se na experiência da operação simbólica presente em ambas as situações, e é esta operação que assegura a ambos o efeito curador de sua prática.

A paciente, tendo compreendido, faz mais do que resignar-se, ela fica curada. Nada de comparável ocorre com nossos doentes quando se lhes explica a causa de seus problemas invocando secreções, micróbios e vírus. Talvez sejamos acusados de paradoxo se respondermos que é assim porque os micróbios existem, e os monstros não existem. Contudo, a relação entre micróbio e doença é externa ao espírito do paciente, é uma relação de causa e efeito, ao passo que a relação entre monstro e doença é interna a esse mesmo espírito, consciente ou inconsciente, é uma relação entre símbolo e coisa simbolizada, ou, como dizem os lingüistas, entre significante e significado. O xamã fornece à sua paciente uma linguagem na qual podem ser imediatamente expressos estados não-formulados, e de outro modo informuláveis. E é a passagem para essa expressão verbal (que ao mesmo tempo permite viver de forma ordenada e inteligível uma experiência atual, mas que sem isso seria anárquica e indizível) que provoca o desbloqueio do processo fisiológico, isto é, a reorganização, num sentido favorável, da seqüência de cujo desenrolar a paciente é vítima. Nesse sentido, a cura xamânica se situa a meio caminho entre nossa medicina orgânica e as terapêuticas psicológicas como a psicanálise. (LÉVI-STRAUSS, 1949/2008, p. 213).

A leitura de Lévi-Strauss, tanto do mito e do ritual Cuna, quanto da obra de Sigmund Freud, propõe ainda em 1949 uma posição ética que é sempre atual e necessária para a psicanálise: o tratamento não se dá através do conhecimento, do convencimento consciente, mas sim através da possibilidade de o sujeito experienciar seus conflitos simbólicos em um plano diferenciado. Segundo Lévi-Strauss:

Em ambos os casos, os conflitos e resistências se dissolvem, não porque a paciente deles vá tomando progressivamente conhecimento, real ou suposto, mas porque esse conhecimento torna possível uma experiência específica, na qual os conflitos se realizam numa ordem e num plano que permitem seu livre desenrolar e conduzem ao seu desenlace. (p. 213).

A partir dessa aproximação, Lévi-Strauss apresenta pela primeira vez o conceito que nos interessa mais especificamente, o do mito individual. Ele equipara essa possibilidade de experiência dos conflitos simbólicos em outro plano, ao conceito freudiano conhecido como ab-reação<sup>78</sup>. Na ab-reação há, por obra da transferência, uma descarga emocional do paciente, possibilitando um novo posicionamento do sujeito frente ao seu sintoma. Ainda que breve, essa descarga produz certo alívio e aponta a possibilidade de um novo arranjo na vida psíquica do sujeito. Assim, Lévi-Strauss aponta também para a intensa relação que o mito individual estabelece com a memória social de acordo com a ótica freudiana. A memória social pode adquirir um efeito ab-reativo, ou seja, operar um deslocamento da posição do sujeito através da linguagem. Dessa forma, Lévi-Strauss aproxima mais uma vez o papel do xamã no mito Cuna e do psicanalista em seu ofício:

Nesse sentido, ele se encarna, como o psicanalista objeto da transferência, para tornar-se, graças às representações induzidas no espírito do paciente, o protagonista real do conflito que este experimenta a meio caminho entre o mundo orgânico e o mundo psíquico. O paciente vítima de uma neurose líquida **um mito individual** opondo-se a um psicanalista real. A parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira identificando-se a um xamã miticamente transposto. (LÉVI-STRAUSS, 1949/2008, p. 214-215; grifo nosso).

---

<sup>78</sup> Segundo Roudinesco e Plon (1998), o termo ab-reação foi utilizado por Freud sobretudo no princípio de sua obra, tendo-o posteriormente abandonado. Refere-se principalmente a um neologismo cunhado por Freud e Breuer para abordar as reações emocionais envolvidas no tratamento, sobretudo no que toca a substituição do ato pela linguagem; a ab-reação expressa a “descarga emocional que, liberando um afeto ligado à lembrança de um trauma, anula seus efeitos patogênicos” (ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 4). Uma vez que “os histéricos sofrem principalmente de reminiscências” (FREUD, 1893/1986, p. 45), o lembrar e o repetir neles envolvidos exigem grande carga emocional.

O conceito de mito individual abordado de soslaio nesta passagem retorna um pouco mais à frente, desta vez de uma forma mais explícita. Aproximando mais uma vez o ritual xamânico dos Cuna e o tratamento psicanalítico, Lévi-Strauss comenta que:

Ambas buscam provocar uma experiência, e ambas conseguem fazê-lo reconstituindo um mito que o paciente deve viver, ou reviver. Mas, num caso, é um **mito individual** que o paciente constrói com elementos tirados de seu passado e, no outro, é um mito social que o paciente recebe do exterior. (LÉVI-STRAUSS, 1949/2008, p. 215; grifo nosso).

Conforme podemos notar, o antropólogo defende a ideia de um mito individual que se coloca em uma posição diferenciada do mito social. Enquanto no mito social parte-se de uma estrutura experienciada e compartilhada socialmente, no mito individual essa estrutura simbólica é internalizada, experienciada e deslocada pelo indivíduo, cabendo somente a ele a tarefa de rearranjo simbólico responsável por seu trabalho de análise. Assim, tanto a cura através da psicanálise quanto a cura através do ritual xamânico referem-se a um processo que busca

induzir uma transformação orgânica, que consiste essencialmente numa reorganização estrutural, levando o paciente a viver intensamente um mito, ora recebido, ora produzido, cuja estrutura seria, no nível do psiquismo inconsciente, análoga àquela cuja formação se quer determinar no nível do corpo. [...] A metáfora poética fornece um exemplo familiar desse procedimento indutor [...] Constata-se assim o valor da intuição de Rimbaud, quando dizia que ela pode também servir para mudar o mundo (LÉVI-STRAUSS, 1949/2008, p. 217-218).

Mesmo frente a tantas semelhanças, a diferença apontada por Lévi-Strauss ainda parece-nos mais reveladora do papel do mito individual na formação da estrutura psíquica<sup>79</sup>. Remetendo-se ao adágio freudiano que indica a possibilidade de extinção da psicanálise caso algum dia venha-se a conhecer às motivações bioquímicas da neurose<sup>80</sup>, o antropólogo comenta que: “a única diferença entre os dois métodos que sobreviveria à descoberta de um substrato fisiológico das neuroses diz respeito à origem do mito, num caso reencontrado, como um **tesouro individual**, e, no outro, recebido da tradição coletiva” (p. 218; grifo nosso). É em relação íntima com este tesouro individual que se

---

<sup>79</sup> Referimo-nos aqui especialmente ao caso das neuroses.

<sup>80</sup> "Todas as nossas ideias provisórias em psicologia presumivelmente algum dia se basearão numa estrutura orgânica." (FREUD, 1914/1986a, p. 95).

encontra o mito individual, ou seja, a estrutura simbólica responsável por estruturar e organizar o sistema psíquico em seu nível mais basal, o tesouro intimamente particular em torno do qual se constrói a vida subjetiva do indivíduo. O mito individual cristaliza-se como fruto da experiência histórica do indivíduo social, ou seja, não existe intrinsecamente no animal humano enquanto ser vivo, mas depende da inserção social. Nas palavras do próprio antropólogo:

Queremos dizer com isso que o poder traumatizante de qualquer situação não pode resultar de suas características intrínsecas, mas sim da capacidade de certos eventos, surgidos num contexto psicológico, histórico e social apropriado, de induzir uma cristalização afetiva que se realiza no molde de uma estrutura preexistente. (LÉVI-STRAUSS, 1949/2008, p. 219).

Frente a isso, Lévi-Strauss propõe uma diferenciação a partir de dois conceitos: o que ele chama de subconsciente<sup>81</sup> e o inconsciente. Segundo ele:

[...] O subconsciente, repositório das lembranças e imagens colecionadas no decorrer de cada vida, torna-se mero aspecto da memória; ao mesmo tempo afirma sua perenidade e implica suas limitações, já que o termo subconsciente remete ao fato de que as lembranças, embora conservadas, nem sempre estão disponíveis. O inconsciente, ao contrário, é sempre vazio. Ou, mais precisamente, é tão alheio às imagens quanto o estômago aos alimentos que o atravessam. Órgão de função específica, limita-se a impor leis estruturais, que lhe esgotam a realidade, a elementos esparsos que lhe vêm de fora – pulsões, emoções, representações, lembranças. Poder-se-ia dizer, portanto, que o subconsciente é o léxico individual no qual cada um de nós acumula o vocabulário de sua história pessoal, mas que tal vocabulário só adquire sentido, tanto para nós mesmos quanto para os outros, na medida em que o inconsciente o organiza de acordo com suas leis, fazendo dele, assim, um discurso. [...] O vocabulário importa menos do que a estrutura. O mito, quer seja recriado pelo sujeito ou tomado da tradição, só tira de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais interpenetrações e trocas se produzem constantemente), o material de imagens com que opera. A estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza. (p. 219).

---

<sup>81</sup> Acreditamos que o termo que o texto de Lévi-Strauss aponta como subconsciente poderia ser mais bem comparado ao conceito de freudiano de pré-consciente. Se considerarmos que ele utiliza nesta passagem o termo memória em sua concepção mais vulgar, de lembrança consciente, faz sentido equiparar ao pré-consciente freudiano como repositório de lembranças, estritamente relacionada com o significado ao qual elas estão referidas. Ao mesmo tempo, podemos também pensar que no inconsciente o que está em evidência não é o significado destas memórias, mas seu valor enquanto representante, ou, de uma forma mais clara, o que Lacan chama de *significante*.

É interessante lembrar que, conforme apresentamos no tópico anterior, Freud propõe – no aparelho psíquico apresentado na *Carta 52* – que tanto o polo da percepção quanto o polo motor não são suscetíveis ao traço e, justamente por isso, não podem reter nada do âmbito da memória. Neste sentido, encontramos uma leve aproximação entre a proposta de Lévi-Strauss do inconsciente enquanto “léxico individual” e o inconsciente enquanto conjunto de traços de Freud. É claro que, se analisarmos mais profundamente, encontraremos uma distância epistemológica considerável entre as duas proposições, mas há algo que circula e faz eco entre elas, um traço em comum.

Assim, na relação entre a estrutura do mito e do inconsciente, Lévi-Strauss (1949/2008) efetua um importante passo teórico que implicará uma frutífera apropriação e desenvolvimento do conceito de mito individual por Lacan. Nas palavras do próprio antropólogo, “talvez o estudo do xamanismo, inversamente, seja um dia chamado a elucidar pontos obscuros da teoria de Freud. Pensamos especialmente nas noções de mito e de inconsciente” (p. 218), e se tomarmos a estrutura de linguagem que está na base de ambas as construções, o mito e o inconsciente, podemos considerar que ambos estão profundamente interligados. Para aprofundar o estudo desta relação, cabe então formular explicitamente a pergunta: para Lévi-Strauss, o que é o mito?

Prontamente, o antropólogo nos alerta para o “fato de na civilização mecânica não haver mais lugar para o tempo mítico, a não ser no próprio homem” (LÉVI-STRAUSS, 1949/2008, p. 220). Assim, devido à civilização, a estrutura mitológica estaria relegada ao interior subjetivo, à vivência particular, independente de sua constituição.

E continuando sua busca pela forma como os mitos são estruturados subjetivamente, alguns anos mais tarde, em seu texto *A estrutura dos mitos*, Lévi-Strauss (1955/2008) volta a abordar a questão do mito individual. Buscando entender o mito por um caminho que não seja o da banalidade ou o sofismático, Lévi-Strauss pensa o mito a partir de sua estrutura<sup>82</sup>, ou seja, de certa configuração que está presente nos mitos de diversas culturas. Assim como na linguagem, a chave para compreensão da estrutura dos mitos não está no conteúdo, no significado do mito, mas sim na forma como esses elementos se

---

<sup>82</sup> Conforme a definição de De Mijolla (2005), que considera que uma estrutura pode ser definida como um conjunto funcional que atua de forma dirigente ao longo de um sistema de transformações e que possui mecanismos de autorregulação.

combinam. Os mitos possuem uma estrutura muito particular, uma lógica própria que não invoca para si as leis aristotélicas do princípio de identidade, da não contradição e do terceiro excluído. Segundo ele,

O estudo dos mitos nos leva a constatações contraditórias. Tudo pode acontecer num mito. A sucessão dos eventos não parece estar aí submetida a nenhuma regra de lógica ou de continuidade, qualquer sujeito pode possuir qualquer predicado, qualquer relação concebível é possível. (LÉVI-STRAUSS, 1955/2008, p. 223).

A estrutura não revela apenas os conteúdos que se repetem, mas as formas recorrentes de ligação e arranjo entre os diversos significados e símbolos mitológicos expressos nas mais diversas culturas. Assim como “a função significativa da língua não está diretamente ligada aos sons em si, e sim ao modo como os sons se combinam entre si” (p. 223), também “o mito faz parte da língua, é pela palavra que o conhecemos, ele pertence ao discurso” (p. 224).

Dessa forma, o mito é dotado de uma estrutura que também está presa somente em uma face do tempo cronologicamente tripartido; ele se apresenta na temporalidade da memória, na qual passado, presente e futuro apresentam-se simultaneamente, entrelaçados kayróticamente: “o valor intrínseco atribuído ao mito provém do fato de os eventos que se supõe ocorrer num momento do tempo também formarem uma estrutura permanente, que se refere simultaneamente ao passado, ao presente e ao futuro” (LÉVI-STRAUSS, 1955/2008, p. 224). Lévi-Strauss ainda complementa: “O mito é uma linguagem, mas uma linguagem que trabalha num nível muito elevado, no qual o sentido consegue, por assim dizer, descolar do fundamento lingüístico no qual inicialmente rodou” (p. 225).

Possuindo a linguagem por base e as operações simbólicas por princípio, os mitos estabelecem-se em uma relação de sentido, ou seja, independente da cultura envolvida é importante ressaltar que um mito sempre transmite um conteúdo. Assim, mesmo implicando uma grande dificuldade de tradução e com suas infinitas variações de versões e culturas, o mito possui essa estranha capacidade de transmitir, comunicar alguma relação simbólica específica. Em sua estrutura, o antropólogo aponta três fundamentos básicos:

- 1) Se os mitos possuem um sentido, este não pode decorrer dos elementos isolados que entram em sua composição, mas na maneira como esses elementos estão combinados.
- 2) O mito pertence à ordem da linguagem, faz parte dela; entretanto, a linguagem, tal como é utilizada no mito, exhibe propriedades específicas.
- 3) Tais propriedades só podem ser buscadas acima do nível habitual da expressão lingüística; em outras palavras, elas são de natureza mais complexa do que as que se encontram numa expressão lingüística de um tipo qualquer. (LÉVI-STRAUSS, 1955/2008, p. 226).

Segundo Lévi-Strauss, desses três pontos decorrem duas consequências. A primeira é que, por ser um “ser lingüístico” (p. 226), o mito está sujeito às leis próprias da linguagem e por isso é formado por “unidades construtivas” (p. 226). A segunda consequência é que essas unidades agem assim como “os fonemas, os morfemas e os semantemas” (p. 226), ou seja, estão agrupados segundo seu grau de complexidade e funcionalidade e podem ser aglutinados em grandes unidades construtivas. Podemos então considerar que o “mito é um ser verbal que, no campo da fala, ocupa um lugar comparável ao que cabe ao cristal no mundo da matéria física” (p. 248), ou seja, ele é a solidificação de uma estrutura que, quando lapidada, revela seu brilho.

Podemos dizer que, especificamente no caso dos mitos, estes são estruturados através de mitemas, ou seja, estruturas mínimas relacionais. Assim, a estrutura do mito é composta a partir dos mitemas, que nas palavras do próprio Lévi-Strauss deve ser entendido como um “traço comum” (p. 230) do mito. Esses mitemas só existem a partir das relações que os traços estabelecem uns com os outros. Essa relação estava presente nas mais diferentes culturas e também se apresentava nas várias versões de um mesmo mito<sup>83</sup>. Assim, Lévi-Strauss chegou até mesmo a propor uma fórmula básica para o mito:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

A aparente complicação da fórmula expressa, na verdade, uma forma simples de considerar a multiculturalidade dos mitos. Para o antropólogo francês, a relação que se

---

<sup>83</sup> Seja em mitos próximos, mas que se apresentam de formas diferenciadas em culturas diferentes como, por exemplo, as Nornas, as Moiras e as Parcas, ou mesmo nas diversas versões do mito de Sísifo, seja a versão de Apolodoro, de Higino ou de Camus.

constrói entre os traços do mitema “a” para com o mitema “b” é equivalente à relação estabelecida entre os traços do mitema “b” com os de outro mitema qualquer. Ou, nas palavras do próprio Lévi-Strauss, a fórmula expressa uma situação

na qual, dados simultaneamente dois termos, a e b, e duas funções, x e y, de tais termos, postula-se que existe uma relação de equivalência entre duas situações, definidas por uma inversão entre termos e relações, com duas condições: 1. que um dos termos seja substituído por seu contrário (na expressão acima, a e a - 1) e 2. que uma inversão correlativa se produza entre o valor de função e o valor de termo de dois elementos (acima, y e a). (LÉVI-STRAUSS, 1955/2009, p. 246).

Novamente, através da análise da estrutura do mito, Lévi-Strauss o aproxima da psicanálise, ressaltando o caráter do mito individual, abrindo espaço para o desenvolvimento que Lacan fará posteriormente. A questão freudiana da repetição, da elaboração e da relação entre mito, subjetividade e neurose aparece de forma rápida, porém essencial, no texto lévi-straussiano.

A fórmula acima adquire pleno sentido quando lembramos que, segundo Freud, dois traumas (e não um só, como tantas vezes se tende a crer) são necessários para que nasça o **mito individual** que é uma neurose. Tentando aplicar a fórmula à análise desses traumas (postulando que satisfizessem as condições 1 e 2 enunciadas acima), certamente chegaríamos a dar à lei genérica do mito uma expressão mais precisa e mais rigorosa. Mas, principalmente, estaríamos em condições de desenvolver paralelamente o estudo sociológico e psicológico do pensamento mítico. (LÉVI-STRAUSS, 1955/2009, p. 246-247; grifo nosso).

Um ponto essencial em Lévi-Strauss é que, para ele, o mito é dotado de uma característica única: ele situa-se na interseção dos campos do individual e do coletivo. Tal interseção se faz cara à psicanálise, pois é ela mesma um campo que se funda almejando construir um saber acerca do inconsciente, ou seja, deseja construir-se a partir de um desconhecido saber que não se sabe. Este infundável caminho, apontado por nós em outra oportunidade (NASCIMENTO, 2011), é atravessado pela ponte que liga em uma só via o campo do particular e do universal. A partir do momento em que o mais particular na experiência do sujeito é um resto inapto à linguagem que resiste à significação – conceito que Lacan nomeou como *real* – é também um ponto se impõe à universalidade dos sujeitos que se articulam em torno deste vazio, a psicanálise tem em

seu cerne a torção entre o particular e o universal. Essa torção, que abarca diversos outros pontos<sup>84</sup>, consideramos próxima da interseção entre o individual e o coletivo que é própria do mito, segundo Lévi-Strauss.

Assim, consideramos que através do mito é possível um atravessamento desses dois campos aparentemente antípodas, encontrando-se uma zona litoraneamente mista. Segundo Ana Vicentini de Azevedo:

Além de permitir superar a dicotomia ‘universal x particular’ e de situar o mito na confluência do contínuo e do descontínuo, o trabalho seminal de Lévi-Strauss põe em relevo um outro aspecto da linguagem mítica que nos interessa de perto: a repetição. Ao sublinhar o caráter contingencial do mito, o antropólogo acentua também a similaridade das estórias ao redor do mundo e em tempos variados da história — há algo que se repete, que é similarmente insistente na linguagem mítica, em meio a suas particularidades históricas ou culturais. Tal repetição tem por efeito expor, desvelar um ponto nodal dessa linguagem: a atenção a contradições e à sua superação. Sob essa ótica, vemos que não é à toa, então, que sejam recorrentes nos mitos questões como vida e morte; o mesmo e o outro; a diferença sexual; o perene e o transitório; e assim por diante. (DE AZEVEDO, 2004, p. 15).

Apesar de ser muito pontual, o mito individual no pensamento de Lévi-Strauss é essencial para compreendermos o desenvolvimento deste mesmo conceito por Lacan em 1953. É importante notar que a época de publicação do texto *O mito individual do neurótico* por Lacan é posterior ao texto *A eficácia simbólica* (1949), mas é anterior à publicação do texto *A estrutura dos mitos* (1955) por Lévi-Strauss no *Journal of American Folklore*. Assim, acreditamos que a inserção do texto de Lacan entre os textos publicados por Lévi-Strauss, ao contrário de diminuir, reforça o conceito de mito individual, dando mais consistência e vigor ao conceito.

Segundo Lacan (1953/1980), o mito está presente na experiência particular própria à psicanálise justamente porque ela é uma disciplina que sempre implica a “emergência de uma verdade que não pode ser dita” (p. 47), seja ela em sua prática clínica (intensão<sup>85</sup>) ou na sua inserção cultural (extensão). Seguindo a senda lacaniana, que considera o

---

<sup>84</sup> Pontos que serão mais bem trabalhados no próximo tópico deste capítulo.

<sup>85</sup> Neologismo lacaniano que demarca a ideia de tensão interna, construindo uma relação explícita com a situação presente no *setting* psicanalítico. Da mesma forma, o termo extensão é utilizado para demarcar a inserção da psicanálise de forma extensa, ou seja, sua inscrição na cultura.

inconsciente estruturado como uma linguagem, a experiência psicanalítica coloca-se então em um movimento em torno da impossibilidade da equivalência entre a palavra e a experiência, além da própria palavra como via de acesso à verdade do sujeito e condição *sine qua non* de sua prática. Por isso, “existe no seio da experiência analítica algo que é, propriamente falando, um mito” (p. 47).

Se o sonho é testemunha e manifestação do inconsciente, podemos encontrar nele mesmo o cerne dessa relação particular que ele estabelece com a linguagem. Atento a isto, Freud propõe metaforicamente que o sonho seja considerado como um texto escrito através de hieróglifos. Assim, devemos lê-lo de acordo com a relação simbólica que cada um dos elementos do sonho estabelece e – por que não dizer? – a partir de seu uso mítico da linguagem. Para Freud,

O conteúdo do sonho, por outro lado, é expresso, por assim dizer, numa escrita pictográfica cujos caracteres têm que ser individualmente transpostos para a linguagem dos pensamentos do sonho. Se tentássemos ler esses caracteres segundo seu valor pictórico, e não de acordo com sua relação simbólica, seríamos claramente induzidos ao erro. (FREUD, 1900/1986, p. 270-271).

Esta e diversas outras pontuações da obra freudiana são lidas por Lacan, que as utiliza para construir uma das máximas de seu pensamento: a tessitura do inconsciente é estruturada como uma linguagem. Influenciado pela linguística de Saussure (1916/1991) – que pela primeira vez separou significado e significante – Lacan retoma o tema da centralidade da linguagem na psicanálise, partindo do pressuposto de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. Acerca disto, a psicanalista Nadiá Ferreira (2002) ressalta que mesmo tendo se apropriado dos conceitos próprios do campo da linguística, Lacan não procura importá-los, mas sim subvertê-los, construindo ao longo de seu ensino a sua própria teoria do significante.

A fórmula proposta por Saussure (1916/1991) propõe que os signos linguísticos são compostos pelo par binário significado/significante – em uma relação que, considerando o uso cotidiano da linguagem, concedia primazia ao significado. Lacan propõe uma inversão de termos ao considerar que a divisão se dá a partir do par significante/significado, e nessa nova configuração a primazia é concedida ao

significante, uma vez que ela interessa à psicanálise somente a partir de sua relação com o inconsciente e, nele, o significante é primaz.

Ao mencionar a dimensão mítica presente no cerne da experiência analítica, Lacan refere-se ao que chamou em seu ensino de *mito individual do neurótico*, uma estrutura mítica basilar que constitui e orienta a neurose enquanto estrutura psíquica<sup>86</sup>. Segundo ele, o “mito é o que confere uma fórmula discursiva a qualquer coisa que não pode ser transmitida na definição da verdade, porque a definição da verdade, não se pode apoiar senão em si mesma, e é enquanto a palavra progride que ela a constitui” (LACAN, 1953/1980, p. 47). Há um limite na palavra, uma barreira que a impede de dizer tudo; seja através da filosofia da linguagem de Wittgenstein ou da clínica freudiana que se depara com o trauma, a palavra adquire um status de transmissora faltosa, essencial e fadada ao fracasso parcial (NASCIMENTO, 2011).

A psicanálise, em sua teoria e em sua práxis, demonstra que a verdade – entendida como o ponto mais íntimo do sujeito – é sempre parcial, *não-toda*. Isso se dá, sobretudo, porque a verdade somente se constrói em meio a um ambiente de linguagem que é, em si, faltoso por excelência. As palavras sempre possuem a possibilidade de adquirir mais de um significado, ou então, em situações específicas, mesmo o mais corriqueiro dos vocábulos perde significância. Isso é demonstrado nas páginas dos poetas e no cotidiano da clínica psicanalítica. Conforme comenta Garcia-Roza (1990, p. 45),

Se a palavra fosse unívoca, seríamos máquinas, ou mais rigorosamente ainda, seríamos naturais. O homem surge e instala-se no lugar do desamparo, isto é, no lugar onde não há garantia alguma da verdade do outro. Sem esse desamparo fundamental não haveria intersubjetividade, mas interobjetividade, ausência completa de qualquer coisa que se assemelhasse à inteligência humana. O que funda a subjetividade é a opacidade, a não transparência e, com ela, a possibilidade da mentira, do ocultamento, da distorção. Pretender uma palavra que elimine o equívoco é pretender uma palavra super-humana. Essa palavra representaria, porém, a morte do homem, seu portador seria sem falta, sem desejo.

---

<sup>86</sup> É importante ressaltar que o termo neurose é utilizado de acordo com seu sentido no ensino lacaniano, ou seja, não se refere a um termo patologizante, mas sim a uma estrutura psíquica própria do neurótico. A teoria psicanalítica toma a neurose como ponto de referência para considerar também a psicose e a perversão.

A opacidade fundante com a qual temos de nos haver é da ordem da linguagem e, por consequência, também é da ordem da distorção, do encobrimento, da mentira e da criação. O inconsciente – a outra cena – é um espaço que ao mesmo tempo é misterioso e intrigante, e principalmente, possui em seu centro um lugar vazio, o qual palavra alguma é capaz de abarcar. Esse lugar especial que é vazio desde sempre, ponto inaugural do inconsciente, é ao mesmo tempo centro gravitacional e espaço de falta<sup>87</sup> em torno do qual a linguagem se estrutura.

Esta falta estrutural presente também na linguagem é a pedra angular do sujeito. É através dela que o sujeito se prende na arapuca da palavra, necessitando sempre recorrer a ela para se colocar no mundo. Porém, como não há equivalência entre significante e significado, existe sempre a possibilidade de recorrer a outro significante, porque nenhum deles é suficiente para abarcar por completo o sentido. Uma das principais funções da linguagem é justamente promover a ilusão de que ela é suficiente para que o sujeito se expresse – e nela seja representado –, quando na verdade ela promove exatamente o oposto, a incidência de um vazio.

O mito surge, então, como uma alternativa ao problema da palavra, ou seja, ele é capaz de chegar onde a palavra não alcança, ultrapassar as barreiras temporais, culturais e de sentido. Também no processo de estruturação psíquica, o mito surge como alternativa à impossibilidade de abarcar o significado em sua completude, atuando então como uma ponte frente ao abismo do impossível de ser representado. É verdade que essa ponte é improvisada e um tanto quanto estreita, mas sem ela estaríamos isolados. Neste ponto também encontramos seu fator de ligação: apesar de o mito ser individual, é a partir dele que se faz possível a cultura, ou seja, a produção social é possível somente a partir deste artifício, de um passo mítico tomado individualmente. Segundo o próprio Lacan (1953/1980, p. 47), “aquilo que na teoria analítica concretiza a relação inter-subjectiva, e que é o complexo de Édipo, tem um valor de mito”.

O mito encontra um lugar privilegiadamente limítrofe na psicanálise, estando ao mesmo tempo nos recôncavos e nas superfícies da constituição do sujeito. Essa característica paradoxalmente essencial talvez encontre seu valor, pois, como o próprio Lacan

---

<sup>87</sup> Referimo-nos aqui ao conceito lacaniano de A Coisa, que é abordado com mais ênfase nos próximos tópicos.

(1953/1980, p. 69) comenta, “há mesmo certos detalhes que têm o seu valor, se assim se pode dizer, de inexatidão”. Surgindo como uma constelação, metáfora da qual Lacan se vale para abordá-lo, o mito individual encontra-se no arranjo inexato de traços que incidem e demarcam a história do sujeito, em um tempo que muitas vezes precede à sua própria existência, ou seja, influenciam-no desde sua pré-história.

A constelação – e porque não? [sic] no sentido em que dela falam os astrólogos – a constelação originária que presidiu ao nascimento do sujeito, ao seu destino, e diria quase à sua pré-história, a saber as relações familiares fundamentais que estruturam a união de seus pais, mostra ter uma relação muito precisa e definível talvez por uma fórmula de transformação, com o que aparece como sendo o mais contingente, o mais fantasmático, o mais paradoxalmente mórbido do seu caso, a saber o último estado de desenvolvimento da sua grande apreensão obsidante, o cenário imaginário ao qual chega como à solução da angústia ligada ao desencadear da crise. (LACAN, 1953/1980, p. 53-54).

Essa constelação pode ser encarada como uma relação específica, como certa figura de traços que se estabelecem ao longo da história do sujeito conferindo-lhe certa função particular, ou seja, conferindo-lhe sua função mítica. Nas palavras de Lacan, “a constelação do sujeito é formada na tradição familiar pela narração de certo número de **traços** que especificam a união dos pais” (LACAN, 1953/1980, p. 54; grifo nosso). O traço aqui aparece como aquele mesmo traço invisível que para os gregos sustentava o cinto de Órion, que para os nórdicos eram as peças do fuso de Frigga ou que no interior do Brasil são as três irmãs Marias, eternamente presas no firmamento<sup>88</sup>.

Assim, a metáfora da constelação utilizada por Lacan faz-nos compreender a dimensão mítica presente na estruturação e no centro da vida psíquica do neurótico, uma função inventada e essencial para a operação simbólica que o sujeito constrói com o mundo. Conforme Carmen Backes (2000, p. 116) sintetiza de forma clara e sucinta:

Essa constelação (relação) não se elucida, simplesmente, pela exposição dos fatos, mas toma seu valor através da apreensão subjetiva que dela teve o sujeito através de seu próprio relato. O sujeito atribui autoria ao

---

<sup>88</sup> As estrelas Mintaka, Alnilan e Alnitaka são facilmente reconhecidas no céu de ambos os hemisférios do planeta por seu intenso brilho e também por estarem dispostas de forma que nos parecem alinhadas. Elas fazem parte da constelação amplamente conhecida como Órion, contribuindo para a representação de seu cinturão. Os antigos nórdicos referiam-se à mesma constelação como o Fuso da deusa Frigga, sendo que as três estrelas compunham o seu centro. No Brasil, a tríade é conhecida como As Três Marias, representando três irmãs alinhadas e perpétuas no céu.

mito – pois este não tem autor – através de seu mito individual. A psicanálise comporta, por excelência, o exercício da palavra. É por isso que existe no seio da experiência analítica algo que é, propriamente falando, um mito.

O sujeito constitui-se em meio a esta “correspondência estrita entre estes elementos iniciais da constelação subjetiva e o desenvolvimento último da obsessão fantasmática”. (LACAN, 1953/1980, p. 56). Ao abordar um episódio particular da vida de Goethe, Lacan aborda especificamente a questão da neurose obsessiva em seu texto *O mito individual do Neurótico*. Porém, é um engano pensar que essa construção é cara somente à neurose obsessiva; ela está presente não somente no cerne de uma análise – dada a sua ligação com a palavra – como também se faz presente no núcleo estruturante de todo o sujeito neurótico.

O mito encontra expressão ao apresentar certo velamento, modificado e alterado na vida fantasmática do sujeito. A fantasia – formação própria da neurose – com sua lógica particular, revela a repetição de uma estrutura mítica basilar, o que propriamente é chamado de mito individual. Para Lacan, a fantasia neurótica envolve:

Este cenário fantasmático apresenta-se como um pequeno drama, uma gesta, que é precisamente a manifestação do que chamo o mito individual do neurótico. Ele reflete, com efeito, de um modo sem dúvida fechado para o sujeito, mas não absolutamente, longe disso, a relação inaugural entre o pai, a mãe e o personagem, mais ou menos apagado no seu passado [...] Essa relação [...] só toma o seu valor em virtude da apreensão subjetiva que dela teve o sujeito (LACAN, 1953/1980, p. 59).

O mito individual encontra sua expressão muito além da metapsicologia: ele se apresenta no cotidiano da clínica psicanalítica através da fantasia. Porém, faz-se importante lembrar que o neurótico nada sabe da estrutura mítica que o sustenta. Em suas relações, ele retoma a mesma posição fantasmática sem que disso se aperceba. Conforme comenta Alessandra Fernandes Carreira (2001, s.p.):

É isto que caracteriza o neurótico: ele retoma em suas relações e/ou produções esta estrutura básica que advém da constelação familiar e é por ele transformada. O que dá o caráter mítico a este cenário fantasmático é o fato de esta apreensão modificar, no sentido de uma certa tendência, a relação inaugural.

O mito atua como um resto do real que se inscreve através de sulcos no solo do simbólico. Nas palavras de psicanalista francês, o mito encontra-se naquilo que da experiência “faz mediação na experiência analítica real, é algo que é da ordem da palavra e do símbolo, e que numa outra linguagem se chama de um ato de fé.” (LACAN, 1953/1980, p. 76). A análise não se trata de uma crença proselitista na palavra, mas justamente do oposto: a partir do momento em que reconhecemos que a palavra é limitada, que ela não é capaz de expressar plena e devidamente – que reconhecemos o buraco simbólico no cerne da experiência humana – é que também encontramos a possibilidade de tocar o impossível através das palavras, sem que caiamos nele. Esta é a vantagem que a operação mítica proporciona: através do limitado podemos tocar o impossível – talvez nela encontremos a terceira pílula desejada por Žižek.

Conforme comenta Jean-Pierre Vernant (1990/2006), etimologicamente, o mito está relacionado às histórias orais deixadas pela ancestralidade, que transmitem crenças em relação aos deuses e “opiniões suficientemente seguras” (p. 14). Esse conjunto é capaz de reunir um conjunto de saberes que tem, além da função identitária, a capacidade de permitir reproduzir certo modo possível de vida. Para Vernant, o mito é fruto de uma

tradição puramente oral exercida boca a boca, em cada lar, sobretudo através das mulheres: contos de amas-de-leite, fábulas de velhas avós, para falar como Platão, e cujo conteúdo as crianças assimilam desde o berço. Essas narrativas, esses *mýthoi*, tanto mais familiares quanto foram escutados ao mesmo tempo que se aprendia a falar, contribuem para moldar o quadro mental em que os gregos são muito naturalmente levados a imaginar o divino, a situá-lo, a pensá-lo. (p. 15).

Ressaltamos que podemos também – com base no pensamento de Lévi-Strauss – pensar o mito para além da tradição oral. O mito faz parte daquilo que, na cultura, não cessa de clamar por sua inscrição, uma tentativa fictícia de demarcar um traço testemunhal de um povo através de um tempo. Assim como a canção propõe poeticamente que “águas que movem moinhos nunca são águas passadas” (MENDES; PORTUGAL, 2008, s.p.), o mito desvela parcialmente esta presença ausente, a transmissão de um resto impossível que “não cessa de se não se escrever” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 127).

Outro ponto essencial em relação ao mito é que através dele podemos nos situar em um ponto além da dicotomia entre o individual e o social. O mito é, ao mesmo tempo,

particular e universal, ele se encontra na “interseção entre o universal e o singular, entre a estrutura e sua atualização” (DE AZEVEDO, 2004, p. 14). Sendo uma produção cultural que pode ser experimentada somente a partir de sua subjetivação, o mito individual do neurótico nos mostra que a constituição do sujeito implica necessariamente o atravessamento das dicotomias (interno X externo) e a adoção de uma topologia moebiana. Afinal de contas, como o próprio Lacan comenta: “O que é o eu senão algo que o sujeito experimenta primeiramente como estranho no interior de si próprio? É em primeiro lugar um outro, mais avançado, mais perfeito que ele que o sujeito se vê”. (LACAN, 1953/1980, p. 73). Para compreender essa questão é necessário que abordemos no próximo tópico alguns pontos da relação entre o sujeito e o Outro, e assim, busquemos a extimidade<sup>89</sup> do sujeito, encontrando no traço um elemento essencial para pensar essa relação.

## 2.2 Muros, Brechas e Vizinhos

*Os chamados dos pássaros e as marcas deixadas por lobos  
para delimitar seus territórios não são menos formas de  
linguagem do que as canções dos humanos.  
O que é distintamente humano não é a capacidade para a linguagem.  
É a cristalização da linguagem como escrita.*

**J. Gray**

Diz um velho ditado inglês que “boas cercas fazem bons vizinhos”<sup>90</sup>, e como todo dito popular, este se mantém vivo graças à sua utilidade prática em nosso cotidiano – os tribunais de pequenas causas e as eternas reuniões de condomínio testemunham que quem não delimita muito bem as fronteiras de seu lar geralmente corre o risco de ter seus direitos violados pelos vizinhos. Porém, o senso comum que sustenta essa

---

<sup>89</sup> Neologismo criado por Lacan para referir-se à dimensão paradoxalmente interna e externa do sujeito falante.

<sup>90</sup> “Good fences make good neighbors”.

afirmação não convenceu completamente Robert Frost<sup>91</sup>, que em 1914 não se conteve frente a essa pretensa naturalização das fronteiras e escreveu o belíssimo poema *Mending Wall* (*Muro Remendado*). Construído em versos brancos, o poema segue a sensação de estranhamento que acomete Frost frente ao muro de pedras que delimitava sua fazenda e que também revelavam os muros visíveis e invisíveis que estão a delimitar os humanos por toda parte. Percebe-se nele uma constante inquietação de Frost frente às divisões que nos apartam, e que, definitivamente, estão longe de ser tão naturais quanto aparentam:

[...] As brechas, quero dizer,  
Ninguém as viu fazer ou as ouviu fazer,  
Mas na época primaveril dos arranjos encontramos-las lá,  
faço o meu vizinho saber para lá da colina;  
E um dia encontramos-nos para percorrer a linha  
E assentarmos o muro outra vez entre nós.  
Mantemos o muro entre nós enquanto avançamos. (FROST, 1914/1991, p. 28)<sup>92</sup>.

Porém, a sensação de estranhamento reside justamente na reflexão do poeta de que, apesar de tantas barreiras e delimitações, as brechas insistem em ocorrer; o próprio muro é um emaranhado de brechas preenchidas – ele é remendado. Existe uma força que se opõe ao muro, ou nas palavras do próprio poeta, “há algo que não ama um muro. Que o quer abaixo<sup>93</sup>” (FROST, 1914/1991, p. 28). Há algo que estranha o muro, há algo que não se reconhece nele e que, por isso mesmo, não confere autoridade ao muro. Revisitando o poema de Frost, Neil Gaiman e Dave McKean escreveram o poema ilustrado *Vier Mauern* (*Quatro paredes*), no qual encerram belamente:

[...] Existe uma quarta parede a ser demolida.  
Governos e autoridades vivem afirmando que boas cercas fazem bons vizinhos, e aumentam a vigilância nas fronteiras em um esforço para nos deixar felizes da maneira como estamos.

---

<sup>91</sup> Um dos mais influentes poetas americanos (1874-1963), ganhador de quatro prêmios Pulitzer e da medalha de ouro do congresso estadunidense.

<sup>92</sup> Tradução nossa do trecho: “[...] The gaps I mean, No one has seen them made or heard them made, But at spring mending-time we find them there. I let my neighbor know beyond the hill; And on a day we meet to walk the line And set the wall between us once again. We keep the wall between us as we go.” (FROST, 1914/1991, p. 28).

<sup>93</sup> Tradução nossa do trecho: “Something there is that doesn’t love a wall, That wants it down [...].” (FROST, 1914/1991, p. 28).

Mas alguma coisa existe que não aprecia o muro, e seu nome é humanidade.<sup>94</sup> (GAIMAN; MCKEAN, 2011, p. 13).

Essa força que não ama o muro, que insiste em suas brechas e o olha com um estranhamento desconfiado, parece – a partir de Gaiman e McKean (2011) – ser a própria humanidade, esse substantivo engraçado e mal conceituado que utilizamos cotidianamente para referirmo-nos à grande agremiação humana que ultrapassa muros, relevos e culturas.

O muro remendado e a quarta parede ecoam em seu cerne os versos revolucionários de Brecht, lembrando que “Numa época de confusão e sangue desordem ordenada, arbítrio de propósito, humanidade desumanizada, para que imutável não se considere nada!” (BRECHT, 1930/2011, p. 2). Conforme já apontamos no primeiro capítulo, sobretudo a partir de Nietzsche e Le Goff, a própria memória não pode ser considerada natural ao homem, ela é uma conquista forjada através da dor e do tempo no corpo do animal humano, um exercício de violência e poder que construímos socialmente e que se tornou essencial à nossa sobrevivência enquanto espécie. O muro remendado e a quarta parede desvelam que há um espaço limítrofe no qual as esferas do individual e do coletivo se atravessam e se fecundam, de forma que não conseguimos delinear claramente os limites de uma ou outra. Esse é o espaço da memória.

É interessante que os poetas acima citados – Frost, Gaiman e McKean – retratem esse ar de estranhamento frente às paredes, muros e traços que dividem e constituem o que chamamos de humanidade. Isso nos remete rapidamente a um conceito freudiano que algumas vezes passa despercebido em meio à sua ampla gama de análise da cultura. Freud publica em 1919 o texto *O Estranho*, no qual indica uma intrigante questão: por que certas coisas, aparentemente sem motivo, nos causam um sentimento particular de estranheza?

A interessante investigação de Freud parte da palavra correspondente a *estranho* em alemão, *Unheimlich*, que ortograficamente apresenta-se como um antônimo natural da

---

<sup>94</sup> Tradução nossa do trecho: “[...] There’s a fourth wall that needs to be broken down. Governments and official voices point out forever that good fences make good neighbours, and tighten the border controls in an effort to make us happy where we are. But something there is that does not love a wall, and it’s called humanity”. (GAIMAN; MCKEAN, 2011, p. 13).

palavra *heimlich*, que pode ganhar o significado de doméstico, furtivo, privado. Esta oposição leva-nos a pensar que, em um primeiro momento, o que nos é estranho é aquilo que não nos é conhecido, que não experimentamos como doméstico e familiar. O vocábulo *Heimlich* adquire ainda o sentido de íntimo e também se apresenta como aquilo que é escondido, oculto, e é justamente através destes sentidos que Freud encontra a resposta para a sua indagação. Aquilo que é oculto, *Heimlich*, apresenta-se como um duplo equivalente de seu aparente oposto, *Unheimlich*. Esta inversão freudiana mostra-nos que aquilo que nos é estranho torna-se assim somente por revelar em si algo daquilo que nos é mais íntimo, mais particular. O estranho expõe algo do nosso íntimo que anteriormente estava oculto, torna o recalcado presente de alguma forma.

O movimento de apego e estranhamento diante do muro revela uma relação paradoxal para com a alteridade. Ao mesmo tempo em que encontramos certa estranheza advinda do não reconhecimento dos limites que nos separam, voltamos a remendar o muro, dia após dia, para que esta separação seja minimamente palpável. Esse movimento paradoxal é concomitante e não excludente, ou seja, ambos são parte da relação que estabelecemos com a dimensão mais radical da alteridade, que no ensino lacaniano adquire o nome de Outro.

A psicanálise é um dos vários campos do saber que atestam, em sua práxis, a função basal que a alteridade exerce nas invenções da subjetividade e da cultura. Mesmo quando nos encontramos sozinhos, há uma dimensão de alteridade que marca de forma incisiva nossa forma de se colocar no mundo. Conforme Freud (1921/1986, p. 91) indica, “algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual [...] é, ao mesmo tempo, também psicologia social”. Esse algo a mais refere-se à marca da alteridade que opera simbolicamente na cultura, o que Lacan preferiu chamar em seu ensino de Outro – utilizando a primeira letra maiúscula como indicativo desta dimensão radical, diferenciando-a do outro minúsculo que por sua vez se refere aos pares, aos semelhantes, às pessoas com quem se convive efetivamente. Esta dimensão está imbricada na linguagem e, por isso, sempre que a utilizamos fazemos referência a essa dimensão que inexistente materialmente, mas que atua simbolicamente no inconsciente como índice da alteridade radical, o Outro. Acerca disso, o psicanalista Marco Antonio Coutinho Jorge (2000, p. 92) comenta que:

o Outro é o lugar do significante, é o registro do simbólico que Lacan denomina de Outro na medida mesma em que o campo dos significantes é faltoso, é incompleto e nele há sempre a possibilidade de introduzir, por meio de um ato criativo, um novo significante.

Assim, o Outro é um lugar faltoso por excelência, ou seja, por mais que ele seja o arcabouço simbólico que recorremos através da linguagem para dar conta de nossa existência, há sempre algo que nele falta; ele é barrado, não é todo pleno de significado, é incompleto. E é justamente devido à sua incompletude que o Outro também abre espaço para a criação.

A linguagem adquire uma estrutura complexa a partir da relação entre língua e fala, tornando-se a um só tempo social e pessoal, interna e externa ao sujeito, particular e universal. O signo funciona como um espaço utilizado pela linguagem como depositário de uma ideia, de uma representação, composto pela dicotomia significado-significante. Para Saussure (1916/1991), o significante é a imagem acústica da palavra; sua representação que comumente é evocada quando a palavra é lida ou escutada. Já o significado é a ideia, o conceito que é evocado a partir do significante, por exemplo: através da soma das quatro letras C-A-S-A forma-se a palavra *casa*, que corresponde ao significante (acústico-psíquico) casa. Quando lemos o significante “casa” evocamos a ideia de “casa”, ou seja, de um abrigo, podendo variar das mais diversas formas (casa dos avós, casa própria, apartamento, barraco etc.).

Saussure considera que os significantes são arbitrários em sua relação com os significados, ou seja, não existe uma relação natural entre o objeto que conhecemos como “cadeira” e palavra “cadeira”; este mesmo objeto poderia se chamar árvore, ou poderíamos arbitrariamente utilizar a palavra *Stuhl*, que não significa absolutamente nada em português, mas se apresenta como a palavra alemã para o objeto *cadeira*. É importante ressaltar que, para Saussure (1916/1991, p. 80), o “signo lingüístico une não uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica”.

Há ainda algo que interessa especialmente à Lacan: a barra existente no algoritmo (S/s), conferindo a categoria de escrito a ela, ou seja, a barra marca que há algo na intransponível na relação significante-significado. Tal qual na censura russa, é a barra que aponta a falha na estrutura da linguagem. O que a lógica do significante revela é

justamente que este se dá a uma série imensa de significados possíveis, porém, não há significante que abarque a significação plena, existe sempre uma barra, algo não passível de significado, por isso a linguagem é estruturalmente marcada pela falha. Nadiá Ferreira (2002, p. 115) comenta: “levar em conta esse traço, dando-lhe valor de barra, implica privilegiar a pura função do significante em detrimento da ordem do significado”.

Há ainda um ponto em relação à incompletude do Outro: este Outro não é externo, estrangeiro a nós. Ele nos é estranho justamente por alojar-se no mais íntimo, ou seja, justamente por participar do âmago de nossa vida psíquica. Caso o Outro não nos fosse íntimo, talvez o muro remendado dos poetas não causasse tanta estranheza. Assim, podemos considerá-lo – dentro dos limites da licença poética – como um símbolo paradoxal da divisão e da travessia: se por um lado ele segrega e afasta, por outro lado, suas brechas insistem em ligar novamente, e no íntimo há uma estranha sensação de que algo deseja secretamente a demolição do muro.

Dáí encontramos a extimidade, termo que se deriva do neologismo *êxtimo* – cunhado e utilizado por Lacan para se referir a essa posição que é ao mesmo tempo íntima e externa – e que é uma característica própria do sujeito submetido à linguagem. Tomando de empréstimo o comentário de Vernant (1985/1988), o muro é capaz de nos revelar “O Outro como constituinte do mesmo, como condição própria da identidade” (p. 31). Assim, podemos pensar que o muro ao qual os poetas se referem e estranham possui algo de extremamente íntimo ligado ao humano, ou seja, ambos se fazem, um a partir do outro.

Isso nos remete mais uma vez à questão trabalhada por Freud (1921/1986) no texto *Psicologia das Massas e Análise do Eu*. Se há algo em nosso aparelho psíquico que nos possibilita ultrapassar as barreiras conceituais dos planos individuais/sociais – de forma que “desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social” (p. 91) – como é que se dá essa passagem e como ela é possível?

A própria palavra individual remonta à ideia de que seja possível dividir o conjunto social em partes cada vez menores, até que reste um elemento atômicamente indivisível, o indivíduo – aquele que não pode ser dividido. Talvez essa comparação entre o

indivíduo e o átomo seja extremamente profícua, pois a proposição do átomo como partícula indivisível e fundamental da matéria – presente no ocidente deste Leucipo e Demócrito – assim como a noção de indivíduo como elemento indivisível do social, foram historicamente essenciais para o desenvolvimento do pensamento ocidental. Elas podem ser consideradas como abstrações teóricas que possibilitaram uma série de avanços tecnocientíficos.

Porém, na virada do século XIX para o século XX, ambos os conceitos necessitaram ser amplamente revistos, pois, primeiramente através dos estudos liderados por Thompson e Rutherford, deu-se a descoberta das primeiras partículas subatômicas (como o elétron e o núcleo) e, com isso, pôde-se comprovar experimentalmente que o átomo não é tão indivisível assim. A descoberta de cada nova partícula transformou o conceito de átomo: da estrutura mais simples do universo para um novo mundo a ser descoberto, composto por corpos ínfimos dispostos em espaços de imenso vazio.

Em segundo lugar, alojada em outro campo de saber, encontramos a noção de indivíduo completamente revolvida através da descoberta freudiana do inconsciente. Ainda que tenha sido utilizado por vezes ao longo da obra de Freud, o termo indivíduo perde valor ao longo do desenvolvimento da psicanálise justamente por apontar a rigidez de uma unidade fundamental. O inconsciente testemunha que somos divididos; há o que se raciocina e o que se sonha, há o que se metrificava e o que se ama, há o que se quer e o que se deseja, há o que se conhece e também há um saber que *não se sabe que sabe*.

Desde o princípio da psicanálise o inconsciente surge como um saber particular – um saber que não se sabe que sabe – que já é expresso diretamente na escolha de Freud para o termo: *Unbewusste*, o insabível (FREUD, 1900/1986). Este saber particular do inconsciente reside não sobre o indivíduo, mas sobre o sujeito. Conforme Lacan (1972-1973/1985) ressalta, o saber é um enigma – como é possível saber sem saber que se sabe? – desvelado na experiência analítica, ele “é presentificado pelo inconsciente tal como se revelou pelo discurso analítico. Ele se enuncia assim – para o ser falante, o saber é o que se articula” (p. 188).

A análise veio nos anunciar que há saber que não se sabe, um saber que se baseia no significante como tal. Um sonho, isso não introduz a nenhuma experiência insondável, a nenhuma mística, isso se lê do que

dele se diz, e que se poderá ir mais longe ao tomar seus equívocos no sentido mais anagramático do termo. [...] E é aí que se renova a questão do saber (LACAN, 1972-1973/1985, p. 129).

A especialidade desse saber para a psicanálise se encontra no inconsciente, pois ele é que se relaciona principalmente com “o saber que há sujeito do inconsciente, saber ao qual ele [o sujeito] só pode ter tido acesso através de uma experiência de análise pessoal” (JORGE, 2000, p. 68). Este termo *sujeito* não aparece de forma leviana no corolário psicanalítico: aquele que é testemunha do inconsciente é sujeito, pois se sujeita à linguagem, e, por conseguinte, também se submete à falta estrutural desta – ou seja, está sob a constante presença da impossibilidade de significação plena inerente à cadeia de significantes. Assim, a invenção da psicanálise atesta que o saber não é absoluto, ele é construído com base nos restos da fala do sujeito, nos traços que o constituem, e é justamente por isso que em certa dimensão ele, assim como a memória, é inventado. Levando em consideração uma dimensão ampla do termo – considerando seu caráter que é dado e imposto pela cultura ao mesmo tempo em que também se apresenta como dinâmico e inventivo – o saber na psicanálise pode ser, em alguns pontos, aproximado da memória.

A psicanálise atesta em sua prática que o saber – assim como a memória – é acima de tudo uma construção. A relação particular que a psicanálise tece para com o saber se baseia em sua abordagem: por ser uma construção muito particular, há de se ter sempre como norte a impossibilidade do saber total, da abrangência plena. Essa impossibilidade aponta um furo no saber e é somente abraçando este furo que se descortina a possibilidade da criação, da invenção. Assim também acontece com a memória, dinâmica e faltosa, que encobre, contorce, transforma e ultrapassa a realidade. Esta memória, que pode ser entendida também como um saber, é aquela que se estabelece em um espaço ao mesmo tempo interno e externo, um campo êxtimo, que revela a relação entre o sujeito e o Outro.

O que interessa à psicanálise não é propriamente o indivíduo<sup>95</sup>, mas sim o sujeito – aquele que é dividido por um saber inconsciente. O que há de mais íntimo ao sujeito, o inconsciente, é fruto direto do saber que advém do campo do Outro. O inconsciente

---

<sup>95</sup> Importa ressaltar que o conceito de indivíduo interessa e serve muito bem a outros campos do saber, como a estatística, a psicologia, a demografia, alguns pontos da filosofia etc. Porém, como abordamos a questão a partir do viés e da ética psicanalítica, devemos realizar uma travessia do par individual-social passando a considerar a dupla sujeito-social.

estruturado como uma linguagem é constituído a partir daquilo que vem do campo do Outro – de seus significantes – ou seja, a herança e o arcabouço da linguagem que podemos chamar de cultura, pois ele é a instância radical de alteridade que preexiste ao sujeito. Ele já nasce imerso nos significantes que advêm do Outro e é a partir da incidência desses significantes sobre seu corpo que o inconsciente se estrutura.

O ensino lacaniano indica que o campo do Outro não é de todo significante; existe, como efeito da linguagem, um objeto que é o resto da operação significante, um objeto particular que cai do Outro como não significável. Este objeto, chamado de objeto *a*, é tradutor desta falta que se insere no sujeito e no Outro. Através dela, colocada em cena pelo objeto *a*, o sujeito é capaz de constituir alguma separação do campo do Outro. O sujeito sai então de uma posição de alienação nos significantes do Outro, possibilitando assim um processo de separação. E é nesse processo de alienação/separação que o sujeito do desejo se inventa (NASCIMENTO; FAVERET, 2009, p. 56).

Essa dimensão radical de alteridade, o Outro, se constitui como o lugar da falta, ou seja, o “Outro está submetido às ‘necessidades da linguagem’ e afetado por uma falta em que se significa o desejo, o que o destitui de toda pretensão a ser a garantia da verdade” (WACHSBERGER, 2008, p. 304). O sujeito do inconsciente é aquele que é sujeito à linguagem e também é aquele que se coloca como sujeito do desejo, ou seja, há nele um movimento que o empurra a uma direção. Esse movimento é gerado e impulsionado por uma falta estrutural presente em seu íntimo. Assim, a partir da psicanálise, podemos considerar que:

O desejo enquanto falta ocupa o cerne da experiência psicanalítica, fazendo com que Lacan formule que a psicanálise é regida pela ética do desejo. Já indicada na obra freudiana, a ética da psicanálise é sistematizada e formalizada por Lacan ao longo de seu ensino, porém, encontra um ponto especial de seu interesse no seminário sobre *A ética da Psicanálise* (1959-1960/1997). Abordando a questão do bem a partir da experiência psicanalítica, Lacan propõe que se há na psicanálise algum bem, este é a falta radical que atua como mola do desejo. A partir do momento em que a psicanálise não busca se firmar em ideais e tem no desejo do sujeito o seu bem maior, no decorrer de uma análise “a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo” (Lacan, 1959-1960/1997, p. 382). Em uma análise, a única meta pré-colocada ao analista é que este permita que o sujeito se coloque como desejante; a única indicação de que o psicanalista efetivamente falhou em sua atuação se dá a partir do momento em que o analisante não encontra lugar para se colocar enquanto sujeito desejante. É este o objetivo da regra de ouro da psicanálise, a associação livre. (NASCIMENTO, 2011, p. 58).

Uma das maiores inserções do pensamento freudiano na cultura se dá justamente neste campo do desejo. De forma contrária ao que dita o senso comum, para a psicanálise o desejo não se confunde com aquilo que se quer, ou seja, com o movimento de volição consciente. O desejo possui uma diferenciação fundamental com esse movimento similar à vontade, ao qual chamamos de demanda. O que se deseja não é exatamente aquilo que se quer ou que se pede; para a psicanálise, o desejo é um vazio, uma falta.

Podemos dizer que, nesse ponto, Lacan percorre a senda já inaugurada anteriormente por Hegel e Kojeve, quando este sumariza em sua leitura de Freud que, para a psicanálise, o desejo é o desejo do Outro. Podemos dizer que o movimento do sujeito desejante é um movimento em direção à alteridade, ou seja, ele busca a resposta da sua incompletude no Outro – também fadado à falta estrutural. Nas palavras de Lacan: “o desejo do homem é o desejo do Outro, onde o ‘de’ fornece a determinação chamada pelos gramáticos de subjetiva, ou seja, é como Outro que ele deseja” (LACAN, 1960/1998, p. 829). Resumidamente, o desejo é desejo do Outro na medida em que a pergunta essencial à qual o sujeito se vê enveredado é: o que o Outro quer de mim? Como posso ser um objeto de desejo para o Outro?

Uma das formas através da qual esta falta central é revelada (no sujeito e no Outro) se dá a partir da linguagem. A constituição do sujeito se dá a partir do jogo de alienação e separação com a alteridade, o Outro, através da dinâmica entre significante e significado na qual, ao final das contas, ele se inventa enquanto desejante.

A operação que se dá entre o sujeito e o Outro é constituída com base em uma lógica que o marca e se, por um lado, o orienta em direção do significante, ou seja, para um entrelaçamento com os significantes advindos do campo do Outro, também revela o objeto *a* como aquilo que se desprende do Outro, aquilo que no Outro é falta, o que ele não é capaz de conter. Devido à linguagem, o Outro também está marcado impreterivelmente pela falta, e o objeto *a* é aquele que revela esse vazio estrutural.

O objeto *a* se encontra em um campo além do significante – pois não há objeto que consiga o representar por completo – e se considerarmos o campo do sujeito e do Outro como dois conjuntos distintos, é na interseção desses conjuntos que encontramos a constituição do buraco, o objeto *a*. Ele é a própria marca indicativa de que no Outro – o arcabouço da

linguagem – não há significante capaz de comportar o significado pleno e, mais importante que isso, que a incidência desse objeto deixa traços – no sujeito e no Outro.

Podemos considerar que esse objeto tem por característica ser virtual e inexistente materialmente, ao mesmo tempo em que ele é partícipe primaz do inconsciente. Esse conceito, nomeado por Lacan como objeto *a*, adquire ao longo da história do sujeito a função de um espelho curvo, capaz de refletir parcialmente as imagens de outros objetos, confundindo-os com ele mesmo e conferindo-lhes uma consistência ilusória e basal na constituição subjetiva. Este objeto *a* está presente no que padece de unidade no corpo do sujeito, ou seja, ele se apresenta no que o atravessa, revelando sua ilusória unidade. Por isso, Lacan (1966/2000) comenta que, enquanto espelho curvo, o objeto é capaz de gerar um reflexo que se revela no seio, nas fezes, no olhar e na voz, ou seja, ele faz série com o que está ao mesmo tempo intimamente relacionado e desprendido do corpo. Assim, o objeto *a* resulta de uma operação lógica que ocorre sobre o vivente, que ocorre a partir da incidência do significante que, advindo do campo do Outro, atrela o sujeito aos mecanismos da linguagem e da cultura.

O objeto *a* é aquilo que, na relação entre o sujeito e o Outro, cai como um resto que não se encaixa muito bem em ambas as partes, ou seja, o objeto *a* é aquele que não é nem sujeito nem significante, e por não se enquadrar em nenhuma dessas cepas acaba por ser um termo pivô através do qual o sujeito e o Outro estabelecem uma relação – a sexualidade. Conforme ressalta o psicanalista Marco Antônio Coutinho Jorge (2000, p. 139), “Toda a elaboração freudiana da sexualidade parte de uma premissa que foi resgatada por Lacan: no cerne da sexualidade humana figura uma falta de objeto”. O objeto *a* é o artifício conceitual criado por Lacan para circunscrever a questão da incompletude presente na sexualidade. Entre o sujeito e o Outro existe um buraco e não há o que o tampona: as palavras, a cultura, o sexo, a mais infinita gama de objetos não é páreo para o furo substancial que está no cerne do sujeito e no cerne do Outro. Por isso, a letra *a* é utilizada para nomear este objeto que não há na realidade, uma letra simples para encarnar uma falta primordial que não se submete aos objetos parciais. Ele é o objeto da falta, aquele que é visado pelo sujeito como o objeto que eternamente lhe falta, ele é “este objeto, que de fato é apenas a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo” (LACAN, 1964/1985, p. 170).

A questão que nos interessa aqui é: para abordarmos a questão da relação do individual com o social, devemos considerar que o plano mais estrito da psicanálise não faz referência a uma unidade, mas sim a um sujeito que, por ser fruto do inconsciente, tem a divisão de si como condição *sine qua non* de sua constituição. Ao mesmo tempo, a partir de um ponto de vista mais *lato*, devemos considerar a questão do social não somente como o agrupamento de sujeitos, mas também como uma estrutura construída historicamente que serve de base para a constituição dos sujeitos e que, em última instância, é incorporada em nós como uma dimensão radical da alteridade: o Outro. A relação que se estabelece entre o sujeito e o Outro é marcada por um mesmo ponto de falta que se apresenta em ambos os polos, e este ponto é chamado através do ensino de Lacan de objeto *a*.

Assim, é através do objeto *a*, ponto central de falta presente tanto no âmbito mais particular quanto no mais universal (a relação do sujeito e do Outro), que podemos sustentar a afirmação de Freud (1921/1986, p. 91) que diz: “a psicologia individual [...] é, ao mesmo tempo, também psicologia social”. Isso não significa que devemos restringir um plano ao outro, mas justamente que – a partir da psicanálise – não se pode considerar ambos os polos como divergentes e antípodas; eles são concomitantes e interdependentes, e muitas vezes apresentam-se de forma contígua e indissociada.

Particularmente nos interessa ainda mais um ponto: tanto o sujeito quanto o Outro não passam incólumes por esse objeto que é pura falta; ele os marca, o objeto deixa traços. Os traços que o objeto deixa no sujeito são responsáveis por aquilo que da cultura é inscrito em sua memória, o patrimônio que o sujeito herda antes mesmo de seu nascimento. Ao mesmo tempo – conforme pudemos trabalhar em outra oportunidade – “o que consideramos hoje como nossa cultura é a memória dos traços [...] revolucionários como o de Freud, Breton, Manoel de Barros, Machado de Assis, Niemeyer, Aleijadinho, Garrincha, e tantos outros anônimos que a constituíram” (NASCIMENTO, 2011, p. 86). Assim, debruçamo-nos sobre o objeto *a*, pois este adquire sua importância devido aos rastros que deixa em suas veredas pelo aparelho psíquico. O objeto *a* deixa suas marcas, seus traços, pontos essenciais nos quais nos deparamos também com a falta estrutural que se inscreve no sujeito e no Outro.

Esses traços nos revelam a forma como a memória se inscreve em ambos os campos: tanto no âmbito mais estrito quanto no mais amplo, os traços constituem a forma como a memória é particularmente apropriada pelo sujeito. Partindo do princípio que a memória inconsciente é constituída com base nos traços e que estes revelam a incidência do objeto, passamos então para um novo momento em nosso caminho: cabe pensarmos em como o conjunto desses traços atua. Há, no ensino lacaniano, um conceito que faz referência justamente ao conjunto de traços inscritos no inconsciente. Esse conceito se faz primoroso em nosso trajeto, pois é a partir dele que podemos encontrar as reverberações das inscrições do inconsciente com a memória. Adentremos, então, no campo da letra.

## 2.3 Traços, Teias e Telas

*A verdade é que a fábrica de ideias,  
A um tear se assemelha: um só pedal  
mil fios move, nas lançadeiras que vão e vêm,  
urdem-se os fios despercebidos  
e a trama infinda vai indo além.*

**Goethe**

Talvez uma das práticas pedagógicas que tenha sido mais ameaçada pela inovação tecnológica – conjugada à facilidade de acesso a esses mesmos frutos eletrônicos – seja o ultrapassado, e por muitos odiado, caderno de caligrafia. Flusser (1989/2010) já havia praticamente profetizado que o futuro da escrita residia em imagens mediadas pela técnica, que hoje representamos e entendemos através do uso computacional, passando assim do papel para a tela, do grafite para o pixel. Neste contexto, a caligrafia encontra um espaço cada vez mais natimorto na interação social, a cada dia escrevemos menos com as mãos e mais com as pontas dos dedos. Hoje, inclusive, já há diversos recursos que permitem a escrita mediada pelo computador através de gestos manuais, da fala, do movimento dos olhos ou até mesmo do nariz. A letra cursiva que a mão habilmente desenhava através de retas e curvas, ou seja, de traços puros de particularidade que a tornavam praticamente única, seja em sua beleza ou feiura, foi há muito substituída em

larga escala pelo tipo<sup>96</sup>, isto é, por um modelo que, sempre idêntico, se reproduz a cada novo caractere do texto digital. Esse caminho que se estende em nossa história há mais de cinco séculos encontrou no meio digital o cume de sua expressão.

O caderninho de caligrafia, sinônimo de esforço e adequação, tornou-se inútil, uma vez que, para o computador, cada toque é reproduzido de forma igual. Talvez seja ela mesma – a letra cursiva que se prolonga artesanalmente nas mãos do escriba – que será condenada à extinção (FLUSSER, 1989/2010) e sua ausência, tal como acontece com qualquer desaparecimento de espécie no bioma, causará grande impacto no sistema ao qual ela está inserida, ou seja, na cultura. Além de servir como instrumento da escrita, a letra também é metáfora de uma forma particular com a qual o sujeito se apropria daquilo que é seu, ou seja, a forma particular através da qual ele marca o mundo com seu estilo, sua caligrafia particular (NASCIMENTO, 2011).

Não é leviana a escolha que Lacan faz do vocábulo *letra* para expressar um de seus mais complexos conceitos – os exames grafológicos, os cadernos de caligrafia e as apaixonadas cartas manuscritas revelam que a letra cursiva está relacionada a uma apropriação muito particular da linguagem, um índice autoral, uma leve alteração de um modelo. A partir do ensino lacaniano podemos considerar que a realidade não é percebida de forma direta pelo aparelho psíquico, ela é constituída a partir da interação entre registros que se embrenham: o trio Real-Simbólico-Imaginário. A forma como esses registros interagem e se sobrepõem uns aos outros é que nos permite habitar o mundo. O psicanalista e filósofo Slavoj Žižek evoca uma interessante analogia entre os três registros e o jogo de xadrez para realizar uma explicação didática do tema. Segundo ele:

Às regras que temos que seguir para jogar são sua dimensão simbólica: do ponto de vista simbólico puramente formal, ‘cavalo’ é definido apenas pelos movimentos que esta figura pode fazer. Esse nível é claramente diferente do imaginário, a saber, o modo como diferentes

---

<sup>96</sup> Entendemos como tipos as peças móveis presentes na prensa de Gutemberg no século XV, que possibilitaram a reprodução em larga escala de textos – uma das principais causas da revolução da imprensa e importante marco da renascença europeia. Os moldes de caracteres já existiam anteriormente, porém a grande inovação de Gutemberg foi projetá-los de forma que todos pudessem ser enfileirados em qualquer ordem, o que tornava possível construir uma prensa capaz de reproduzir uma infinidade de textos. A ideia de tipos móveis continua presente e transmutada até hoje nos textos eletrônicos, nas telas que substituíram os papéis e nos pixels que substituíram as gotas de tinta.

peças são moldadas e caracterizadas por seus nomes (rei, rainha, cavalo) e é fácil imaginar um jogo com as mesmas regras, mas com um imaginário diferente, em que essa figura seria chamada 'mensageiro', ou 'corredor', ou de qualquer outro nome. Por fim, o real é toda a série complexa de circunstâncias contingentes que afetam o curso do jogo: a inteligência dos jogadores, os acontecimentos imprevisíveis que podem confundir um jogador ou encerrar imediatamente o jogo. (ŽIŽEK, 2010, p. 16-17).

Dentro de todas as limitações e impossibilidades que a abordagem didática nos impõe, podemos dizer resumidamente que, no ensino lacaniano, o registro do Real indica aquilo que é da ordem do impossível, ou seja, aquilo que é irrepresentável e inapreensível pelo inconsciente, indicando a impossibilidade de significação plena em seu sentido último, ponto essencial que norteia a ética psicanalítica. Já o registro chamado de Simbólico indica aquilo que se insere na ordem da cadeia significante, ou seja, aquilo que se presta ao jogo ambivalente que se dá entre representações e significados que a linguagem insere em uma cadeia infinda na qual uma palavra sempre abre espaço para que outra venha ocupar seu lugar, todas caminhando rumo a um ponto final impossível. O Imaginário, por sua vez, pode ser considerado como aquilo que é responsável por causar um efeito ilusório de unidade, uma totalidade; enquanto o simbólico trabalha com dualidades encontradas nas oposições (como aquelas representadas na díade claro-escuro, dia-noite etc.), o registro do imaginário reserva-se a campos ligados ao único, à unidade que não se insere em um diálogo com seu oposto. Assim, as representações grandiosas e facilmente falseadas que fazemos, como o amor, o ódio, a identidade, se inserem no registro do Imaginário. A metáfora de Žižek (2010), que utiliza o jogo de xadrez para ilustrar este artifício teórico de Lacan, ilustra bem essa questão: as peças bem esculpidas e delimitadas são da ordem do imaginário, as regras do jogo, submetidas à linguagem, são da ordem do simbólico, e o próprio jogo em si, impossível de prever e delimitar, é da ordem do real.

A questão que nos interessa nessa divisão é localizar um ponto muito importante da teoria psicanalítica que se encontra em um terreno limítrofe entre o simbólico e o real: a letra. Utilizada por Lacan (1972-1973/1985) como um recurso conceitual fundamental no desenvolvimento de sua teoria do significante, a Letra pode ser entendida como uma inscrição que se dá entre o Real e o Simbólico. A esse espaço limítrofe, que não pertence exclusivamente a um ou outro registro, Lacan se refere como *litoral*. A imagem litorânea

expõe bem uma aproximação da letra em relação aos registros, pois ao mesmo tempo em que podemos diferenciar claramente na praia a faixa de areia e a água do mar, não é possível delimitar exatamente onde um começa e outro termina; o incessante movimento das ondas e da maré impede a restrição dos campos. Assim também o é com a letra que, situando-se entre estes dois registros – o real e o simbólico – aparece como a inscrição de uma apropriação muito particular do uso do significante por aquele sujeito, ou seja, um “[...] borrão a partir da qual o sujeito subsiste” (NASCIMENTO, 2011, p. 110). Nossa orientação psíquica não depende somente da incidência da linguagem sob nossos corpos, é essencial também pensarmos em como esses significantes são apropriados e incorporados por cada um. A letra revela que há um pedaço do significante que não se encontra nem no terreno das representações – o simbólico – nem no terreno do irrepresentável – o real – e é neste espaço que a particularidade do sujeito se apresenta; ou seja, a letra é uma marca que revela a forma a partir da qual o sujeito é capaz de bordejar com representações o buraco do irrepresentável. A letra incide no sujeito e na cultura, ela opera uma torção, pois participa de um espaço mínimo e litorâneo, no qual é possível tocar o irrepresentável com as pontas dos ‘dedos do simbólico’. Essa torção moebiana<sup>97</sup> é o ponto-chave em torno do qual a letra se faz um conceito primoroso para nossa investigação.

Seguindo a senda freudiana que sustenta a psicanálise<sup>98</sup>, Lacan encontra na letra um recurso teórico para se referir como aquilo que opera no aparelho psíquico enquanto base material do escrito, ou seja, para referir-se principalmente àquilo que se inscreve como marca no inconsciente.

Aparecendo primeiramente como a incidência material do significante, a letra possui seu estatuto estendido ao longo do desenvolvimento da teoria lacaniana do significante, abarcando o conceito que mais nos interessa neste trabalho: a letra é um conjunto de traços. Em seu texto conhecido como *O Seminário sobre ‘A carta roubada’* (LACAN, 1955/1998), Lacan recorre à novela de Poe<sup>99</sup> (1844/2003) e à homonímia dos

---

<sup>97</sup> Referência à banda de Möbius, termo que será abordado a seguir.

<sup>98</sup> Conforme apontamos no primeiro capítulo, Freud considera que o aparelho psíquico é, em suma, um sistema de escrita.

<sup>99</sup> Na novela *A carta roubada*, Edgar Allan Poe constrói uma situação de investigação policial na qual uma carta roubada dos aposentos da rainha é previamente escondida por seu ladrão, sendo posteriormente procurada por todos os lugares possíveis pela polícia. Dado o fracasso de sua empreitada, o delegado

vocábulos<sup>100</sup> para introduzir e trabalhar o conceito de letra: ela é aquela que se esconde onde menos se espera, ela se disfarça e camufla no ambiente. Neste caso, a carta roubada é identificada como a letra: uma extensão da lembrança encobridora freudiana. A letra é a marca da memória, um borrão escondido e presente onde menos se espera.

Uma posição ainda mais profunda da letra aparece no *Seminário 20, Mais, ainda*, no qual Lacan (1972-1973/1985) mais uma vez recorre a ela para abordar a questão da inscrição no inconsciente. Segundo ele, “as letras constituem os ajuntamentos, e não designam esses ajuntamentos, elas são tomadas funcionando como esses ajuntamentos” (p. 65). E ainda: “o inconsciente é estruturado como os ajuntamentos de que se tratam na teoria dos conjuntos como sendo letras” (p. 66). Lacan aqui se refere à letra como um agrupamento de traços que operam em conjuntos, construindo e embasando a estrutura do inconsciente. Ao considerar que esses traços são principalmente traços mnêmicos, conforme abordamos no capítulo anterior, podemos então considerar que a letra atua como uma célula estrutural do inconsciente, ou, conforme aponta Lacan: sua função pode ser considerada como “aquela que faz a letra análoga de um gérmen, gérmen que devemos, se estamos na linha da fisiologia molecular, severamente separar dos corpos junto aos quais ele veicula vida e morte conjuntamente” (p. 132).

É interessante notar que o principal papel da letra não é o de ligação, mas sim o de ruptura (ANDRÈS, 1996). Enquanto o significante se encontra mais próximo do registro do simbólico, a letra é litoraneamente borrada pelo real, ocupando um território limítrofe entre esses dois registros.

A estrutura deste território é mais facilmente visualizada se a entendermos em semelhança à fita de Möbius<sup>101</sup>, ou seja, um espaço paradoxal no qual, apesar da borda se colocar constantemente, não há diferenciação entre interno e externo. Ela possui apenas um lado, uma borda, e uma superfície que se encontra consigo mesma em caminho infinito

---

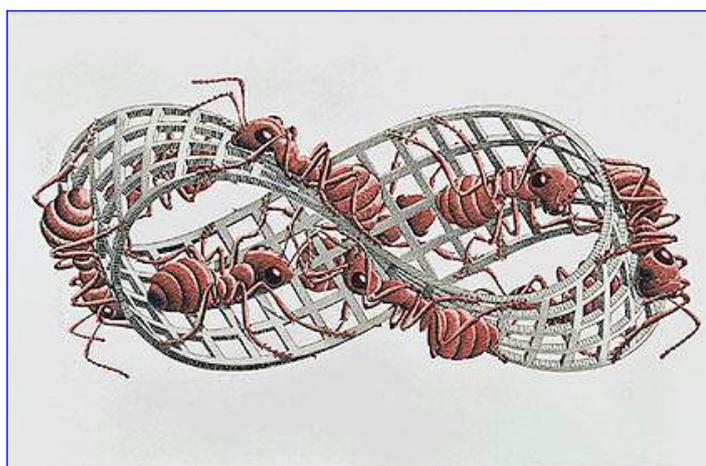
recorre à ajuda do detetive Dupin, que revela o erro da polícia em ter vasculhado todos os cantos, exceto no lugar mais óbvio – em meio a outras correspondências em um porta-cartas em cima da lareira da casa do principal suspeito. A carta real, disfarçada em seu aspecto comum, é identificada por Dupin graças ao seu selo, uma marca particular de distinção.

<sup>100</sup> Na língua francesa a palavra *lettre* é utilizada para referir-se tanto ao objeto “carta” quanto à própria “letra”.

<sup>101</sup> Espaço topológico batizado em homenagem a um de seus maiores pesquisadores, o matemático e astrônomo August Ferdinand Möbius (1790-1868).

que se estende sem possuir ponto inicial ou final. Apropriando-nos do poema de André Abujamra, podemos dizer que a fita de Möbius é uma fronteira infinita, pois: “O infinito é infinito, O infinito é o amor, O infinito nunca acaba porque nunca começou” (ABUJAMRA, 2010, s.p.). A fita de Möbius é um objeto de difícil representação bidimensional – como no caso desta folha impressa em papel ou em uma tela de pixels – porém, o gênio holandês Escher fez uma representação bidimensional da fita de Möbius que talvez seja adequadamente representativa:

**Figura 1: Fita de Möbius II - M. C. Escher (1963)**



**Fonte:** Disponível em: <http://www.mcescher.com/gallery/recognition-success/mobius-strip-ii/>.  
Acesso em: 10 jan. 2015.

Nele podemos encontrar a figura de uma formiga que, ao percorrer a fita, sem fim, inverte seu sentido de orientação; caso ela tenha iniciado seu trajeto em sentido horário, em pouco tempo o mesmo sofrerá uma torção e será orientado em sentido anti-horário. Desta forma, podemos resumir que, segundo a topologia, a fita de Möbius é considerada como sendo não orientada, infinita, unilateral e possui apenas uma borda que se estende por todo o espaço.

Por isso, esse espaço topológico tão especial é adequado para o pensarmos analogicamente em relação ao lugar que a letra ocupa no aparelho psíquico, ou seja, como um espaço que se encontra entre o simbólico e o real. A borda que se estende por toda superfície da fita de Möbius revela a letra como o espaço limítrofe da linguagem que toca infinitamente o real sem nunca adentrá-lo completamente. Ao mesmo tempo, esse toque com o irrepresentável possibilita uma reviravolta na orientação tradicionalmente dualística da linguagem, ele permite ir além. A letra é a marca da

possibilidade de ultrapassar o plano simbólico, transformando-o em uma torção. A letra é um borrão, uma invenção frente à falta de sentido, um litoral e uma marca de apropriação particular do significante.

Por isso é que em seu texto *Lituraterra* Lacan (1971/2003) refere-se à letra como sendo aquela que é apropriada à escrita, mas não para designar as palavras como faz o significante; ela é apropriada porque o que está em jogo aqui é principalmente a questão da escrita enquanto estruturação do aparelho psíquico. Assim como Freud (1900/1986) considera que os traços no inconsciente não operam através de palavras, mas sim como hieróglifos, como rébus<sup>102</sup>, a letra é constante torção entre simbólico e o real. Assim, o aparelho psíquico – mnemicamente composto de traços – está imbricado em um processo de “escrita [que] não é de modo algum do mesmo registro [...] que o significante” (p. 41). A relação que se constrói na escrita do aparelho psíquico não coloca em jogo somente o significado, mas sobretudo se constitui com base na rasura, no traumático, naquilo que sendo escrito se situa em um território além da leitura. Por isso, no ensino lacaniano, a letra é “rasura de traço algum que seja anterior [...]. Produzi-la é reproduzir esta metade ímpar com que o sujeito subsiste” (LACAN, 1971/2003, p. 21).

Por isso, sustentar a rasura é também sustentar o sujeito naquilo que lhe é de mais particular – sua memória falha e reinventada, encarando a “imperfeição não como uma decorrência lógica da busca de perfeição, mas como um trajeto, como um processo, como um processo de escrita” (CASTELO BRANCO, 1993, p. 131). Assim como o arado calca o chão, traçando os trilhamentos essenciais para o plantio, também nosso inconsciente é trilhado constantemente em um processo de escrita que faz dele uma trama que se estende e se apresenta na particularidade do sujeito. Essa metáfora tectônica é particularmente fecunda se lembrarmos da “terra da letra, essa lituraterra que Lacan tão bem nomeou como literatura, assinalando o lugar da mancha, da rasura (e, portanto, da imperfeição) no texto escrito” (CASTELO BRANCO, 1993, p. 132).

---

<sup>102</sup> O rébus (cuja etimologia latina pode ser traduzida literalmente como “pela coisa”) é um jogo muito antigo, sua origem remonta ao antigo Egito, onde já se encontram rébus inscritos em esculturas funerárias reais. No túmulo do Faraó Ramesses II, existe um famoso rébus através da seguinte escultura. Nela, vemos três hieróglifos para compor o nome de do Faraó Ramesses II. O Deus Horus (cujo som é Ra), representado na figura pelo pássaro, a criança (cujo som é Mes) e as plantas localizadas em sua mão esquerda (cujo som é Su). Assim forma-se o nome do faraó, Ramesses (*Ramessu*). Assim, o rébus é um jogo linguístico no qual as representações aparecem através de uma mensagem cifrada, seja pelo seu valor sonoro, gráfico ou até mesmo segundo o contexto no qual ele se insere.

Conforme comentamos anteriormente, sustentamos nesta tese que a escrita não é somente uma metáfora utilizada por Freud para se aproximar da forma do aparelho psíquico. É ela o próprio modelo sob o qual reside o movimento do funcionamento psíquico e é por isso que consideramos que o gesto de escrever é, em parte, a repetição de algo que acontece em nosso espaço mais íntimo, ou melhor, mais êxtimo.

Conforme Freud já havia explicitado em um de seus primeiros textos, o inconsciente pode e deve ser encarado como um texto particular, cifrado, falho e marcado por traços em um processo de escrita que:

é expresso, por assim dizer, numa escrita pictográfica cujos caracteres têm que ser individualmente transpostos para a linguagem dos pensamentos do sonho. Se tentássemos ler esses caracteres segundo seu valor pictórico, e não de acordo com sua relação simbólica, seríamos claramente induzidos ao erro. Suponhamos que eu tenha diante de mim, um quebra cabeças feito de imagens, um rébus... O sonho é um quebra cabeças pictográfico desse tipo e nossos antecessores no campo da interpretação dos sonhos cometeram o erro de tratar o rébus como uma composição pictórica, e como tal, ela lhes pareceu bastante absurda e sem valor. (FREUD, 1900/1986, p. 270-271).

Em caráter congruente a essa questão da escrita, há ainda um ponto que consideramos essencial para apreendê-la: Lacan utilizou – ainda que rapidamente – outra imagem para se referir ao processo de escrita do inconsciente que nos permite construir mais uma relação extremamente frutífera entre o traço, a letra e sua relação basal com a subsistência do sujeito: a teia. Segundo ele,

Se me fosse permitido dar-lhe uma imagem [à escrita], eu a tomaria facilmente daquilo que, na natureza, mais parece aproximar-se dessa redução às dimensões de superfície que a escrita exige, e de que já se maravilhava Spinoza – esse trabalho de texto que sai do ventre da aranha, a sua teia. Função verdadeiramente milagrosa, ao se ver, da superfície mesma, surgindo de um ponto opaco desse ser estranho, desenhar-se o traço desses escritos, onde perceber os limites, os pontos de impasse, os becos sem-saída, que mostram o real acedendo ao simbólico. (LACAN, 1972-1973/1985, p. 126).

A teia pode ser definida como uma estrutura de fios de seda gerada no interior das aranhas, tecidos habilmente através de suas fiéis. Devido à natureza impregnante de suas fibras proteicas, a estrutura de seda é utilizada como armadilha pelas aranhas pois é capaz de capturar nelas pequenos insetos. Ela também funciona como mecanismo de

defesa, uma vez que afugenta visitantes indesejados e pode selar a entrada das tocas aracnídeas. A característica extremamente resistente e fina de seus fios faz da teia uma armadilha perfeita, pois é extremamente leve e por vezes praticamente invisível, ao mesmo tempo em que é extremamente forte e adaptável. Sua estrutura se estende no espaço de uma forma não linear e não centralizada, sobrevivendo assim à maioria das instabilidades e intempéries do ambiente; há também algumas espécies de aranhas que são capazes de produzir estruturas organizadas tridimensionalmente. Essa pequena apresentação e resumo das características da teia é essencial para que possamos adentrar a nossa leitura sobre sua relação para com a escrita.

Podemos considerar que a teia é um espaço cheio de vazio circundado por alguns traços, seus fios. Esses traços se agrupam e em suas intersecções criam-se as ligações que proverão a estrutura, a dinâmica e a articulação necessária de sua forma. Muitas vezes é somente nos pontos de intersecções que a teia se torna minimamente visível, e é nesses pontos que os traços se agrupam e se articulam uns aos outros. Tais pontos são similares ao conceito de letra.

Essas articulações mínimas, que identificamos como as letras, não são propriamente as grandes responsáveis por aprisionar as moscas significantes. Nas intersecções da teia é que os insetos são pacientemente apanhados, atados e deglutidos pela aranha. Assim como a banda de Möbius abandona a ideia de interno e externo, a teia também abandona o conceito de linearidade através da organização particular de seus traços. Não há começo nem fim na teia, há somente ligações que se estendem de um ponto a outro. Assim, por exemplo, caso uma teia que se estende de um canto ao outro da parede tenha um de seus pontos desligados, a sua própria forma será plasticamente adaptável dinamicamente para continuar a sustentar sua estrutura – e logo a aranha poderá tecer uma nova ligação em outro ponto para manter essa plasticidade. Assim é também a inscrição da memória: plástica, inventiva, não linear e multiarticulada.

Em nossos tempos de links, telas pixeladas e tintas digitais<sup>103</sup>, a escrita caminha cada vez mais para paradigmas não lineares – conforme já apontou Flusser (1989/2010). Assim, o texto sequencial e do livro é aos poucos substituído pelo hipertexto presente nas

---

<sup>103</sup> Paradoxal nome da tecnologia utilizada nas telas dos leitores de e-book como o Kinde, Kobo e outros.

páginas da web<sup>104</sup>, a grande teia mundial de computadores. Dá-se o nome de hipertexto à construção textual presente principalmente nas páginas da Internet. Sua principal característica é possibilitar a ligação direta de um texto com outro através dos hiperlinks, ou como são conhecidos popularmente, links. O hipertexto proporcionou que o conteúdo presente na Internet também adquirisse a forma descentralizada e não linear de teia.

Conforme afirma Nilton Bonder (1998), o hipertexto tem seu protótipo de diálogo e ligação entre textos semeado na forma como se estruturavam os antigos talmudes<sup>105</sup> judaicos, nos quais o método de armazenamento e encadernação possibilitava que textos referentes ao mesmo tema, escritos por rabinos em épocas muito distantes, construíssem um diálogo: o leitor poderia facilmente passar de uma visão à outra sobre o tema, pois uma era inserida logo após a outra.

Esse modelo de escrita enquanto teia que se reflete hoje nos hipertextos é, a nosso ver, essencial para repensarmos a questão da memória e da escrita para a psicanálise, sobretudo considerando as particularidades que os tempos atuais impõem. A incidência cada vez maior da tecnologia digital no cotidiano, desde as ações mais comuns até os trabalhos mais sofisticados, mediada por telas e chips cada vez mais conectados, nos demonstra que nós também estamos cada vez mais imbricados nessas engrenagens.

Cabe então pensarmos nas consequências que as novas formas de inscrição trazem para nossa vida prática e para nossa vida psíquica, uma vez que hoje encontramos modificações no antigo modelo de escrita e inscrição baseadas no traço indelével, no registro autoral identificado como registro único e particular e na escrita como forma de registro da memória. Este caminho será perseguido no próximo capítulo, sobretudo a partir da relação que esse novo paradigma estabelece com a cultura, sobretudo quando a vemos a partir de suas manifestações artísticas. Tal escolha é fundamental em nossa empreitada, uma vez que “a obra de arte [...] permite um acesso privilegiado ao advento de estar acima de qualquer realização subjetiva possível, tocando o real humano indeterminado e universal” (MAURANO, 2010, p. 01).

---

<sup>104</sup> O que popularmente chamamos de Internet refere-se comumente à World Wide Web, literalmente a grande teia mundial; uma gigantesca rede de computadores que se estende de forma autônoma e descentralizada através de quase todos os pontos do globo.

<sup>105</sup> O Talmude é um texto central na tradição e religião judaicas, pois atua principalmente como um registro das discussões rabínicas a respeito de temas que envolvem a lei, a história, a ética e os costumes do povo.

Antes de prosseguirmos, há um pequeno indício do movimento dessa mudança de paradigma que talvez deixe um pouco mais claro, através do humor, a nova face que a escrita adquire em nossos tempos. Carlos Batalha (2014), da revista eletrônica *Obvious*, escreveu um interessante ensaio a esse respeito intitulado *O dia em que Didi Mocó desconstruiu a arte contemporânea*. Nele o autor analisa uma interessante passagem do programa humorístico *Trapalhões*, no qual o personagem Didi Mocó encontra com Chico Anysio e lhe pede um autógrafo. Chico imediatamente se prontifica a atendê-lo, mas está sem caneta. Didi também não possui caneta, mas saca uma máquina de escrever e entrega para Chico Anysio que, incrédulo, hesita por alguns instantes até que escuta do fã: “- Chegando em casa eu passo a limpo”. Enquanto Chico datilografa seu autógrafo, Didi exclama: “- Muito bonita sua letra, é igual dos livros que eu leio”.

A passagem cômica retrata bem o lugar em que o escrito – identificado como o autógrafo – se encontra nos dias atuais. Em um mundo no qual a reprodutibilidade adquiriu um lugar comum e corriqueiro, conceitos como inscrição, repetição, autoria e posse necessitam ser rediscutidos. Assim, adentremos então ao campo da repetição e suas consequências.

## CAPÍTULO 3

### As marcas da cultura



Neste capítulo abordamos alguns pontos acerca da forma como a relação entre memória e escrita se inscreve na cultura nos dias atuais. Para tanto, discutimos a questão da repetição enquanto elemento essencial ao aparelho psíquico. Logo após, abordamos a questão do traço unário e traçamos algumas articulações com a incidência da Internet em nosso cotidiano. Por fim, refletimos acerca da ideia benjaminiana da cultura de vidro e suas implicações subjetivas.

#### 3.1 Repetição, Desilusão e Retomada

*A vida é repetição e o desejo de ir além disto.*

**Søren Kierkegaard**

Talvez vivamos um tempo muito parecido com o roteiro de filme B<sup>106</sup>: a cena se inicia com a câmera focando nos olhos do cientista maluco fascinado com sua mais nova invenção que, de uma vez por todas, colocará a humanidade nos eixos [uma forma polida de elaborar que subjugará a humanidade à sua perversão]; a câmera faz um movimento e pousa sobre a mesa, onde uma droga antissentimento encontra-se recém-destilada, para desespero dos mocinhos da película.

O lugar que o “talvez” inscreve no parágrafo anterior não é propriamente para se duvidar da possibilidade da relação estabelecida, mas justamente para ressaltar que

---

<sup>106</sup> Nomenclatura geralmente utilizada para referenciar filmes de baixo orçamento e de qualidade duvidosa, geralmente destinados à exibição da segunda metade de uma sessão dupla de cinema.

provavelmente o esdrúxulo filme seja ainda menos bizarro que a vida contemporânea. Recentemente, vários grupos científicos pelo mundo têm investido grandes quantias monetárias e esforço pessoal para criar medicamentos que livrem a humanidade de um de seus maiores males: o amor<sup>107</sup>. Nessa empreitada, já estão conseguindo sucesso em extinguir a afeição de algumas cobaias através da manipulação dos níveis de serotonina e outros componentes que agem no sistema nervoso.

Com esse objetivo, várias pesquisas têm demonstrado interessantes resultados, como por exemplo, Hardt, Einarsson e Nader (2010) e Miguez et al. (2010), além dos estudos de Johansen et al. (2011) e Alberini e Ledoux (2013). Estes estudos estão entre os mais inovadores na investigação neurocientífica da memória. Conduzido por um consórcio de cientistas de diversas universidades, essas pesquisas apontaram descobertas na manipulação de memórias dolorosas através da inibição da proteína *PKMzeta* e na inibição da produção do glutamato. Mais interessante que a descoberta talvez seja o instantâneo e lucrativo interesse da aplicação destes métodos na indústria do “apagamento de más lembranças”; assim que estes estudos foram anunciados na comunidade científica, a mídia já alardeou a futura demanda pela utilização dos medicamentos que apagariam traumas, lembranças ruins e maus momentos. O que mais nos interessa nesse caso não é especificamente a descoberta, mas a forma como a sociedade a acolheu.

Uma dessas pesquisas que merece nosso maior destaque é a conduzida pelo neurocientista Nitai Hait (HAIT et al., 2014) da *Virginia Commonwealth University*, que descobriu uma interessante aplicação para o *flingolimod*<sup>108</sup>. Segundo seus estudos, quando associado a um tratamento que envolve pequenas descargas elétricas em pontos específicos do cérebro, o *flingolimod* foi altamente eficaz em apagar pequenos conjuntos de memórias das cobaias. Assim, descortina-se uma nova forma de acabar com a influência de diversas experiências traumáticas e, dentre elas, também podemos incluir

---

<sup>107</sup> A antiguidade grega com seu *Pathos* já nos demonstra a longínqua associação entre os sentimentos e os males. O *Pathos*, termo grego que, ao mesmíssimo tempo refere-se tanto à paixão quanto à doença, já desvela uma conotação insalubre do apaixonado. Talvez hoje possamos pensar que não é somente o apaixonado que se tenta enquadrar como doente, mas também o amante e aquele que sofre de desamor; o melancólico e o efusivo; o agitado e o tímido; o triste e o feliz demais, ou seja, todo aquele que não se encaixando como bom consumidor em um esquema lucrativo e, assim, atrapalha a produção e o progresso capitalista.

<sup>108</sup> O *flingolimod* é um conhecido fármaco utilizado no tratamento da esclerose múltipla.

a desilusão – uma das maiores consequências do afeto. Lembramos aqui dos versos de Paulinho da Viola (1972) que belamente tocam a relação entre o afeto e a memória: “Desilusão, desilusão, danço eu, dança você na dança da solidão. Camélia ficou viúva, Joana se apaixonou, Maria tentou a morte por causa de seu amor. Meu pai sempre dizia: meu filho tome cuidado, quando penso no futuro não esqueço meu passado”. O samba coloca a cargo do conselho paterno a pontuação acerca da relação entre memória e afeto. Para experimentar o sabor de uma nova paixão, o futuro que repousa na “fonte de água pura” de um novo amor – que extermina toda amargura do solitário e desiludido – é necessário não se esquecer do luto, do desamor, do desespero e da esperança.

Porém, caso os estudos de Hait (2014) continuem sendo frutíferos, é possível prognosticar que em pouco tempo, através do uso de uma nova droga neuronal coligada ao mapeamento cerebral feito por um técnico altamente especializado, seja apagado de uma vez qualquer tipo de lembrança, sobretudo as dolorosas. A exemplo dos experimentos laboratoriais, essas lembranças seriam “apagadas” através de um processo que, após identificar precisamente as ligações neuronais envolvidas em sua recordação, queimaria completamente os mesmos caminhos, destruindo completamente os neurônios, ligações e articulações daquela lembrança específica. Com isso abrem-se novas oportunidades no mercado do sofrimento humano e, talvez em breve, males como lutos e traumas serão coisa do passado – talvez teremos no máximo uma tristeza *vintage*.

Em contrapartida, há outro movimento do desenvolvimento tecnológico que se encaixa na ponta oposta: algumas empresas (dentre elas a IBM) estão desenvolvendo softwares que, através dos smartphones e demais *weargadgets*, gravam cada mínimo evento de nosso dia<sup>109</sup>. Organizado em um banco de dados de fácil acesso, tudo aquilo que vimos, ouvimos ou fizemos será devidamente computado e, assim, nunca mais vacilaremos ao tentar lembrar o nome daquele conhecido que passou pela rua, o número da pizzaria, ou a senha do cartão de crédito. Apesar de o produto ser anunciado como panaceia para essas atividades e esquecimentos banais, seu uso esconde uma finalidade muito mais apropriada: o catálogo e a venda de informações cada vez mais específicas para grandes corporações e para controle governamental dos cidadãos.

---

<sup>109</sup> Conforme vimos no primeiro capítulo, a lenda da invenção da escrita no antigo Egito já era construída com base na dualidade que se encontra através da escrita como remédio para o esquecimento, ou então como sua principal aliada e promotora.

Há também mais uma consequência da implicação massiva do uso dos computadores para com o âmbito da memória: recentemente, o tribunal de justiça da união europeia definiu o “direito ao esquecimento”, ou seja, estabeleceu a obrigatoriedade da deleção – por parte dos grandes buscadores de dados da Internet como o Google, o Bing e o Facebook – de informações pessoais não comprovadas que possam prejudicar os cidadãos europeus. Segundo reportagem do jornal *Estado de São Paulo*,

A decisão refere-se a um litígio entre a Agência Espanhola de Proteção de Dados e o Google com um cidadão espanhol que pediu que retirassem da internet uma informação relativa a um leilão de imóveis com um embargo de bens derivado de dívidas com o Serviço de Assistência Social. As dívidas logo foram solucionadas mas continuavam aparecendo nas buscas pelo seu nome da internet, o que o levou a recorrer ao 'direito de ser esquecido'. O Google considerou a decisão da justiça europeia 'decepcionante' para as ferramentas de busca na internet e para editores de serviços online em geral. (ESTADO DE SÃO PAULO, 2014, s.p.).

Conforme já apontou Viktor Mayer-Schönberger (2011), nos tempos da era digital, esquecer e ser esquecido torna-se uma virtude dificilmente praticável, um caminho quase que ascético. O que nos interessa particularmente no embrenhar desses três exemplos é que eles nos demonstram o quanto a memória tornou-se um negócio extremamente lucrativo em nossos tempos. Conforme bem ressaltou Andreas Huyssen (2000, p. 9): “Um dos fenômenos culturais e políticos mais surpreendentes da atualidade é a emergência da memória como uma das preocupações culturais e políticas centrais das sociedades ocidentais”. Vivemos uma inflação da memória, ou seja, metaforicamente podemos considerar que o preço que por ela pagamos se encontra muito acima de seu valor de mercado (HUYSEN, 2000) – uma ótima fonte de lucro para quem dela faz negócio. Hoje é prenhe a oferta de soluções mágicas que parecem maquiagem nossa dificuldade de lidar com a memória, seja com as lembranças dolorosas, seja com os esquecimentos cotidianos ou até mesmo com os rastros que deixamos pela vida, que cada vez mais são registrados e computados implacavelmente. Parece que estamos investidos socialmente em uma tentativa estranha de recalcar a antiga noção humana de que lembrar não é fácil e esquecer é difícil.

Em relação à primeira aplicação da técnica que citamos<sup>110</sup>, o cinema – mais uma vez a arte – nos apresenta uma importante reflexão: o filme *Brilho eterno de uma mente sem lembranças*<sup>111</sup>, do diretor francês Michel Gondry (2004). Nele encontramos uma situação muito parecida com o que já está sendo desenvolvido nos laboratórios neurocientíficos: devido às agruras das desilusões amorosas, alguns personagens procuram os serviços de uma empresa especializada em apagar todas as memórias relacionadas a alguma pessoa específica. Assim, Clementine – a protagonista da trama, vivida por Kate Winslet – decide apagar completamente suas memórias relativas ao seu ex-namorado – Joel, o protagonista vivido por Jim Carrey. O processo aparentemente é bem sucedido, uma vez que ambos os personagens não lembram um do outro, mas há algo que ainda permanece: ambos são inexplicavelmente impelidos ao local em que se encontraram pela primeira vez, e quando se esbarram pelo caminho a atração mútua é quase instantânea. A delicadeza das cenas deixa claro que não se trata apenas de uma questão de sensualidade física, há certo clima de franqueza, carinho e companheirismo que somente o tempo é capaz de sedimentar e erodir nas relações. Muitas vezes as palavras se repetem – há a tentativa ridiculamente frustrada do atual namorado de Clementine de repetir as mesmas palavras pronunciadas anteriormente por Joel – mas não é nelas que se reconhece o relacionamento dos dois, pois este se faz presente na repetição de pequenos traços – em tons de voz, cores, trejeitos, esquecimentos. Em relação a esse último, há uma passagem interessante no filme: assim que Clementine e Joel se conhecem novamente, ela pede para que ele não zombe dela por causa do nome – que remete à famosa e folclórica canção estadunidense *Oh My Darling, Clementine*<sup>112</sup> escrita no século XIX – coisa que ele nem pensa em fazer, uma vez que não *conhece* a música. Uma vez tendo apagado qualquer memória que pudesse remeter à sua ex-namorada, Joel também se esquece de uma simples canção. Esta pequena passagem é interessante, pois talvez não haja qualquer estadunidense que não conheça ao menos o refrão de *Oh My Darling Clementine* e, ao revelar sua ignorância acerca da canção, Joel revela também que há nela mais que uma simples rima do cancionário popular: é também no esquecimento aparentemente banal que o espectador encontra os traços do

---

<sup>110</sup> Os estudos neurocientíficos que se valem da utilização do fármaco aliado ao uso do eletrochoque.

<sup>111</sup> Título original: *Eternal sunshine of the spotless mind*.

<sup>112</sup> O refrão da canção é muito conhecido (“*Oh my Darling, Oh my Darling, / Oh my Darling Clementine, / You are lost and gone forever, / Dreadful sorry, Clementine.*”) e pode se traduzido livremente como: Oh querida, oh querida, oh querida Clementina, você está perdida e se foi para sempre, mas que pena, Clementina.

relacionamento de Joel e Clementine. Mais do que somente o nome da protagonista, a canção também desvela parte da trama em seu refrão: “*You're lost and gone forever, dreadful sorry, Clementine*”.

Assim, como já ressaltamos ao final do primeiro capítulo desta tese, Freud demonstrou que na memória há muito mais que o acúmulo de acontecimentos e significados. Ela é composta sobretudo de traços, e sua dinâmica está muito além da propensão linearidade dos acontecimentos. A memória é inconsciente, com lembranças encobridoras que falseiam os acontecimentos, deixando em nós traços da experiência. Da mesma forma ela também funciona como no bloco mágico, no qual aquilo que aparentemente é apagado se mantém vivo nos traços inscritos em seu interior. Também engrossamos o coro junto a diversos outros psicanalistas ao apostarmos que a psicanálise é um instrumento capaz de ajudar a ler esses fenômenos sociais, uma vez que

Freud não é apenas um pensador da constituição subjetiva, mas também um pensador da cultura. Temas como a origem da civilização e os seus mal-estares, a religião e a arte fazem parte das preocupações freudianas. E cabe aqui uma ressalva: se Freud constrói uma teoria da cultura e da gênese social, ele não o faz por analogia ao funcionamento do indivíduo; não se trata de uma aplicação dos achados freudianos sobre os sujeitos particulares a um terreno mais amplo: ao contrário, o indivíduo é que seria, de saída, um indivíduo social. (GONDAR, 2008, s.p.).

Desta forma, cabe-nos então tentar investigar mais a fundo a inserção do traço no âmbito social. Para isso, vamos iniciar sua abordagem a partir da questão da repetição tomando por auxílio uma nesga do pensamento de Kierkegaard<sup>113</sup>, com intenção de bordejar e aprofundar a dimensão que a repetição adquire a partir da experiência psicanalítica. O título do texto de Kierkegaard ao qual nos remetemos, *Gjentagelsen*, pode ser traduzido como retomada, pois também abarca o significado de um vetor que se dirige tanto a um tempo pretérito quanto a um tempo futuro. Segundo Almeida e Atallah (2008, p. 210),

---

<sup>113</sup> Referimo-nos mais especificamente à obra *Gjentagelsen*, que Kierkegaard escreveu em dinamarquês em 1843 sob o pseudônimo de Constantin Constantinus. Diante da impossibilidade de recorrer ao texto original, aqui nos valemos da tradução do mesmo para a Língua Inglesa, publicada pela universidade de Princeton e realizada por Howard e Edna Wong. Optamos aqui por utilizar o termo *repetição*, segundo também a escolha das traduções de língua inglesa, para aproximá-lo da tradução do conceito freudiano de repetição, ressaltando, entretanto, desde já, o intenso significado kierkegaardiano de retomada.

O prefixo Gjen significa 'de novo' e a segunda parte da palavra é um substantivo forjado sobre o verbo at tage que significa 'tomar', por isso a melhor maneira de a traduzir seria reprise, ou em português, retomada. Kierkegaard utilizou-se desse termo para evitar qualquer referência à palavra latina repetição, por esta assinalar o 'mesmo no mesmo', enquanto a Gjentagelsen marca o surgimento do novo.

A concepção de Kierkegaard (1843/1983, p. 131) nos interessa, pois, para ele: “Repetição e recordação são o mesmo movimento, apenas em direções opostas, porque o que é recordado já foi e é, portanto, repetido para trás, enquanto a genuína repetição é recordado para frente” <sup>114</sup>. Ao considerarmos a repetição e a recordação como um mesmo movimento, acreditamos que o filósofo dinamarquês se aproxima também do pensamento freudiano desenvolvido décadas mais tarde, no qual o recordar e o repetir aparecem como pontos diferentes do caminho percorrido pela clínica psicanalítica.

Partindo de uma investigação acerca da repetição, Kierkegaard (1843/1983, p. 132) se pergunta: “O que seria a vida sem repetição? Quem gostaria de ser uma tábula em que a vida escreveu algo novo a cada momento, ou um memorial a algo passado? Quem gostaria de ser movido pelo fugaz, o novo, que está sempre delicadamente a desviar a alma?” <sup>115</sup>. A partir desse prisma, a repetição é encarada como essencial para a vida<sup>116</sup>, ela se encaixa nos circuitos da memória possibilitando que as experiências sejam permeadas pelos novos significados. Se o conceito de Outro, um saber que preexiste ao sujeito, coloca por terra a proposta da tábula rasa ao nascituro, então quanto mais àquele vivente que é fruto de uma história e encontra em seu corpo as marcas da incidência do tempo, em forma de memória. O esquema de memória como bloco mágico faz com que os esquecimentos, lapsos e recalques – que aparentemente demonstram certa capacidade de apagamento da tábula – encontrem suas inscrições bem demarcadas no inconsciente. Por isso, assim como no filme de Michel Gondry, Kierkegaard considera em mais uma bela passagem que:

---

<sup>114</sup> Tradução nossa do trecho: “Repetition and recollection are the same movement, just in opposite directions, because what is recollected has already been and is thus repeated backwards, whereas genuine repetition is recollected forwards.” (KIERKEGAARD, 1843/1983, p. 131).

<sup>115</sup> Tradução nossa do trecho: “What would life be without repetition? Who would want to be a tablet on which life wrote something new every moment, or a memorial to something past? Who would want to be moved by the fleeting, the new, that is always effeminately diverting the soul?” (KIERKEGAARD, 1843/1983, p. 132).

<sup>116</sup> Encontramos também uma leve aproximação entre esta proposta de Kierkegaard e a defendida por Nietzsche, trabalhada no primeiro capítulo desta tese.

O amor de repetição é, na verdade, o único amor feliz. Como lembrança, não é perturbado pela esperança nem pela ansiedade maravilhosa descoberta, nenhum dos dois, no entanto, não tem a dor da lembrança. Ele tem a segurança, em vez de felicidade do momento<sup>117</sup>. [...] A esperança é uma fruta atraente que não satisfaz, a recordação é o sustento triste que não consegue satisfazer. Mas a repetição é o pão de cada dia que satisfaz através da bênção. (KIERKEGAARD, 1843/1983, p. 132).

Esses trechos nos são especialmente interessantes, pois encontramos neles uma aproximação da abordagem de Freud (1914/1986b) em relação à recordação e repetição<sup>118</sup> – devido ao recalque, o analisando chega ao tratamento e “[...] não recorda coisa alguma do que esqueceu e reprimiu, mas expressa-o pela atuação ou atua-o (*acts it out*). Ele o reproduz não como lembrança, mas como ação; repete-o, sem, naturalmente, saber o que está repetindo” (p. 196). Além disso, o analisando “[...] não diz que recorda que costumava ser desafiador e crítico em relação à autoridade dos pais; em vez disso, comporta-se dessa maneira com o médico” (p. 196).

A repetição em Freud é inconsciente e não se encerra somente no *setting* psicanalítico, porém, há nele uma compulsão à repetição que se coloca em substituição ao recordar e muitas vezes atua como resistência ao tratamento. O trabalho da análise reside em acolher essas repetições de forma que elas possam ser elaboradas pelo sujeito, constituindo um caminho de cura que passa por três pontos: recordar<sup>119</sup>, repetir e elaborar.

Toda a história da descoberta por Freud da repetição como função só se define com mostrar assim a relação do pensamento com o real. [...] Mas o de que se trata essa rememoração [...] Nessa ocasião, eu lhes mostro que, nos textos de Freud, repetição não é reprodução. [...] Reproduzir, é o que se acreditava poder fazer no tempo das grandes esperanças de

---

<sup>117</sup> Tradução nossa do trecho: “Repetition’s love is in truth the only happy love. Like recollection, it is not disturbed by hope nor by the marvellous anxiety of discovery, neither, however, doesn’t have the sorrow of recollection. It has instead the blissful security of the moment. [...] Hope is an enticing fruit that fails to satisfy, recollection sorrowful sustenance that fails to satisfy. But repetition is the daily bread that satisfies through blessing.” (KIERKEGAARD, 1843/1983, p. 132).

<sup>118</sup> No referido texto, Freud faz alusão sobretudo à clínica psicanalítica (a psicanálise em intenção). Nós, porém, dedicamo-nos a ampliar este contexto situando-o em sua vertente social (a psicanálise em extensão).

<sup>119</sup> Nos primórdios da técnica psicanalítica Freud valeu-se tanto da hipnose quanto da catarse como formas terapêuticas. Logo ele percebeu que a questão não se encerrava na lembrança do conteúdo recalado, e assim foi-se desenvolvendo o método psicanalítico baseado na interpretação livre e na interpretação flutuante.

catarse. [...] A repetição aparece primeiro [no método catártico] numa forma que não é espontânea, como uma reprodução, ou como uma presentificação. (LACAN, 1964/1990, p. 52).

O rememorar, presente na primavera do método freudiano, envolve a tentativa de se chegar aos fatos, ao osso do sintoma, à lembrança tal como aconteceu. Já a repetição envolve um movimento de desconhecimento do sujeito, um lapso, aquilo ao qual faltam palavras, um esquecimento, um não reconhecimento. Já a elaboração parte para um novo patamar, no qual a repetição adquire uma reorganização simbólica do sujeito. É importante ressaltar que não é propriamente a repetição que constitui um entrave ao processo analítico, mas sim a dificuldade do manejo da resistência por parte do analista.

Por não considerarmos a repetição como a insistência daquilo que é eternamente idêntico, o sempre mesmo, é que encontramos a repetição como condição *sine qua non* para todo o aparelho psíquico. Assim, tanto para Kierkegaard quanto para a psicanálise, a repetição não deve ser encarada como um retorno do “sempre o mesmo”. O psicanalista Jacques Lacan trouxe uma grande contribuição a este respeito quando abordou a questão da repetição a partir de dois prismas diferentes: Tiquê e Autômaton.

Considerando a repetição como um dos quatro conceitos fundamentais da psicanálise, Lacan tomou de empréstimo dois pontos do pensamento aristotélico para repensá-la. Para ele, a repetição é um movimento composto por duas forças: Tiquê e Autômaton. A primeira força, Autômaton, está relacionada à ordem do retorno, ou seja, àquilo que na repetição surge e torna a reaparecer novamente, àquilo que se mantém. Já a segunda força, Tiquê, é aquela que é demarcada por participar de um encontro com o real, ou seja, a Tiquê toca o real ao qual a letra faz borda. A Tiquê faz referência àquilo que na repetição é o novo, ou seja, ela é o elemento que garante a possibilidade de invenção, transformação, revolução e elaboração. Nas palavras do próprio Lacan:

[a tiquê] Nós a traduzimos por encontro com o real. O real está para além do Autômaton, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do Autômaton, e do qual é evidente, em toda a pesquisa de Freud, que é do que ele cuida. (LACAN, 1964/1990, p. 56).

Talvez a melhor imagem para a repetição em sua dimensão dupla de Tiquê e Autômaton seja paradoxalmente<sup>120</sup> o exemplo de Heráclito (V a.C./2000, p. 92), quando este sustenta que “No mesmo rio entramos e não entramos, somos e não somos”. As águas do rio seguem sua constância, ou seja, o rio é Autômaton na medida em que as águas continuam fluindo através do tempo, ele é repetição de signos, o mesmo que se apresenta novamente. Porém, ele também é Tiquê a partir do momento em que são novas águas que se apresentam a cada novo instante, nunca é exatamente o mesmo rio, ele também carrega uma dimensão que é sempre nova, imprevisível, inapreensível e real. Se conjugarmos o exemplo do rio com a linguagem, encontramos que há aquilo que nela sempre se repete – o que é capaz de mantê-la através do tempo e possibilita o seu compartilhamento – e também aquilo que se apresenta como novo – o que a revoluciona, inova, aquilo que confere vida à linguagem.

Essa dimensão revolucionária da linguagem e sua relação com a repetição é muito bem explicitada através da arte, e como bem expressou o poeta Manoel de Barros (1993/2010, p. 300): “Repetir, repetir até ficar diferente. Repetir é dom de estilo”. A partir da dimensão da Tiquê podemos considerar que, dentro de uma cadeia significativa, aquilo que se repete é principalmente uma falta, um vazio de significado, um encontro com o real. Segundo Lacan:

O real, é para além do sonho que temos que procurá-lo – no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente; Lá está o real que comanda mais do que qualquer outra coisa, nossas atividades e é a psicanálise que o designa para nós. Assim Freud consegue dar solução ao problema que, para o mais agudo dos questionadores da alma antes dele – Kierkegaard – já estava centrado na repetição. [...] Não mais que em Kierkegaard, não se trata em Freud de nenhuma repetição que se assente ao natural, de nenhum retorno da necessidade. O retorno da necessidade visa o consumo posto a serviço do apetite. A repetição demanda o novo. (LACAN, 1964/1990, p. 61-62).

A repetição de Kierkegaard encontra a psicanálise justamente neste ponto: ela não é o retorno ao sempre mesmo, ela é justamente a possibilidade do encontro com o novo.

---

<sup>120</sup> Dizemos paradoxalmente porque a origem de Autômaton e Tiquê é aristotélica e Heráclito, filósofo pré-socrático, sustenta uma posição que muitas vezes é tomada como anti-aristotélica, por se localizar alinhada a uma lógica que se opõe ao princípio de não contradição e de terceiro excluído (ABBAGNANO, 2000).

Segundo Abbagnano, Kierkegaard introduz o termo repetição na filosofia aproximando-o da noção de *quod quid erat*, ou seja, literalmente 'aquilo que era' expressando ao mesmo tempo a característica de mutabilidade e a permanência. Para Abbagnano (2000, p. 853):

Kierkegaard valeu-se desse conceito sobretudo para descrever a natureza da vida ética: à diferença da vida estética, que procura evitar a repetição, buscando novidades a todo instante (sendo por isso simbolizada por Don Juan), a vida ética baseia-se na continuidade, na escolha repetida que o indivíduo faz de si mesmo e de sua tarefa, sendo, pois, simbolizada pelo matrimônio.

Neste ponto encontramos uma assonância interessante com a proposta desenvolvida por Lacan (1964/1990), onde a repetição encontra um local especial na prática psicanalítica, sobretudo devido à ética que a sustenta, pois a Tiquê:

Nós a traduzimos por encontro com o real. O real está para além do Autômaton, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do Autômaton, e do qual é evidente, em toda a pesquisa de Freud, que é do que ele cuida. [...] Assim, não há como confundir a repetição nem com o retorno dos signos, nem com a reprodução, ou a modulação pela conduta de uma espécie de rememoração agida. A repetição é algo que, em sua verdadeira natureza, está sempre velado na análise, por causa da identificação da repetição com a transferência na conceitualização dos analistas. (LACAN, 1964/1990, p. 56).

Assim, nosso interesse encontra-se justamente na dimensão ética e política que essa posição frente à repetição encontra na cultura. Quando encontramos o investimento massivo em pesquisas e no desenvolvimento de produtos que blindem a memória apagando as más lembranças, cabe perguntar qual é o posicionamento ético que esta proposta sustenta, e talvez ainda mais importante do que isto é indagar a quem serve esta proposição, que invade e anula a memória do sujeito em troca de um suposto bem-estar. Dizemos suposto porque, além de ser necessário sustentar na cultura um lugar de mal-estar essencial para a mesma (FREUD, 1930/1986), cabe também pensarmos quem efetivamente ganha com essa máquina do esquecimento – se é o sujeito condenado a repetir sem a possibilidade de elaborar suas questões, ou se é o mercado financeiro que se alegra com a prosperidade da indústria farmacológica e com o “bem-estar”

consumista. Por isso, uma posição em relação à memória que não coadune com essa sistematização da abolição do sofrimento é ao mesmo tempo ética e política.

Há ainda outro vídeo dirigido por Michel Gondry que pode nos ajudar a pensar a questão do traço e da repetição. Trata-se do videoclipe *Come into my World*, da cantora australiana Kylie Milogne (2002). Nele encontramos uma cena de quase cinco minutos filmada aparentemente em plano-sequência, na qual a personagem principal percorre várias vezes o mesmo circuito. A cada volta, as imagens se mesclam, fazendo com que a filmagem da volta anterior se repita e se mescle com a nova. Assim, cria-se um efeito capaz de demonstrar os novos caminhos de todos os elementos do vídeo a cada nova repetição. Novas elaborações se constroem, novas decisões são tomadas, novos percursos são traçados, novas ações geram novas reações.

Tanto no videoclipe quanto no longa metragem de Michel Gondry é possível notar rapidamente a possibilidade de um trabalho de elaboração em meio às voltas da repetição, e é neste local que encontramos uma proposta completamente divergente da sustentada pelos grupos de pesquisa que tentam eliminar às lembranças dolorosas. Não se trata somente de um posicionamento metodológico, ele carrega em si também um posicionamento ético e político. Assim, seguimos nosso trabalho encontrando uma intensa ligação entre a repetição, a memória e o traço, pois:

O que caracteriza a repetição é não ser de todo uma repetição. Isso é verdade se entendemos por repetição um movimento de reprodução do mesmo. Em outras palavras, a repetição envolve sempre o fracasso de reencontrar, de fazer surgir das Ding (a Coisa), como dizia Freud, o traço unário, como o diria Lacan. (KAUFMANN, 1996, p. 448).

Encarar de frente o fracasso do encontro do traço é também aceitar o fracasso frente à rememoração ou ao esquecimento. Seguiremos, então, na busca pelos meandros que a memória e o traço encontram na cultura, partindo do pressuposto que negar a memória em sua dinâmica de repetição – e aqui ressaltamos a Tiquê – é negar o encontro com a possibilidade do novo, do encontro com o real. Como bem salientou Kierkegaard (1843/1983, p. 132): “A vida é repetição e o desejo de ir além disto<sup>121</sup>”.

---

<sup>121</sup> Tradução nossa do trecho: “Life is repetition and the desire to look forward to this.” (KIERKEGAARD, 1843/1983, p. 132).

### 3.2 Nuvens, Deuses e Caracóis

*Tenho uma pena que escreve  
Aquilo que eu sempre sinto.  
Se é mentira, escreve leve.  
Se é verdade, não tem tinta.*

**Fernando Pessoa**

Em uma época na qual a influência tecnológica no desenvolvimento da inteligência artificial tem ganhado o foco com frequência, seja nas obras de ficção ou nos estudos acadêmicos, há outro campo talvez ainda mais intrigante que ainda é pouco divulgado: a influência da tecnologia sobre a inteligência “natural”, com todas as ressalvas que essa palavra pode ter. Betsy Sparrow, Jenny Liu e Daniel Wegner (2011) descobriram que mecanismos de busca e categorização de informação – como o Google, Bing, Wikipédia e Facebook – influenciam diretamente em nossa capacidade de responder perguntas difíceis. Os estudos apontam que isso se dá porque “a Internet tornou-se uma forma primária de memória externa ou transacional, onde a informação é armazenada coletivamente fora de nós mesmos” (SPARROW; LIU; WEGNER, 2011, p. 776). Assim, mesmo que não cheguemos a pesquisar o tema na Internet, nosso índice de acerto às perguntas que nos são feitas é alterado pela simples possibilidade de acessarmos os grandes oráculos digitais. Muito mais que fontes de pesquisa, eles também nos servem de bengalas, apoios mnêmicos, e caso nos seja permitida a metáfora, são como pequenos deuses aos quais prestamos libações e rogamos cotidianamente. Podemos dizer que hoje

Nós nos tornamos dependentes deles com a mesma intensidade com que somos dependentes de todos os conhecimentos que ganhamos com os nossos amigos e colegas de trabalho [...]. A experiência de perder a nossa conexão com a Internet torna-se mais e mais como perder um amigo. Devemos permanecer conectados para saber o que o Google sabe. (SPARROW; LIU; WEGNER, 2011, p. 778).

Todo o poder que conferimos às grandes organizações geram, em contrapartida, instituições capazes de vigiar, controlar, prever e mercantilizar nosso comportamento *on* e *offline*. A quantidade e qualidade dos dados coletados massivamente pelos

buscadores de dados e geradores de conteúdo impactaram gigantescamente o capital do século XXI, seja através da publicidade personalizada que transforma cada usuário em um consumidor mais bem adaptado e mais lucrativo – um grande sonho do Mercado (GOMES et al., 2009) –, seja na análise e posterior predição de comportamentos políticos, como se pode observar no amplo investimento realizado no marketing digital que já obteve grandes resultados nas duas últimas eleições estadunidenses e na mais recente eleição brasileira (STEPHENS-DAVIDOWITZ, 2012; GRANKA, 2012).

Todo o investimento que é feito do ponto de vista financeiro, assim como o investimento subjetivo que fazemos nos apoiando nos grandes sites da Internet, é capaz de criar uma situação em que temos hoje, analogamente, uma grande estrutura na qual os grandes sites são capazes de controlar minuciosamente seus usuários – ou fiéis. Segundo reportagem publicada no portal *OperaMundi*, o controle exercido hoje pelos grandes buscadores de dados é de tal forma intrusiva e obliterante que:

[Julian] Assange a comparou com o Vaticano e a Igreja Católica. ‘A vigilância em massa funciona como uma religião: dizemos que há uma entidade que tudo vê e é invisível e influi em sua vida, à qual não pode enganar; o mesmo que tem sido dito pelos curas durante milhares de anos sobre um Deus onipresente e onipotente’, afirmou. Mas, o domínio do Vaticano ‘se expressava através de franquias locais e não era fácil que o centro controlasse a periferia, tudo tinha que ser filtrado através de muitos indivíduos e interesses distintos. Não é assim com o Google, onde tudo passa pelo mesmo centro de controle. É como se só existisse um Vaticano com um confessorário direto. [...] Google é uma isca para atrair os usuários. Ele analisa o uso que os usuários fazem e gera perfis com os quais a NSA (agência de inteligência dos EUA) prevê comportamentos’. (OPERAMUNDI, 2014, s.p.).

Ao utilizarmos a Internet como um repositório de dados ao qual recorreremos frente a nossos lapsos de memória, acabamos por torná-la um instrumento constituído, acessado e adaptado socialmente, através do qual nos colocamos no mundo. Nos confessorários digitais expomos nossa intimidade, ambições, gostos, hábitos, ou seja, criamos um espaço altamente rentável de memórias compartilhadas – mesmo sem a autorização prévia – marcando e *linkando* amigos em fotos e postagens. Podemos dizer sem grande risco de exagero que nossas memórias e comportamentos são, na verdade, o verdadeiro produto de sites como o Google e o Facebook. Também não é exagero afirmar que esse

produto tem, aos poucos, se constituído como um dos artigos mais valiosos em nossa cultura. Neste sentido,

Isso pode ser generalizado. A onipresença do enquadramento é condição de nossa humanidade. Não há como sobreviver sem a CULTURA, esse utilitário imprescindível, prótese virtual que se acrescenta a nosso hardware para fazer de nós o que somos. Ele organiza o caos, permite discernir coisas e agentes do afluxo incontrolável de estímulos do REAL. Em consequência, só há relação direta com o universo pelos caminhos desse software de conexão. Incontornável, a cultura é sempre incapaz. Em sua ordenação deixa necessariamente algo de fora. Como o real não cabe no enquadre e nada pode ser acessado fora dele, algo não pode se *representar*. Isso porém, não quer dizer que não possa se *apresentar*, caso em que se faz como um irrepresentável. Apesar de quase invisível, revela-se essencial por concentrar a força viva do real 'em si'. (VIEIRA, 2008, p. 14; grifos do autor).

A cultura é também parte desse grande e incompleto sistema humano de linguagem, o meio através do qual podemos conceber, operar e transformar o mundo que nos cerca. Conforme comentamos no capítulo anterior, a linguagem possui uma estrutura tal que, quando a utilizamos, fazemos referência a algo que é inexistente materialmente, que atua simbolicamente no inconsciente como índice da alteridade última e radical, ao qual Lacan nomeou como Outro (o grande outro). Conforme ressalta Denise Maurano (2014), na atualidade, algo mudou na relação que construímos com a alteridade: se antes recorriamos à figura paterna em busca de um norte e apoiávamos nossos laços com base nas orientações de uma figura de referência – seja ela um pai, padre, pastor, professor, líder político, ou qualquer um que encarne esta função – hoje deslocamos este lugar e o encarnamos em outro guia supremo, o Google [ou às redes sociais, se preferir]. Assim, alguns bordões tornaram-se muito populares recentemente como, por exemplo: “Se não está no Google, não existe”, ou “O Google é meu pastor e nada me faltará”, ou ainda “Se o *status* de relacionamento do Facebook foi alterado, é porque o namoro é para valer”. O saber ao qual nos referimos é

[...] expressão anônima de um saber desencarnado e volátil, tão amplo quanto cambiante. O saber da massa assim expresso, é um saber desatrelado do amor e de todo o compromisso que esse engendra. Trata-se aí de um saber alheio ao pacto social, alheio a troca, a impressão que um causa no outro. Saber que quando emerge na sua condição virtual, dispensando o olho no olho, no qual o olho que parece

se dirigir a você na telinha é, na verdade, vazio de visão, já que não te vê. (MAURANO, 2014, s.p.).

Conforme a bem humorada tira em quadrinhos de André Dahmer relembra: “A internet é uma televisão com infinitos canais. Lembram de Mark Zuckerberg<sup>122</sup>? Ele é o dono do controle remoto” <sup>123</sup> (DAHMER, 2015, s.p.). Segundo Slavoj Žižek, estamos hoje em uma relação de interpassividade para com a mídia em geral (a imprensa, a Internet, o entretenimento) investindo-a no lugar deste Outro, ou seja, investindo-a enquanto essa dimensão radical de alteridade a qual imputamos como o lugar do saber. Para Žižek (2010, p. 36),

no caso da interpassividade [...] sou passivo através do Outro. Concedo ao Outro o aspecto passivo (gozar) de minha experiência, enquanto posso continuar ativamente empenhado (posso continuar a trabalhar à noite, enquanto o videocassete goza passivamente por mim.

Assim, temos a impressão de que partilhamos o saber com a Internet, sem experienciá-lo, pelo simples fato de acreditarmos que ele está ali.

Creditamos as grandes instituições presentes na Internet como grandes poços do saber, investimo-las como um Outro que tem todas as respostas possíveis, inclusive as que podem dar conta da impossibilidade da vida. Acreditamos participar de forma semelhante àquele que se ilude ao ter uma biblioteca cheia de livros que nunca leu ou de quem tem a tranquilizadora sensação de fazer alguma atividade pelo simples fato de pagar a mensalidade de uma academia de ginástica, ainda que nunca a tenha frequentado. É preciso considerar que o simples fato de acreditarmos ter o poder de acessar o saber não nos torna mais sábios e poderosos, nem menos passivos.

Nosso interesse acerca da mudança que a Internet e os meios digitais infligiram em nossa relação para com a alteridade e também com a memória repousa principalmente na questão do saber. Para Freud (1900/1986; 1913/1986; 1930/1986), além do inconsciente se constituir como um saber que não se sabe que sabe, ele também possui

---

<sup>122</sup> Fundador e principal acionista do Facebook.

<sup>123</sup> Ironicamente este é o pequeno texto de uma tirinha intitulada “Palestra sobre os novos tempos”, que André Dahmer disponibilizou somente em página pessoal no Facebook.

uma relação muito estreita com a cultura. Assim, podemos dizer que o saber é um ponto central para a psicanálise, pois:

A prática psicanalítica atesta que o saber, assim como a verdade, nunca é todo. Cabe então ao psicanalista, em sua práxis, lidar com essa parcialidade promovida pela Coisa, com a ausência de um objeto que venha responder definitivamente às suas questões. A psicanálise, ao colocar a Coisa como cerne de sua teoria, o núcleo real do objeto do desejo, propicia que uma outra ética se apresente à cultura e uma nova proposta de transmissão seja conduzida. A ausência do objeto primordial proporciona à psicanálise uma ética que trabalha com o saber não todo, o atravessamento dos ideais, das fantasias, e é somente através dele que podemos considerar a dimensão que o estilo enquanto marca ganha na psicanálise. Não é um saber prévio que a move, mas sua ética é fundamentada pelo desejo de saber. (NASCIMENTO, 2011, p. 66).

A falta primordial do objeto revelada pela Coisa possibilita à psicanálise, em sua ética, uma posição um pouco diferenciada em relação a esse movimento de crédito incondicional às grandes instituições da Internet. Se buscamos o grande pai Google ou o grande irmão Facebook para conhecer os mistérios dos céus e da terra, a ética psicanalítica nos relembra a todo o momento que não há quem dê conta dessas respostas – não há objeto que supra o vazio primordial que funda o sujeito. Como bem ressaltou Lacan (1972-1973/1985, p. 129),

A análise veio nos anunciar que há saber que não se sabe, um saber que se baseia no significante como tal. Um sonho, isso não introduz a nenhuma experiência insondável, a nenhuma mística, isso se lê do que dele se diz, e que se poderá ir mais longe ao tomar seus equívocos no sentido mais anagramático do termo. [...] E é aí que se renova a questão do saber.

A questão do saber torna-se cada vez mais complexa quando consideramos que aquilo que há de mais particular na experiência do sujeito, o real, não é apto para a linguagem, ou seja, se faz presente em um espaço ao qual o significante não alcança. Para Lacan, “o saber está no Outro” (LACAN, 1972-1973/1985, p. 131); é a partir da forma como encaramos este Outro que construímos nossa relação para com o saber. Dessa maneira, podemos considerar que os grandes buscadores, como o Google, “encarnam” virtualmente o sonho do discurso sustentado pela ciência na modernidade, que pode se traduzir na construção de um saber que seja completo, sem falta, sem erro. A utilização do verbo encarnar chega a ser paradoxal justamente pelo principal produto

comercializado por essas organizações se constituir, virtual e etereamente, nas nuvens<sup>124</sup>. Ou melhor, o sonho da ciência moderna é a busca por um saber absoluto que “é o momento em que a totalidade do discurso se fecha sobre si mesma, numa não contradição perfeita” (GARCIA-ROSA, 1990, p. 111). A ética da psicanálise, em contrapartida, propõe outra posição em relação ao saber:

A psicanálise, devido à sua particular forma de encarar o campo do Outro, mais especificamente, por não excluir o furo próprio que o constitui, sem intencionar tamponá-lo ou escondê-lo, possui uma forma diferenciada de trabalhar com a constituição de seu saber. A ética psicanalítica propõe trabalhar a partir dos paradoxos próprios da vida, a partir de uma ética que encontra em seu cerne um vazio radical e encontra no Outro uma barra, considerando-o constitutivamente não absoluto. A linguagem impõe um regime de limitação tanto à verdade quanto ao saber, pois assim como a inconfessável verdade do desejo pode revelar-se somente ao ligar-se os significantes – incapazes de abarcá-la por completo –, também o saber, por ser uma construção de linguagem, um corpo de significantes, é incapaz de expressar a universalidade que o tornaria inequívoco. A verdade e o saber são dois termos que se encontram em disjunção, exceto pela limitação, um ponto-buraco, através do qual ambos podem se tocar. (NASCIMENTO, 2011, p. 107-108).

Desta forma, na contemporaneidade, a ideia do saber absoluto encontra seu refúgio na antiquíssima relação entre memória e escrita. A memória, encarada como grande repositório de informações que podem ser recuperadas em seus logs, é baseada na ideia de um registro fidedigno e reproduzível, o retorno da inscrição primeira tal qual foi gravada, que permitiria na lembrança um reencontro com o evento original – o eterno mais do mesmo que não abre espaço para a invenção do novo. O saber dos Data Centers da Internet passa por uma promessa de memória como a conservação intencional e sem nenhuma perda de tudo o que um dia já lhes foi confiado, uma atualização do provérbio latino “o verbo voa, o escrito permanece”. Essa promessa é a tentativa de se construir um saber que seja completo, sem falta, sem erro, não importando se tal processo se aplica a partir de uma técnica que asceticamente se blinda contra qualquer estímulo desconhecido ou que isso aconteça por meios nos quais os erros tenham sido minuciosamente previstos e contornados antes mesmo que venham a acontecer. Para qualquer infortúnio não esquadrinhado previamente ainda há a possibilidade de apagar

---

<sup>124</sup> Computação nas nuvens (*cloud computing*) é o nome dado à tecnologia que procura abolir a demanda de mídias físicas por parte do usuário. Assim, todos os seus dados são disponibilizados em grandes servidores conectados à Internet, ou seja, nas nuvens.

o registro definitivamente, seja do banco de dados ou do corpo humano, esquecendo o que incomoda de uma vez por todas, como em um passe de mágica.

Porém, caso realmente quiséssemos acessar nossas memórias recursivamente – seja para resgatá-las<sup>125</sup> ou para deletá-las – até onde conseguiríamos ir? Se pudéssemos escarafunchar todos os traços que nos constituem, até onde iríamos neste caminho em busca do primeiro de nossos registros? Há na teoria psicanalítica um conceito que nos ajuda a pensar esta questão, chamado de *traço unário*.

Podemos considerar, a partir da psicanálise, que o ponto mais originário na invenção de nossa subjetividade é aquele no qual há a mítica queda do objeto primordial, a Coisa – como já citamos anteriormente. Frente à inexistência de objeto que se adegue perfeitamente neste buraco deixado pela Coisa, faz-se necessária a aderência aos mais diversos objetos possíveis – que podemos dizer que é um movimento em direção à falta de objeto – é chamado de pulsão. Uma das grandes inovações freudianas e um de seus conceitos-chave é a pulsão; segundo Lacan (1964/1985, p. 170), Freud indica que o objeto da pulsão é encarnado por esta falta de objeto, pois: “o objeto *a* minúsculo não é a origem da pulsão oral. Ele não é introduzido a título de alimento primitivo, é introduzido pelo fato de que nenhum alimento jamais satisfará a pulsão oral, senão contornando-se o objeto eternamente faltante”.

Tamanha é a importância da pulsão no pensamento freudiano que ele chegou a dizer que “a teoria das pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia” (FREUD, 1933/1986, p. 56). A pulsão é considerada como um conceito-limite para a própria teoria psicanalítica já que está impreterivelmente relacionado com o real, ou seja, com aquilo que não pode ser expresso em palavras (GARCIA-ROZA, 2004). Da pulsão só tomamos conhecimento quando esta vêm enlaçada a um significante que devido à estrutura da linguagem, não é capaz de expressá-la por completo. Pode-se dizer que o corpo é sobretudo pulsional, uma vez que a pulsão é como uma energia que se derrama por toda a sua extensão.

---

<sup>125</sup> Lembramos que o pretenso “resgate” somente é possível a partir de uma visão da memória como um arcabouço passivo de memórias – assim, estas poderiam ser reencontradas em um momento posterior tal e qual foram gravadas. A partir da ética psicanalítica não há resgate, uma vez que este é um processo sempre ativo, que implica uma dimensão também de criação e invenção.

Os investimentos e escolhas objetais que tomamos ao longo de nossa vida passam todos por caminhos pulsionais, ou seja, por escolhas parciais investidas corporalmente que giram em torno da falta estrutural de objeto. Porém, assim como em um processo de erosão no qual as águas escoam pela terra através dos sulcos que nela eram pré-existentes à chuva e que após a mesma tornam-se ainda mais demarcados, mais fortemente inscritos; também podemos dizer que as escolhas pulsionais também passam por alguns caminhos que são previamente facilitados, traços que se estendem pelo inconsciente e que marcam “[...] como tatuagem – primeiro dos significantes – operando no nível da contagem, instituindo uma diferença que singulariza o lugar do sujeito” (COSTA, 2002, p. 58). Essa marca, tatuagem primeira, é um traço – a inscrição do percurso pulsional no corpo.

Caso nosso intuito fosse encontrar o primeiro desses traços, adentraríamos uma investigação pela linguagem passando pela vida do sujeito, por significante a significante que nele incidem advindos do campo do Outro. Chegaríamos enfim ao traço, que registra a operação da queda do objeto primordial (a Coisa). Esse registro se dá na forma de um apagamento, ou seja, é através da negatividade, do buraco, do espaço vazio, que podemos dizer que havia algo ali: o objeto desde sempre perdido. Para Lacan (1961/2004, p. 226):

O aparecimento dessa dimensão do Outro e a emergência do sujeito, eu não saberia lembrá-lo demais para lhes dar o sentido do que se trata e cujo paradoxo, eu acho, deve ser suficientemente articulado nisso, que o desejo, no sentido mais natural – entendam – deve e apenas pode constituir-se dentro da tensão criada por essa relação com o Outro, a qual se origina no advento do traço unário – na medida em que, primeiramente e para começar, ele apaga tudo da coisa – esse algo, coisa bem diferente que esse um que foi, para sempre insubstituível. E nós encontramos aí, desde o primeiro passo - ressalto-o para vocês de passagem – a fórmula, aí termina a fórmula de Freud: onde estava a Coisa, eu [Je] devo advir. Seria preciso substituir na origem: *Wo es war*, da *durch den Ein*, de preferência por *durch den Erres*, aí, pelo um enquanto um, o traço unário, *werde Ich*, tornar-se-á o eu [Je]. Tudo do caminho é inteiramente traçado, a cada ponto do caminho.

Assim, podemos condensar resumidamente que esse traço é a primeira impressão simbólica que inaugura o sujeito, resultado da operação de queda do objeto do campo do Outro, fruto e norte das trilhas pulsionais que percorrem e habitam nossos corpos. Esse primeiro traço veicula a primeira e paradoxal relação de separação e identificação entre

o eu e o objeto, identificando o sujeito como tal, e é chamado por Lacan (1961/2004) de *traço unário* quando este constrói um neologismo a partir do termo traço único<sup>126</sup>.

Segundo ele:

esse traço, essa coisa insituável, essa aporia para o pensamento que consiste em que, justamente, nisso ele é tanto mais apurado, simplificado, reduzido a qualquer coisa. Com suficiente enfraquecimento de seus apêndices, ele pode terminar reduzindo-se a isso: um 1. O que há de essencial, e faz a originalidade disso, da existência de um traço unário e de sua função, e de sua introdução, por onde? É justamente o que deixo em suspenso, pois não é tão claro que isso seja pelo homem, se é, por um certo lado, possível, provável, em todo o caso, posto em questão por nós que é de lá que o homem tem saído. Então, esse um, seu paradoxo é justamente isso: é que tanto mais se assemelha, quero dizer, quanto mais a diversidade das semelhanças se apaga, quanto mais ele suporta, mais um-carna [un-carne] – direi se vocês me passam esta palavra – a diferença como tal. (LACAN, 1961/2004, p. 150).

Encontrando uma dimensão privilegiada na dimensão da repetição – compreendida como um movimento que abarca as torções de Autômaton e Tiquê – o traço unário “designa algo que é radical para a experiência originária, é a unicidade, como tal, da volta na repetição” (LACAN, 1961/2004, p. 177). Porém, ele não o faz como uma verdade primeira, um dado factual marcado para sempre, ele encarna um lugar de apagamento, uma rasura do objeto mítico. Então, endossamos a psicanálise lacaniana ao afirmar que a primeira e única designação do sujeito, a marca verdadeira, não é nada além de um borrão. Conforme comenta Celso Rennó Lima (2010, s.p.):

a presença inaugurante do traço unário que ‘é aquilo que apaga A Coisa’, como nos diz um autor anônimo em Scilicet nº 2/3, ‘ele aí apaga tudo, exceto este um que ela foi, e jamais será substituída; Lacan dá esta fórmula: *Wo es war, da durch das eins werde ich* – aí onde era (A Coisa), aí pelo um advirei eu, e é o traço unário que faz aparecer o sujeito como aquele que conta. Mas o primeiro passo do sujeito não pode ser articulado a não ser como a introdução do nada como tal, no sentido do Nihil Negativum de Kant, objeto vazio sem conceito [...]. Este é o começo do sujeito.

Essa função inaugural do traço unário possui um desmembramento que é essencial em nossa reflexão: ele é a ponte através da qual estabelecemos nossa primeira ligação com o

---

<sup>126</sup> Cunhado por Freud (1921/1986) no texto *Psicologia das massas e a análise do eu*. O termo utilizado por Freud no referido texto é *Einzigster Zug*.

Outro. O traço nos revela o vazio promovido pela Coisa, ou seja, é também ele que nos revela que o campo do Outro é faltoso, um muro remendado. Por isso é que Lacan chega a estabelecer um intenso elo entre o Outro e o traço unário, para ele, “esse Outro, que introduzimos enquanto metáfora do traço unário, isto é, do que encontramos em seu nível e que ele substitui numa regressão infinita” (LACAN, 1961/2004, p. 203). Porém, cabe pensarmos na função que o traço unário ocupa, ou melhor, qual é a sua importância. Para Lacan:

A função do traço unário, enquanto ela faz aparecer a gênese da diferença numa operação que se pode dizer situar-se na linha de uma simplificação sempre crescente, que está num propósito que é o que leva à linha de bastões, isto é, à repetição do aparentemente idêntico, que é criado, destacado, o que chamo não de símbolo, mas de entrada no real como significante inscrito – e é isso o que quer dizer o termo primazia da escrita, a entrada no real é a forma desse traço repetido pelo caçador primitivo, da diferença absoluta enquanto ela ali está. [...] A mesma coisa que chamo de função do traço unário; pois não é outra coisa senão o fato de que é a partir de uma pequena diferença – e dizer pequena diferença não quer dizer senão essa diferença absoluta de que lhes falo, essa diferença destacada de toda comparação possível – é a partir dessa pequena diferença, [...] que se pode acomodar todo o propósito narcísico; o sujeito se constitui ou não como portador desse traço unário. É o que nos permite dar, hoje, nosso primeiro passo no que constituirá o objeto de nossa lição seguinte, a saber, a retomada das funções privação, frustração e castração. É ao retomá-las, antes de tudo, que poderemos entrever onde e como se coloca a questão da relação do mundo do significante com o que chamamos de pulsão sexual, privilégio, prevalência da função erótica do corpo na constituição do sujeito. (LACAN, 1961/2004, p. 170-171).

O traço unário é um recurso da teoria psicanalítica que vai além da sua aplicação na clínica, e também podemos pensar em sua inserção na cultura. Conforme comentamos no tópico anterior, a repetição se relaciona com o traço [sobretudo considerando a díade Tiquê-Autômaton] e esta relação está presente no assunto com o qual iniciamos este subcapítulo. O traço unário, em sua potência de criação, coloca-se em uma vertente ética completamente diferenciada da memória dos logs e dos sites de busca. Se estas priorizam o resgate do acontecido, o traço unário implica necessariamente o reposicionamento e a criação. Em uma o sujeito é rerepresentado (uma repetição do sempre o mesmo), em outra o sujeito é inventado, criado. Na primeira encontramos uma posição saudosista, na segunda encontramos uma vertente que vai muito além: deparamo-nos com uma proposta estética.

Assim, não é de se admirar que a repercussão da pesquisa de Sparrow, Liu e Wegner (2011) recaia justamente no alardeamento de manchetes que anunciam que a utilização de mecanismos de busca nos deixa mais burros. Talvez seja mais uma oportunidade de encontrarmos a face destrutiva que o progresso carrega em seu cerne. Aliás, há nisso algo muito parecido com o que já foi apontado no meio do século XX por Horkheimer e Adorno (1944/1985) no texto *Sobre a gênese da burrice*, onde os autores propõem uma interessante analogia: a inteligência humana pode ser bem metaforizada com as antenas do caracol, é através delas que o caracol pode explorar seu ambiente com uma “visão tateante” (p. 210). Em seu processo de busca pelo novo, frente ao primeiro sinal de perigo, o caracol recolhe sua antena de forma que esta “[...] se identifica de novo com o todo e só muito hesitantemente ousará sair de novo como um órgão independente. Se o perigo ainda estiver presente, ela desaparecerá de novo, e a distância até a repetição da tentativa aumentará.” (p. 210). Frente à repetição do ciclo tentativa-perigo-medo-retração surge a dor que paralisa, os músculos do caracol já não respondem mais da mesma maneira, forma-se então uma cicatriz na memória que faz com que o caracol desista de buscar o novo e permaneça no mesmo, assim como a inteligência que, frente ao medo, é jogada para a mesmice. Conforme Horkheimer e Adorno comentaram, “o corpo é paralisado pelo ferimento físico, o espírito pelo medo. Na origem, as duas coisas são inseparáveis” (p. 210), a cicatriz causada pelo medo do desconhecido é a gênese em nossa recusa à inteligência, ao novo.

A metáfora de Horkheimer e Adorno demonstra ser muito precisa quando aplicada ao tema da pesquisa de Sparrow, Liu e Wegner (2011), pois o contínuo processo de desenvolvimento ao qual estamos expostos limita cada vez mais nossa capacidade de criar o verdadeiramente novo, causando assim uma cicatriz na inteligência, sobretudo na forma como a sociedade se apropria, manipula e constrói sua memória.

Hoje, estamos imersos de tal forma na grande teia da Internet que temos a aparente impressão de que nunca houve tantas possibilidades, tantas inovações. A questão é que, assim como na metáfora do caracol, esse mundo de facilidades retrai as antenas de nossa inteligência quando esta se depara com o novo, fazendo com que fiquemos aprisionados naquilo que já foi conhecido, indexado, tratado e avaliado, seja pelo Google, pelo Facebook, pelo distópico Grande Irmão (ORWELL, 1948/1984) ou por qualquer outra organização que o valha. A relevância não se dá pelo conteúdo, mas sim pelo que

os mecanismos de busca consideram mais frequentes, ou seja, os mais vendidos, as *top news*, o *page rank*, os *trending topics* ou as palavras mais usadas nos corretores automáticos de texto. Parece que vivemos em um tempo paradoxal no qual nunca houve tantos dispositivos disponíveis para criar, ao mesmo tempo em que nunca se repetiu<sup>127</sup> tanto – os tempos do acesso quase ilimitado às informações são ao mesmo tempo os tempos do *ctrl+c*, *ctrl+v*<sup>128</sup> [o copiar e o colar] (ZUIN, 2013). A repetição aberta para a novidade que dela pode advir é possível somente a partir de um vazio e do traço que surge em seu lugar. A cicatriz demarcada do caracol repete somente o já conhecido e avaliado, o rentável, o burro, o seguro.

A cicatriz também aparece como outra importante metáfora. Ela é a marca de um corpo que, embora tenha sido curado de sua enfermidade, traz resquícios em sua memória que o impedem de permanecer tal e qual era anteriormente. A inibição da busca do novo é um enrijecimento, uma leve insensibilidade. A cicatriz na pele é um índice da história subjetiva de um corpo ferido pelos traumas da vida (GAGNEBIN, 2006). A cicatriz é aquilo que sobra de um trauma, ou seja, é o resultado de uma “ferida aberta na alma, ou no corpo, por acontecimentos violentos, recalcados ou não, mas que não conseguem ser elaborados simbolicamente, em particular sob a forma de palavra, pelo sujeito” (p. 110). Esses restos que estão para além das palavras fazem os traços, as cicatrizes que constituem a memória. Sendo impossível uma vida sem restos, cicatrizes, traços, nos resta saber como lidar com eles. Conforme trabalhamos brevemente no tópico anterior, a elaboração é um ponto essencial para que a repetição encontre um caminho novo, ou seja, a elaboração possibilita uma reinvenção do sujeito frente ao seu próprio desejo, escapando àquilo que é demandado pelo Outro – seja ele momentaneamente encarnado pelo Google ou pela família.

O ensino lacaniano indica que o campo do Outro não é de todo significativo, existe, como efeito da linguagem, um objeto que é o resto da operação significativa, um objeto particular que cai do Outro como não significável. Este objeto, chamado de objeto *a*, é tradutor desta falta que se insere no sujeito e no Outro. Através dela, colocada em cena pelo objeto *a*, o sujeito é capaz de constituir alguma separação do campo do

---

<sup>127</sup> Em sua vertente de Autômaton.

<sup>128</sup> Ao mesmo tempo em que concordamos com Zuin (2013) – que aponta no ‘copiar e colar’ a fragmentação e enfraquecimento da memória – também somos obrigados a ressaltar que também no copiar e no colar há espaço para a criação do novo, como a música das últimas décadas é capaz de testemunhar com seus *samplers* e *mashups*.

Outro. O sujeito sai então de uma posição de alienação nos significantes do Outro, possibilitando assim um processo de separação. E é nesse processo de alienação/separação que o sujeito do desejo se inventa (NASCIMENTO; FAVERET, 2009, p. 56).

Podemos ainda dizer que, frente a essa interpassividade para com a Internet (ŽIŽEK, 2010), nos encontramos diante de um novo fenômeno. Por ter falecido ainda no ano de 1998, o filósofo francês Jean-François Lyotard (1979/2004) não teve a oportunidade de conhecer uma nova metanarrativa<sup>129</sup>: o saber dos buscadores. Apesar de encontrarmos nas novas tecnologias o testemunho necessário para comprovar a condição pós-moderna da alteração substancial das formas de investigação e produção de conhecimento (coisa que efetivamente acontece em algumas produções mediadas pelas redes sociais), paradoxalmente nos dirigimos ao grande centro infalível de saber, que monitora, direciona e também restringe nosso acesso à informação ilimitada prometida pela *World Wide Web*.

Talvez a Internet possibilite uma visão mais clara da credulidade na infalibilidade do saber das grandes instituições, mas para muitas pessoas também outros grandes meios de comunicação e entretenimento encarnam esse lugar. Assim, a televisão, a revista, o jornal, o ator carismático, o presbítero e qualquer texto que se considere sagrado, podem ser os responsáveis por ilusoriamente possuir as respostas para os mistérios da vida – ou pelo menos podem se colocar nessa posição.

É claro que esse saber não se coloca unificadamente estruturado e centralizado, como um grande recurso canônico ao qual se pode recorrer imediatamente. Estes são tempos profundamente marcados pela fragmentação e dispersão, nos quais a mudança de paradigmas é cada vez mais acelerada e a rápida adaptação é uma demanda da sobrevivência.

---

<sup>129</sup> Uma metanarrativa pode ser entendida como um discurso que sustenta uma visão universalizante de saber, ou seja, a narrativa dentro e além de si própria. Em consequência disto, este discurso pode decorrer por sustentar uma visão proselitista alegando para si verdades universais. Assim podemos considerar como metanarrativas o iluminismo, o marxismo etc. Para Lyotard (1979/2004), os tempos atuais são caracterizados por uma dimensão de incredulidade frente às grandes metanarrativas. Segundo ele: “Não podemos mais recorrer à grande narrativa – não podemos nos apoiar na dialética do espírito nem mesmo na emancipação da humanidade para validar o discurso científico pós-moderno.” (p. 98).

Tanto a cultura quanto o sujeito são constituídos pelos traços que os marcam. Sejam as cicatrizes que, assim como os caracóis, adquirimos em nosso processo exploratório, sejam os traços prolegômenos do sujeito (o traço unário, tatuagem da Coisa). Também a memória é criada a partir da relação que se dá com base nesses traços. Conforme pudemos ver anteriormente, o modelo de memória que utilizamos é baseado em uma técnica de escrita que possui a inscrição do traço como principal paradigma. Porém, será que esse modelo sofreu alguma mutação em nossos tempos?

Tendo essa questão em mente, passaremos então à investigação de uma proposta muito interessante de Walter Benjamin, essencial para repensar a incidência que o traço adquire no mundo de redes, tablets e *cloud servers*: a cultura de vidro.

### 3.3 Vidro, Luz e Escuridão

*Para definir uma grandeza infinita  
eu ponho um oito na horizontal e o divido por um  
para definir o infinitamente pequeno  
eu ponho o um e o divido pelo mesmo oito na horizontal  
nada mostra o que queremos expressar  
a grandeza infinita é o cosmos  
e o infinitamente pequeno é a partícula do átomo  
eu posso definir o infinito sem entendê-lo  
quando eu não entendo o que defino  
eu me aproximo do que chamam poesia  
e então a poesia se revela  
muito mais próxima da vida do que parece*

**Antônio Abujamra; André Abujamra**

Já dizia, com certo exagero, o crítico Raymond Queneau (1950) que toda grande obra de literatura ou é a *Ilíada* ou a *Odisseia*. Certamente as duas estão inseridas no rol dos grandiosos textos que são capazes de testemunhar até ao mais pessimista que a breve passagem humana pelo planeta possui alguma valia artística. A história da ira de Aquiles – narrada na *Ilíada* – possui uma passagem fascinante: a certa altura, o herói deve escolher entre viver uma vida longa e sem glórias ou então continuar em sua guerra contra Tróia, onde conquistaria a glória eterna sob o preço da morte certa. Esse dilema

coloca em cena uma das mais antigas aspirações humanas: qual é o preço que estamos dispostos a pagar para ter nosso nome inscrito na memória, ecoando pela eternidade?

A minha vida, sem dúvida, vale bem mais do que quanto dizem que Tróia possuía, a cidade de belo traçado, antes, em tempo de paz, sem que houvessem chegado os Aquivos e dos tesouros que dentro se encontram da pétrea soleira de Febo Apolo, o frecheiro esplendente, na rocha de Pito. Arrebanhar bois tardinhos e ovelhas vistosas é fácil trípodes belas comprar ou cabeças de louros ginetes; mas a alma humana, uma vez escapada do encerro dos dentes, não mais se deixa prender sem podermos de novo ganhá-la. Tétis, a deusa dos pés argentinos, de quem fui nascido, já me falou sobre o dúplice Fado que à Morte há de dar-me; se continuar a lutar ao redor da cidade de Tróia, não voltarei mais à pátria, mas glória hei de ter sempiterna; se para casa voltar, para o grato torrão de nascença, da fama excelsa hei de ver-me privado, mas vida mui longa conseguirei, sem que o termo da Morte mui cedo me alcance [*Ilíada*, Canto IX, 401-416] (HOMERO, s.d. /2011, p. 242).

Aquiles tem à sua frente um panorama que lhe possibilita uma escolha que vai além do simples viver ou morrer; para ele, ser lembrado é mais importante do que qualquer uma dessas opções. Enquanto mito e literatura, tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia* possuem uma característica especial que as distinguem de outras produções, pois “em algum lugar nessas histórias de guerra no tempo e de viagem no espaço, nos será contada a experiência de toda luta e toda travessia humanas. Duas de nossas metáforas mais antigas nos dizem que toda vida é uma batalha e que toda vida é uma jornada” (MANGUEL, 2008, p. 8). Isso faz com que a *Ilíada* possa ser considerada um texto maior e, dentro dele, Aquiles encarna a própria figura humana com suas vicissitudes, mudanças, seus dilemas e seus destinos.

Frente ao seu duplo fado, Aquiles decide pela guerra, glória e morte jovial. Sua escolha é sobretudo ética, já que o herói “tem a trágica liberdade de decidir seu destino, de se precipitar na guerra, morrer jovem e alcançar a glória eterna na poesia, ou negá-la e viver por mais tempo” (PINHEIRO, 2011, p. 90). Consequentemente, esse posicionamento ético diferenciado que é cobrado do herói também se coloca em uma dimensão que podemos chamar nos dias atuais de estética. A beleza da promessa de ter seu nome, sua honra e glória, marcados para as infintas futuras gerações, também tem seu preço: a morte certa ainda na juventude. O que chamamos aqui de caráter ético da

escolha de Aquiles encontra-se além do cultivo das virtudes, refere-se também ao que Olgária Matos (2004, p. 108) relembra como a origem do *ethos* grego. Segundo ela:

A palavra *ethos* aparece pela primeira vez em Homero, na *Íliada*, significando 'toca', 'caverna', 'morada'. Antes de referir-se ao caráter ético e à virtude, *ethos* é pertencimento numinoso, a partir do qual construir e habitar são tarefas que participam do sagrado, da indivisão antiga entre os homens, a natureza e os deuses. Na mais modesta casa, o homem imita a obra do deus, 'cosmizando' o caos, santificando seu pequeno cosmos, fazendo-o semelhante ao divino. Permanecendo em um lugar determinado e determinável, a maneira de habitar é criação de valores, é *ethos* pelo qual a perfeição dos deuses se prolonga e se manifesta na ordem e na beleza do universo o que na Grécia clássica passou a significar busca da harmonia de uma cidade governada pela justiça, na elegância de uma vida de moderação e autarquia.

A dimensão ética do herói também se relaciona com a forma com a qual ele constrói e habita seu mundo e, conforme bem relembra Walter Benjamin (1939/1991, p. 38): "Habitar significa deixar rastros". São os rastros, seus traços, que permitem que sua honra e glória sejam perenes pela eternidade. Se Aquiles ansiava que seu nome se inscrevesse e ressoasse no canto dos poetas, durante boa parte da história esse desejo intimamente humano passou a depender principalmente da mediação da escrita. Enquanto técnica de inscrição, ela assumiu a responsabilidade de garantir a permanência e a transmissão através dos tempos (CUNHA, 1980).

Conforme aponta Jacques Le Goff (1988/2003), a relação do ser humano com a memória cada vez mais está profundamente ligada ao aprimoramento das técnicas de cálculo, de manipulação da informação, do uso de máquinas e instrumentos cada vez mais complexos. Sendo a memória devedora da linguagem, os últimos milênios das civilizações ocidentais ligaram a escrita à memória por encontrar na primeira uma extensão fundamental das possibilidades de armazenamento. Da tradição helênica aos dias de hoje, podemos considerar que passamos de sociedades de homens-memória – como os Aedos e outros bardos – para sociedades nas quais a memória era guardada principalmente por homens letrados. Conforme bem ressalta Jean-Pierre Vernant (1965/2002, p. 71): "Nas diversas épocas e nas diversas culturas, há solidariedade entre as técnicas de rememoração praticadas, a organização interna da função, o seu lugar no sistema do eu e a imagem que os homens fazem da memória".

Porém, no século XX fomos surpreendidos mais uma vez por uma nova revolução tecnológica que causou grande impacto na forma como lidamos socialmente com a memória: a era digital. A aparente sensação de revolução cultural proporcionada pelos avanços tecnológicos que vivemos ao longo do século XX não é novidade na história ocidental; também sofremos esse impacto em diversos outros momentos como, por exemplo, na Europa do século XV, que foi completamente transformada devido às revoluções tecnológicas. As transformações naquele século se estenderam desde a invenção da vela quadrada – que encerrou o período da navegação de cabotagem das nações ibéricas, permitindo a dobra do Bojador e a navegação das Américas – até a invenção da prensa de tipo móvel – que além de revolucionar a reprodução e distribuição de materiais escritos também impulsionou ainda mais o movimento de Lutero, auxiliando os reformistas a se colocarem contra o poderio da igreja romana. Também em outras épocas o avanço tecnológico trouxe profundas modificações sociais, conforme comenta Patrick Lichty (2003, p. 306):

a virada do século XIX testemunhou a ascensão da fotografia, do filme e do cinema como novas formas de expressão. Entretanto, essa arte com "novas mídias" trouxe à baila questões sobre a autenticidade da obra de arte, conforme discutido por Benjamin em seu ensaio seminal. Nos anos subsequentes ocorreu mais uma proliferação de meios de comunicação com o vídeo, a internet e as tecnologias distribuídas. Uma trajetória que parece que todas essas mídias estão seguindo, e que se reflete na arte feita com essas mídias, é uma sensação de efemeralização ainda maior das mídias. Essa trajetória parece se originar na obsolescência, no determinismo tecnológico e numa ausência cada vez maior de materialismo na produção de artefatos culturais na era digital.

Essa efemeralização não transforma somente a materialidade do registro (do oral ao escrito, do papel ao digital etc.), mas também a forma como as informações são interpretadas. Hoje, com a inserção massiva das mídias digitais em todas as formas de produção humana, podemos verificar que a frequência com a qual os gadgets vêm e vão é cada vez mais astronômica; junto com eles também se encaminha para o limbo uma série de complexos sistemas e linguagens computacionais essenciais para a manipulação desses aparelhos. Recentemente, uma amiga precisou recuperar o arquivo digital de um livro que havia escrito há não mais que 15 anos para que o mesmo fosse republicado. Em um primeiro momento essa tarefa aparentemente simples lhe foi impossível, pois os *softwares* haviam evoluído de tal forma nesse curto prazo que nenhum deles era

compatível com tamanha antiguidade digital, seu formato estava completamente obsoleto.

Coisa parecida também se reflete em nossas conversas e músicas perdidas nos cassetes: quem é que pode facilmente voltar a escutá-los? Também nossos arquivos perdidos em disquetes, qual computador hoje está apto para lê-los? Quantos computadores ainda leem o ultrapassado CD-ROM, e por quanto tempo se sustentará o suporte a essa mídia? Quanto tempo a própria Internet há de durar? Estes questionamentos ressaltam uma característica fundamental de nossos tempos: na era digital os meios de escrita deixam de sofrer degradação e passam a sofrer a obsolescência (LICHTY, 2003). Flusser (1989/2010) vai além e pergunta: por quanto tempo ainda dependeremos de palavras como a principal base de nosso sistema de escrita? Será que nosso sistema de escrita não será substituído por um sistema um pouco mais simples, feito por imagens intuitivas, como as que ilustram os botões de abrir, salvar e cancelar dos programas de computador? Para quem acha que isso pode parecer um exagero, basta lembrarmos que outros sistemas complexos de escrita – como o cuneiforme, ou o *quipus*<sup>130</sup> – já fazem parte de um passado distante o suficiente para que não haja mais quem os conheça suficientemente.

O salto tecnológico contemporâneo, semelhante ao que houve da inscrição em tábuas de pedra e argila para os rolos de papiro, implica uma nova forma de suporte da escrita. O registro digital – que inicialmente ainda envolvia a utilização de cartões perfurados – passou rapidamente para o meio magnético, o ótico, o eletrônico e hoje caminha para a manipulação subatômica da computação quântica<sup>131</sup>. Nosso interesse se dá não tanto na questão da técnica, mas nas alterações que o meio digital pode trazer para o paradigma da escrita. Talvez a metáfora que mais se aproxime da situação atual paradoxalmente tenha sido elaborada pelo filósofo alemão Walter Benjamin, no começo do século XX, quando, em sua crítica à modernidade, este cita a questão da cultura de vidro.

---

<sup>130</sup> Os antigos incas utilizavam um sistema de escrita chamado quipus, este tinha por base o conjunto de ramais de cordas com nós ao longo de sua extensão.

<sup>131</sup> Proposta pela primeira vez em meados dos anos 1980, a computação quântica é uma área do conhecimento limítrofe entre computação, física e matemática. Seu principal pressuposto está na aplicação dos conceitos de mecânica quântica na manipulação de dados pelos computadores (AGUDELO, 2006). Assim, a unidade básica de um computador comum é o bit – os registros de 0 ou 1 que em seu conjunto compõe toda a estrutura informacional do computador – já em um computador quântico seria possível a instância de uma nova unidade básica, o *qubit* – que por sua vez é capaz de instanciar três estados diferentes de dados: 0, 1 e 0-1.

Há na filosofia de Benjamin um ponto que consideramos fundamental para pensar a questão do traço e das transformações paradigmáticas que incidem na forma como nos relacionamos com a escrita ao longo deste século que se inicia: Walter Benjamin encontra no rastro a presentificação do apelo subjetivo que o homem demanda frente à volatilidade da modernidade. É preciso levar em consideração que, para Benjamin, o homem moderno depara-se constantemente com uma experiência do choque, que o desencanta do ideal romântico – o eterno, o perfeito, o indelével. Assim, consideramos aqui a modernidade não somente como um período cronológico presente na história, mas principalmente como uma época na qual encontramos presente a sensação de que não há mais nada de “eterno”, e o único norte no qual se pode fiar é a certeza da mudança. Não nos interessa aqui discutir se o que vivemos hoje é a própria modernidade que adentra tardiamente nossos anos, se é a pós-modernidade ou se nunca fomos modernos. O que nos interessa é encontrar os ecos do pensamento de Benjamin a ressoar em nosso cotidiano, tenha ele o nome que for.

No texto *Experiência e Pobreza*, Benjamin (1933/1986) propõe que a modernidade clama através da voz com Brecht: ‘apague os rastros!’.

Apague os rastros  
Separe-se de seus amigos na estação  
De manhã vá à cidade com o casaco abotoado  
Procure alojamento, e quando seu camarada bater:  
Não, oh, não abra a porta  
Mas sim

Apague os rastros!  
Se encontrar seus pais na cidade de Hamburgo  
ou em qualquer outro lugar  
Passe por eles como um estranho, vire na esquina, não os reconheça  
Abaixe sobre o rosto o chapéu que eles lhe deram  
Não, oh, não mostre o rosto  
Mas sim

Apague os rastros!  
Como a carne que aí está. Não poupe.  
Entre em qualquer casa quando chover, sente em qualquer cadeira  
Mas não permaneça sentado. E não esqueça seu chapéu.  
Estou lhe dizendo:  
Apague os rastros!

Sempre que você disser algo, não diga duas vezes.  
Encontrando o seu pensamento em outra pessoa: negue-o.  
Quem não escreveu sua assinatura, quem não deixou retrato  
Quem não estava presente, quem nada falou  
Como poderão apanhá-lo!

Apague os rastros!  
Cuide, quando pensar em morrer  
Para que não haja sepultura traindo onde jaz  
Com uma nítida inscrição que o denuncie  
E o ano de sua morte que o entregue!  
Mais uma vez:  
Apague os rastros!

(Assim me foi ensinado.)

(BRECHT, 2000, p. 57-58).

O poema de Brecht ao qual Benjamin se refere é homônimo à frase que se repete ao final de cada estrofe: *Apague os rastros*. Ambientado em uma situação de perseguição e fuga, o poema segue através de cenas fortes e íntimas recomendando imperativamente que, frente a cada uma delas, o leitor deve passar incólume, sem deixar que o espaço seja capaz de capturar o registro de sua presença subjetiva, ainda que por um brevíssimo momento. Não seja identificado, não esteja presente, não se mostre, não habite, somente passe por ali: assim não poderão pegá-lo. Além da óbvia associação que podemos fazer com a perseguição a grupos minoritários, podemos também – com a ajuda de Benjamin – considerar mais uma possibilidade: a modernidade encontra um paradoxo no qual ela é – ao mesmo tempo – avessa e saudosista do traço<sup>132</sup>. Benjamin considera que o poema de Brecht retrata uma atitude que é

oposta da que é determinada pelo hábito, num salão burguês. Nele, o ‘interior’ obriga o habitante a adquirir o máximo possível de hábitos, que se ajustam melhor a esse interior que a ele próprio. Isso pode ser compreendido por qualquer pessoa que se lembra ainda da indignação grotesca que acometia o ocupante desses espaços de pelúcia quando algum objeto da sua casa se quebrava. Mesmo seu modo de encolerizar-se — e essa emoção, que começa a extinguir-se, era manipulada com grande virtuosismo — era antes de mais nada a reação de um homem cujos ‘vestígios sobre a terra’ estavam sendo abolidos. Tudo isso foi eliminado por Scheerbart com seu vidro e pelo Bauhaus com seu aço: eles criaram espaços em que é difícil deixar rastros. ‘Pelo que foi dito’,

---

<sup>132</sup> Neste momento, consideramos mais uma vez traço e rastro como sendo homônimos, uma vez que tomamos ambos a partir do conceito de *Spur* (KUCIAK, 2013, p. 3).

explicou Scheerbart há vinte anos, ‘podemos falar de uma cultura de vidro’. O novo ambiente de vidro mudará completamente os homens. Deve-se apenas esperar que a nova cultura de vidro não encontre muitos adversários. (BENJAMIN, 1933/1986, p. 118).

A modernidade é a era dessa cultura de vidro na qual a burguesia busca manter presente os traços e as marcas do passado. Para isso, vale-se de artifícios como a valorização de mobiliários de pelúcia (um tecido que deixa marcas) e a abundância de bibelôs idílicos nos espaços de convivência das casas: a casa burguesa é uma espécie de museu. Esta posição é uma forma de resistir à própria modernidade que impõe a ‘cultura de vidro’. O vidro é um material tão duro e tão liso que não deixa rastros, as coisas de vidro não têm nenhuma aura, “o vidro é em geral o inimigo do mistério. É também o inimigo da propriedade” (BENJAMIN, 1933/1986, p. 117).

O termo utilizado por Benjamin, cultura de vidro, é de nosso extremo interesse, pois condensa em si uma vasta gama de chaves para sua interpretação. Em primeiro lugar temos a questão da cultura, que aqui entendemos a partir de sua etimologia: o *cultus*, o ocupar a terra. A cultura é um exercício da memória social expressa ao longo de um período, algo que existe para dar testemunho de sua presença. A cultura é dinâmica, mutável, vivida no cotidiano, causa e consequência da incidência dos sujeitos no meio social. Desta forma, consideramos que cada cultura possui sua forma particular de fazer uso e conceber sua própria memória; cabe pensarmos que, em uma cultura de vidro, essa concepção passa por conceitos como visibilidade, exposição, dureza e esquecimento com a ausência de traços. Tais características encontram-se no outro polo do termo cunhado por Benjamin: o vidro, um material que possui uma série de particularidades, principalmente no que tange às suas características físicas, sua dinamicidade e sua vasta aplicabilidade no cotidiano.

A tecnologia desenvolvida e aplicada ao vidro permitiu que ele adquirisse novas vantagens em relação a outros materiais. Seu peso foi sensivelmente reduzido, ao mesmo tempo em que se tornou mais resistente. [...] Alguns vidros podem ser utilizados em temperaturas extremas, enquanto outros só têm utilidade porque se fundem a baixas temperaturas. Algumas peças conservam suas formas mesmo submetidas a mudanças extremas de temperatura como entre o fogo e o gelo [...]. Os vidros podem ter diversos graus de resistência mecânica, ser densos ou leves, impermeáveis ou porosos. Em suas muitas finalidades, eles podem filtrar, conter, transmitir ou resistir às radiações eletromagnéticas pertencentes a quase todas as faixas do espectro. As

propriedades dos materiais são ditadas pelo tipo de ligações interatômicas, pela microestrutura e pelos defeitos. Devido à vastíssima, quase infinita, faixa de composição química dos vidros, onde a maioria dos elementos da tabela periódica pode ser incorporada, estes apresentam uma ampla variação de propriedades mecânicas, óticas, térmicas, elétricas e químicas. (AKERMAN, 2000, p. 3).

Historicamente, o vidro possui uma origem que remonta há mais de seis milênios, e somente a partir de 300 a.C. começou a ser amplamente utilizado com a invenção da técnica de sopro. Porém, por volta do ano “1900 tem início a produção de vidro plano contínuo, através de estiramento da folha na vertical” (AKERMAN, 2000, p. 6). Esse processo barateou e facilitou a utilização do vidro na arquitetura, ampliando ainda mais sua aplicação em larga escala na construção civil. Quando Benjamin (1933/1986) considera que o vidro é inimigo do mistério e da propriedade, ele se refere justamente às características que o fizeram ganhar a predileção da arquitetura: por ser razoavelmente transparente, o vidro permite que a luz o ultrapasse, iluminando e revelando os ambientes internos àqueles que passam pelas ruas.

Por ser extremamente liso ele é facilmente limpo para mais uma vez ser capaz de expor o que há no seu interior; exceto pelo risco indesejavelmente acidental, não se deixa marcas no vidro, e é também por isso que Benjamin revela que o vidro não tem aura. O conceito de aura é trabalhado ao longo de vários textos no pensamento de Benjamin (1936/1994, p. 170) e sua complexidade envolve “uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja”. A aura aproxima-se do traço porque ambos referem-se à presentificação de uma ausência, ou à ausência de uma presença (GAGNEBIN, 2006). De uma forma muito superficial, podemos dizer que Benjamin considera a aura como a característica capaz de conferir um ar especial à obra original, sobretudo em uma época marcada pela facilidade da reprodutibilidade desta.

A aura possui dois fatores que nela são essenciais: a autenticidade e a unicidade. A primeira está relacionada à possibilidade de localização no tempo e no espaço da obra; além disso, também se refere à localização do objeto em uma tradição: “o aqui e agora do original constitui o conteúdo de sua autenticidade, e nela se enraíza uma tradição que identifica esse objeto, até nossos dias, como sendo aquele objeto” (BENJAMIN,

1936/1994, p. 167). Já a unicidade está relacionada com o caráter ritualístico que envolve a obra de arte; segundo ele:

O que é de importância decisiva é que esse modo de ser aurático da obra de arte nunca se destaca completamente de sua função ritual. Em outras palavras: o valor único da obra de arte “autêntica” tem sempre um fundamento teológico, por mais remoto que seja: ele pode ser reconhecido, como ritual secularizado, mesmo nas formas mais profanas do culto do Belo. [...] com a reprodutibilidade técnica, a obra de arte se emancipa, pela primeira vez na história, de sua existência parasitária, destacando-se do ritual: A obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida. (BENJAMIN, 1936/1994, p. 171).

O que Benjamin chama de *era de reprodutibilidade técnica da obra de arte* está relacionado não somente com a possibilidade técnica de reprodução praticamente infundável de uma obra de arte, como a fotografia que revolucionou o século XIX, mas também com as consequências que esse gesto trouxe para a arte e a sociedade como um todo. Através da possibilidade de reprodução dos objetos, a autenticidade e a unicidade dos mesmos são superadas, transformando as relações que com eles se estabelecem. A modernidade, caracterizada como a própria era da reprodutibilidade, proclama uma profunda renúncia aos valores eternos, e com isso também clama a morte da aura. Da pop-art à literatura marginal, do *punk-rock* ao *drum & bass*, da poesia concreta ao cinema novo, a arte do século XX testemunha sua dileção no esvaziamento da aura. O vidro é um elemento que atua como símbolo desse processo amalgamático, o vidro é a realização do projeto de morte da aura sustentado pela modernidade.

Talvez somente agora, depois do impacto de quase um século, é que estejamos realmente sofrendo os efeitos mais radicais da modernidade proclamada por Benjamin – o impacto dessa cultura de vidro se dá através da Internet, das redes sem fio, da computação nas nuvens e da possibilidade da utilização em larga escala da mecânica quântica nos meios de computação. As telas de toque (*touchscreens*) dos tablets e smartphones concretizam a presença da cultura de vidro em nosso cotidiano, um modelo muito mais avançado do bloco mágico citado por Freud (1925/1986), e talvez com um poder ainda maior de metáfora para o sistema psíquico. No texto *Experiência e Pobreza*, Walter Benjamin (1933/1986) comenta em tom muito assonante com o freudiano que para haver a experiência é necessária a tábula rasa, porém, ainda

acrescenta: “não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências. Não, eles aspiram a libertar-se de toda experiência, aspiram a um mundo em que possam ostentar tão pura e tão claramente sua pobreza externa e interna, que algo de decente possa resultar disso” (BENJAMIN, 1933/1986, p. 118).

A promessa propagandeada pela indústria de armazenamento de dados nos diz: nunca mais perca seus *e-mails*, suas fotos, suas músicas, suas ideias, seus ideais, suas memórias. Uma proposta que veicula em si a ilusão de que a evolução da tecnologia dos meios de armazenamento profetiza a eternidade tão almejada pela humanidade. A modernidade é uma era de vaporização dos valores rígidos e bem estabelecidos; tudo pode ser relativizado e, de uma forma geral, não há discursos que possam se sustentar efetivamente como detentores da verdade. Essa ruptura de modelo já havia sido denunciada por Marx e Engels (1848/2001, p. 29) quando estes formulam que a modernidade capitalista criou uma sociedade na qual “tudo aquilo que é sólido se desmancha no ar”. Se tudo se desmancha, se nada deixa traços no vidro, Benjamin (1933/1986) faz uma crítica que se mantém atual nos 80 anos de sua proposição: o espaço paradoxal que uma cultura de vidro exerce nas subjetividades cada vez mais conectadas, arquivistas, voláteis e saudosistas. Para isso, basta pensar nas toneladas de fotografias que tiramos em viagens: toneladas de imagens que muitas vezes pouco se diferenciam, fotografadas por máquinas digitais que por não consumirem permanentemente nenhuma mídia, permitem o armazenamento de uma extensa quantidade de imagens, como também a aplicação de efeitos diversos, sobretudo os que são utilizados para dar um ar antigo e nostálgico às mesmas. Afinal de contas, *vintage is cool*.

Alheio ao rastro e à aura, o vidro insere-se cada vez mais em nosso cotidiano, efetivamente cumprindo a visão benjaminiana. Recentemente a empresa coreana *Corning* (2013), produtora de telas e superfícies de alta tecnologia, lançou uma série de vídeos chamados *A day made of glass*<sup>133</sup> para propagandar suas inovações na área; nele podemos ver um futuro, não muito distante, no qual superfícies inteligentes, telas de toque, substituem todos os elementos cotidianos como fogão, geladeira, painéis de carros, provadores de roupas, mesas de estudo etc. A grande inovação, porém, fica a

---

<sup>133</sup> “Um dia feito de vidro”.

cargo da própria arquitetura das casas, onde até mesmo paredes e janelas são substituídas por grandes telas, limitando inclusive os espaços no qual há troca de ar pelos ambientes. Se essa projeção de futuro é utópica ou distópica ainda não sabemos. Porém, conforme já alertou Benjamin, é de se esperar que a cultura de vidro não encontre muitos adversários em seu caminho.

Em 1979, o cantor e compositor canadense Neil Young (1979) estava preocupado com o futuro do Rock enquanto gênero musical. Seu diagnóstico no momento não lhe era em nada favorável: grandes ícones como os Beatles e Elvis Presley já estavam caindo no esquecimento e decadência, e ele próprio se via seguindo o mesmo caminho. Neil Young escreveu então duas canções complementares entre si que foram lançadas no álbum *Rust Never Sleeps: My My, Hey Hey (Out of the Blue)* e *Hey Hey, My My (Into the Black)* – estas canções são nomeadas com duas expressões que significam respectivamente *De repente* e *Na escuridão* e possuem uma estrutura muito semelhante, sendo a primeira uma versão acústica e a segunda uma versão elétrica repleta de distorções e efeitos de guitarra. Ambas apresentam um verso que ressalta nosso interesse: *It's better to burn out than to fade away*<sup>134</sup> – que pode ser traduzido por “é melhor queimar do que se apagar aos poucos”.

É interessante notar que há certa proximidade entre a afirmação de Neil Young e a escolha de Aquiles. Em ambos os discursos está implícita a recusa pela morte pacífica e ingloria: melhor é morrer jovem, conquistar honra e glórias, ser lembrado. Porém, enquanto Aquiles almeja a inscrição na eternidade, Neil Young possui uma ambição muito mais modesta: é melhor queimar, consumir-se, expor-se em uma explosão, do que ver-se apagando lentamente. Young, fruto da descrença no eterno propagada na modernidade, não deseja que seu nome seja marca indelével na história, quer somente ser calor e luz por alguns instantes, para depois disso mergulhar de forma irretornável e repentina na escuridão<sup>135</sup>. O vidro é avesso ao traço, mas não à luz, sua transparência lhe confere a volatilidade e o brilho da exibição e é a partir delas que o artista moderno

---

<sup>134</sup> Além do sucesso promovido pela canção, esta frase também tornou-se célebre pois estava presente no bilhete de suicídio de também cantor e compositor Kurt Cobain, em 1994.

<sup>135</sup> Fazemos referência aqui aos títulos das canções *Out of the blue* (De repente) e *Into the Black* (Na escuridão) bem como a um verso específico delas que diz: “Once you’re gone, you can’t go back. When you’re out of the blue and into the black.” que pode ser traduzido por “Uma vez que você tenha ido, não pode mais voltar. Quando está de repente na escuridão.”.

pode estender um pouco mais o seu tempo. Esse pequeno paralelo não se estende para todos os sujeitos, sobretudo é mister lembrar que o apelo de Young é muito particular, porém ele nos ajuda a compreender mais uma das mudanças causadas pela cultura de vidro. Talvez ele revele “o preço que é preciso pagar para adquirir a sensação do moderno: a desintegração da aura na vivência do choque” (BENJAMIN, 1994, p. 145).

Acreditamos que os novos paradigmas motivados pela cultura de vidro encaixam-se ainda com outro ponto de reflexão do pensamento de Benjamin, bem como com sua articulação com a psicanálise. Referimo-nos aqui novamente à formulação que Benjamin faz no livro das *Passagens* (1972/1999, p. 24): “habitar significa deixar rastros”<sup>136</sup>. Mais além, Benjamin propõe que “o traço é a aparição de uma proximidade, por mais longínquo esteja aquilo que o deixou. A aura é a aparição de algo longínquo, por mais próximo esteja aquilo que a evoca. No traço, apoderamo-nos da coisa<sup>137</sup>; na aura, ela se apodera de nós<sup>138</sup>” (BENJAMIN, 1972/1999, p. 447; tradução nossa).

Seguindo a senda do pensamento freudiano, podemos considerar que uma de suas principais teorias se constrói sustentando que o animal dito humano sofreu um processo de abandono de seus instintos ao longo de seu processo evolutivo e, tendo feito isso através da pulsão, pôde deixar de investir eroticamente somente em órgãos específicos para fazê-lo em todo o corpo. Conforme já localizamos anteriormente, a psicanálise estabelece uma diferença radical entre o instinto (cíclico, locatário de órgãos específicos, detentor de um objeto definido) e a pulsão (sempre constante, habitante de todo o corpo, sem objeto específico). É justamente pelo fato da pulsão não ter um objeto específico que o inconsciente se utiliza da maior diversidade de objetos possíveis, na tentativa de saciá-la. Assim, cada novo objeto é uma nova tentativa de representação, porém, a cada nova tentativa sempre falta algo para a representação última. A nova tentativa de saciação relança seu novo fracasso. Em um tempo mítico, ao qual não cabe à psicanálise delimitar historicamente, o animal humano deixa de habitar somente o campo da

---

<sup>136</sup> A mesma frase, que poderíamos tratar isoladamente como um aforismo, também é apresentada no texto *Paris, Capital do século XIX*, de Walter Benjamin (1939/1991).

<sup>137</sup> Utilizaremos, a partir daqui, o termo ‘coisa’ de acordo com o conceito psicanalítico de *Das Ding*, apresentado anteriormente.

<sup>138</sup> “Trace and aura. The trace is appearance of a nearness, however far removed the thing that left it behind may be. The aura is appearance of a distance, however close the thing that calls it forth. In the trace, we gain possession of the thing; in the aura, it takes possession of us.” (BENJAMIN, 1972/1999, p. 447; tradução nossa).

necessidade biológica e adere a um repertório simbólico amplo, ou seja, adere a um sistema de linguagem em busca de representação.

A caráter de exemplo, podemos considerar que instintualmente sentimos fome e necessitamos ter nossa quota mínima de nutrientes suprida; porém capsulas e mais capsulas de vitaminas e sais minerais não abarcam uma outra dimensão que a alimentação possui para nós. Através dela não sentimos fome somente de nutrientes, mas também sentimos aquela vontade louca de comer uma pizza às duas da manhã, ou então quando buscamos o aconchego e acalanto de uma xícara de café em uma tarde chuvosa. O preenchimento das necessidades nutricionais básicas não nos é suficiente, é preciso que nosso nossos impulsos mais basais – como no caso da alimentação – sejam permeados por símbolos e significados. Em última instância, devido à incidência da linguagem, nenhum objeto que escolhamos em nosso percurso será capaz de encarnar completamente a ausência de objeto a qual nos endereçamos. Por isso, consideramos que animal humano é simbólico e por isso também é um animal pulsional, permeado por objetos intermediários, e diferencia-se do animal instintual por não mais possuir objetos absolutos.

Existe um resquício, um preço que todo o sujeito paga por estar embrenhado na linguagem: a falta de objeto é causa originária e motora do psiquismo. Ou seja, existe miticamente um objeto que se foi para sempre, ou em uma formulação mais bem elaborada podemos considerar que este objeto mítico está desde sempre perdido. Lacan considerou este objeto “desde sempre perdido” uma das faces de seu objeto *a*, resgatando-o em Freud (1950[1885]/1986) através do conceito de Coisa (*das Ding*). Conforme comentamos rapidamente em um capítulo anterior, o objeto *a* é um conceito lacaniano que remete ao objeto do desejo, ou seja, o objeto desde sempre perdido ao qual o ser desejante se remete como algo que venha a completar sua existência marcada pela falta.

O que Lacan (1959-1960/1997) encontra em sua leitura de Freud é que a forma como o inconsciente trata o objeto aponta na direção de que “esse objeto, não nos é dito que ele tenha sido realmente perdido. O objeto é por sua natureza um objeto reencontrado” (p. 149). Neste reencontro, a Coisa, perdida para sempre, é representada por outros objetos. Estes últimos, porém, nunca conseguem representá-la por completo, há sempre uma

hiância que demonstra que o objeto desde sempre perdido está lá, e não é qualquer outra coisa que possa ser apontada por qualquer que seja o significante. A Coisa não está implicada na relação entre significante e significado, pois ela está fora da representação. Mais do que muda, ela não estabelece “relação alguma com as palavras” (LACAN, 1959-1960/1997, p. 72), ou ainda, “o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo” (p. 61). A Coisa é o vazio constituído a partir da ausência de objeto, em torno do qual as representações gravitam na estruturação do aparelho psíquico.

Assim como a rede de significantes é estruturada ao redor deste vazio, também a ética da psicanálise, em sua teoria e sua prática, deve ser considerada a partir das implicações que a Coisa gera em seu cerne. A Coisa aparece como o objeto perdido, um espaço que surge como vazio no lugar do objeto que nunca houve, ou melhor, “esse objeto, observamos bem, não nos é nem mesmo dito. [...] em suma, nunca foi perdido, apesar de tratar-se essencialmente de reencontrá-lo” (p. 76).

Esse movimento, a tentativa de reencontro da Coisa, é o que impulsiona o aparelho psíquico. A partir dele podemos localizar a orientação subjetiva que é possibilitada através da inscrição da falta; esta advém do encontro com o real, com aquilo que participa do que é impossível de ser representado psiquicamente e que nos é apontado pela Coisa. Desta forma, ao aproximarmos o pensamento freudiano da proposta de Benjamin (1972/1999) de que “habitar significa deixar rastros” (p. 24) e “no traço, apoderamo-nos da coisa” (p. 447), podemos propor que o traço talvez seja uma elaboração primária através da qual buscamos, de forma fugaz, nos apoderar da Coisa, tomar posse daquilo que nos é mais íntimo e que ao mesmo tempo não se submete ao campo das palavras. Essa tentativa repousa sobre a impossível posse de um objeto que nunca esteve lá, um movimento fugaz. Por isso, esse apoderar-se não é definitivo, muito menos duradouro, mas talvez seja um pequeno instante no qual podemos tocar levemente o impossível apontado pelo objeto desde sempre perdido. Frente à impossibilidade do objeto perdido, somos chamados a nos reinventar com os artifícios que temos à nossa disposição. Ou seja, frente ao impossível da Coisa somos chamados a criar o novo ao nos apropriarmos dos traços que testemunham a sua passagem, aproximando-nos assim dos versos de Goethe: “O que herdaste de teus pais, Adquire, para que o possua” [*Fausto*, cena I, 686-687] (GOETHE, 1808/2006, p. 51).

Por fim, recorreremos mais uma vez às palavras do próprio Walter Benjamin quando este comenta que:

Nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido. E talvez seja bom assim. O choque do resgate do passado seria tão destrutivo que, no exato momento, forçosamente deixaríamos de compreender nossa saudade. Mas é por isso que a compreendemos, e tanto melhor, quanto mais profundamente jaz em nós o esquecido. Tal como a palavra que ainda há pouco se achava em nossos lábios, libertaria a língua para arroubos demostênicos, assim o esquecido nos parece pesado por causa de toda a vida vivida que nos reserva. (BENJAMIN, 1950/1995, p. 104-105).

Frente ao vazio de sentido da Coisa, criamos, inventamo-nos a partir daquilo que nos é mais íntimo. O traço é um artifício subjetivo da memória.



# Desdobramentos



*Meu tempo é hoje.  
Eu não vivo no passado,  
o passado é que vive em mim.*

**Paulinho da Viola**

Ao nos imbricarmos pelos caminhos do traço, muitas vezes deparamo-nos com a impressão de que há nele uma dimensão muito difundida através de um termo muito caro às culturas árabes: Maktoub (مكتوب), que carrega em si o sentido de *está escrito*. Muitas vezes esse termo é utilizado para fazer a referência a um destino completamente traçado anteriormente, visão fatalista que retira, ao menos parcialmente, a responsabilidade do sujeito sobre a sua própria vida. Porém, nossa investigação a respeito do traço caminha em sentido oposto. Não há tábula rasa, pois, devido à linguagem, todos nós sofremos os efeitos de um arcabouço cultural que se faz presente muito antes de nosso nascimento. Também acreditamos que é a partir da apropriação desses traços que cada um pode, efetivamente, construir seu próprio caminho, e assim destacamos que o traço está muito mais inclinado para as consequências geradas pelas escolhas do viver que para o cumprimento de um destino. Pode até ser que algo estava escrito, mas ler a carta que se esconde onde mais se dá à vista (POE, 1844/2003) é uma escolha do sujeito.

Assim como nos versos de Goethe<sup>139</sup>, a via do traço não é de resignação, mas conclama a elaboração subjetiva, a um novo posicionamento, ainda que este seja inventado. Por isso, neste momento de concluir, uma das figuras que mais consideramos apropriada para nos referirmos ao traço é a da trilha, do caminho. Esse passado que, como nos diz

---

<sup>139</sup> Referimo-nos aqui ao trecho utilizado ao final do último tópico: “O que herdaste de teus pais, Adquire, para que o possua” [*Fausto*, cena I, 686-687] (GOETHE, 1808/2006, p. 51).

Paulinho da Viola<sup>140</sup>, vive em nós e em nosso âmago, faz caminho em direção ao futuro. Daí, encontramos uma grande assonância do trabalho desenvolvido nesta tese com o poema de Robert Frost (1916/1993) *A estrada não trilhada*: em meio a tantos caminhos que a nós se apresentavam, não havia outra opção além de escolher alguns, deixando impreterivelmente muitos outros para trás.

### **A estrada não trilhada<sup>141</sup>**

Num bosque, em pleno outono, a estrada bifurcou-se,  
mas, sendo um só, só um caminho eu tomaria.  
Assim, por longo tempo eu ali me detive,  
e um deles observei até um longe declive  
no qual, dobrando, desaparecia...

Porém tomei o outro, igualmente viável,  
e tendo mesmo um atrativo especial,  
pois mais ramos possuía e talvez mais capim,  
embora, quanto a isso, o caminhar, no fim,  
os tivesse marcado por igual.

E ambos, nessa manhã, jaziam recobertos  
de folhas que nenhum pisar enegrecera.  
O primeiro deixei, oh, para um outro dia!  
E, intuindo que um caminho outro caminho gera,  
duvidei se algum dia eu voltaria.

Isto eu hei de contar mais tarde, num suspiro,  
nalgum tempo ou lugar desta jornada extensa:  
a estrada divergiu naquele bosque – e eu  
segui pela que mais ínvia me pareceu,  
e foi o que fez toda a diferença.  
(FROST, 1916/1993, p. 1).

---

<sup>140</sup> Referimo-nos aqui ao trecho que figura como epígrafe desta seção (“Meu tempo é hoje. Eu não vivo no passado, o passado é que vive em mim.”), fala de Paulinho da Viola presente no documentário *Paulinho da Viola: Meu tempo é hoje* (JAGUARIBE, 2003), um documentário acerca de sua vida e obra.

<sup>141</sup> Tradução de Renato Suttana do poema de Robert Frost. No original, encontra-se: “The Road Not Taken / Two roads diverged in a yellow wood, / And sorry I could not travel both / And be one traveler, long I stood / And looked down one as far as I could / To where it bent in the undergrowth; / Then took the other, as just as fair, / And having perhaps the better claim, / Because it was grassy and wanted wear; / Though as for that the passing there / Had worn them really about the same, / And both that morning equally lay / In leaves no step had trodden black. / Oh, I kept the first for another day! / Yet knowing how way leads on to way, / I doubted if I should ever come back. / I shall be telling this with a sigh / Somewhere ages and ages hence: / Two roads diverged in a wood, and I— / I took the one less traveled by, / And that has made all the difference”. Tradução disponível em: <http://www.entreculturas.com.br/2011/05/robert-frost-a-estrada-nao-trilhada/>. Acesso em: 10 jan. 2015.

Algumas vezes optamos por estradas que já haviam sido indicadas anteriormente, porém, a cada passo, percebíamos que, apesar das pegadas e trilhas encontradas pelo chão, nosso caminhar se direcionava para direções não trilhadas, cheias de relva e beleza; uma jornada que se fez única e solitária por seguir seus próprios rastros. Isso não se deu por falta de quem nos acompanhasse, mas por entendermos que esse é o destino de todo esforço que almeja encontrar ao menos uma nesga autoral. Ter escolhido o caminho menos percorrido, com seus ônus e bônus, fez toda a diferença nesta tese.

Tomando o traço como norte, percorremos alguns de seus possíveis caminhos na esperança de, assim, conseguir circunscrevê-lo sem aprisioná-lo, conceituá-lo sem delimitá-lo, abordá-lo sem sufocá-lo. Muito mais que focar na defesa de uma argumentação central, esta tese procurou ao longo de suas páginas fazer interagir pontos de articulação que giraram em torno de nossa premissa inicial: o traço é um elemento que incide e constitui concomitantemente as esferas particular e universal, subjetiva e social, promovendo uma posição que valoriza muito mais a pluralidade axial e polissêmica que o entroncamento da delimitação de conceitos. Neste momento de conclusão, gostaríamos ainda de trazer outros pontos de articulação, auxiliando-nos a localizar o traço como elemento basilar da subjetividade e da memória social.

Esse girar em torno nos faz lembrar de mais uma figura que acreditamos ser próxima ao traço: o Bóson de Higgs. Trata-se de uma partícula subatômica prevista teoricamente em 1963 pelo físico Peter Higgs; segundo ele, além dos quatro campos fundamentais já conhecidos pela física tradicional (gravitacional, eletromagnético, forte e fraco) haveria ainda um quinto campo, no qual estaria presente uma partícula, chamada de Bóson de Higgs, que seria considerada “a origem da massa de todas as partículas elementares” (MOREIRA, 2009, p. 1306). Acreditamos que a imagem deste bóson é frutífera quando comparada à questão da relação do traço com a memória. O traço é aquele que confere alguma materialidade à memória, uma vez que ele é a inscrição, uma marca, o registro de uma passagem. Ao mesmo tempo, assim como no bóson sua extensão é mínima, ele necessita do aglutinamento de partículas infinitamente maiores para que os corpos sejam construídos, como também acontece com nossas memórias.

Passando do micro ao macro, encontramos também na física outra presentificação do traço. Ao se depararem com o balé das estrelas, os primeiros astrônomos começaram a estabelecer relações entre elas. Assim, traços foram inventados entre corpos celestes que estavam dispostos a milhões e milhões de quilômetros uns dos outros. Figuras foram formadas no céu e a vida dos homens começou a ser regida sob a sua orientação: a disposição dos traços no firmamento dizia a época propícia para o plantio e para a colheita, o tempo das cheias e das vazantes. O traço é um artifício inventado pelo homem extremamente útil à memória. Os traços celestes agiam como fios invisíveis da teia cósmica, nos quais os homens não cessaram de construir sentidos para serem apanhados como moscas: seja no cinturão do caçador Orion, no fuso de Frigga ou na história das três Marias. Acreditamos que os desdobramentos da relação entre os traços e a história da ciência sejam pontos extremamente fecundos para investigações futuras.

Outra figura que nos aproxima do estatuto do traço é a obra *Whitewashing Lascaux*, do artista britânico Banksy (2008) <sup>142</sup>. A obra feita em grafite em um muro na cidade de Londres é magnífica: nela encontramos um profissional de limpeza limpando, com o auxílio de um jato de água, um muro que aparentemente acabara de ser pichado. Porém, os desenhos que havia no muro se tratavam das pinturas rupestres encontradas em Lascaux<sup>143</sup>. Lavada a pichação multimilenar, resta somente tinta escorrida pelo chão e o muro cinza, limpo, morto e pobre. A genialidade de Banksy coloca em cena ao mesmo tempo a questão da marca, do apagamento e do vazio. Parece-nos que o traço também caminha por essas sendas, aquilo que foi inscrito, aquilo que não se apaga, aquilo a partir do qual é possível a criação.

A obra de Banksy revela a paradoxal posição da modernidade apontada por Benjamin em relação ao traço: ao mesmo tempo em que o traço é abolido – através do vidro – também há um movimento que resiste e se apega a ele. No começo do século XX Benjamin identificou esse movimento presente na utilização do vidro no exterior das construções ao mesmo tempo em que era aplicado o veludo no interior das casas burguesas; Banksy identifica esse movimento no funcionário público de colete laranja,

---

<sup>142</sup> A obra encontra-se reproduzida na capa desta tese.

<sup>143</sup> Complexo de cavernas francês célebre pelas pinturas rupestres encontradas em suas paredes, que remontam a alguns dos primeiros registros de inscrição humana que se tem notícia. Alguns deles possuem mais de 17 mil anos.

que limpa o muro das pichações, ou seja, das inscrições que lhe conferem alguma vida, alguma beleza. Melhor é o muro cinza, sóbrio e pálido como estava anteriormente, o novo não é permitido. Ao não se permitir o novo, também se perdem as figuras de Lascaux, que aqui é tomado como a gênese de todo grafite, bem como também de toda a representação iconográfica e – por que não? – da escrita.

Neste ponto há mais um fator na obra que nos chama a atenção: o título da obra *Whitewashing Lascaux* é extremamente polissêmico. O termo *whitewash* é utilizado tanto para se referir à mistura que é utilizada para cair as paredes (tornando-as brancas) quanto também para outros dois casos: o encobrimento de escândalos e malfeitos praticados por celebridades e pessoas poderosas (que as dá a impressão de um passado ilibadamente branco), e também ao fenômeno de aculturação ocidental no qual muitas pessoas negam os valores de suas culturas de origem (crioula, africana, asiática, ameríndia etc.) e se “branqueiam” – o que se evidencia no uso de maquiagens que alteram o tom da pele, no alisamento capilar etc. Essa polissemia é fecunda, pois ao lavarmos a parede, além de “caia-la” estamos desaculturando-a, usurpando seu lugar de cultivo social, apagando as marcas daqueles que dela fazem lugar de habitação. Assim, ao se lavar a parede também se encobre os traços daqueles que ali vivem, apaga-se a presença humana, ignora-se a memória, ignora-se a subjetividade<sup>144</sup>.

Há um último ponto que ressaltamos na obra de Banksy: a esquerda do muro encontra-se a imagem negativa de uma mão, com o contorno preenchido por tinta vermelha. A mão espalmada<sup>145</sup>, provavelmente do próprio artista, aparece tanto como assinatura quanto como símbolo de resistência. Ainda que a cultura de vidro não encontre grandes adversários, Banksy deixa um recado bem claro: apaguem o muro quantas vezes quiserem, muitas outras vezes ele será inscrito novamente. Esta não é uma somente promessa de Banksy, esta afirmação é um brado de insistência da própria humanidade – “habitar significa deixar rastros” (BENJAMIN, 1972/1999, p. 24). E nesses traços há de se ter um passo de criação.

---

<sup>144</sup> Coisa parecida aconteceu na cidade do Rio de Janeiro em meados da década de 1990, quando a companhia de limpeza urbana da prefeitura decidiu arbitrariamente apagar as obras do artista José Datrino, conhecido como Profeta Gentileza, que espalhava mensagens pelos pilares da zona portuária. Conforme a canção de Marisa Monte expressa belamente: “Só ficou no muro tristeza e tinta fresca”.

<sup>145</sup> Clara referência às inscrições presentes na *cueva de las manos*, caverna localizada em um sítio arqueológico argentino, na qual pode-se ver uma série de mãos diferentes pintadas nas paredes.

Em relação à criação, Clarice Lispector (1973, p. 15) possui uma passagem que consideramos preciosa para a relação entre a memória e a escrita. Segundo ela:

Vou criar o que me aconteceu. Só porque viver não é relatável. Viver não é vivível. Terei que criar sobre a vida. E sem mentir. Criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter a realidade. Entender é uma criação, meu único modo. Precisarei com esforço traduzir sinais de telégrafo - traduzir o desconhecido para uma língua que desconheço, e sem sequer entender para que valem os sinais. Falarei nessa linguagem sonâmbula que se eu estivesse acordada não seria linguagem. Até criar a verdade do que me aconteceu. Ah, será mais um grafismo que uma escrita, pois tento mais uma reprodução do que uma expressão. Cada vez preciso menos me exprimir. Também isto perdi? Não, mesmo quando eu fazia esculturas eu já tentava apenas reproduzir, e apenas com as mãos.

A memória é criação, e o traço é um artifício subjetivo da memória que nos impele em um posicionamento ético; através de sua presença ausente que encontramos o vazio de sentido, que nos convida a nos ouvir, nos reposicionar e reinventar nossa forma de nos colocarmos no mundo. Em um primeiro momento ele pode ser o traço da escrita intencional, o traço que fere a pedra, o traço que marca o papel, o traço que demarca fronteiras no espaço político. Porém, visto a partir de outro ângulo, o traço assume um caráter menos melindroso, não intencional, ou seja, o traço que se apresenta independentemente da vontade do agente, o rastro do ladrão, o vestígio da pegada animal, os restos de memória, as migalhas de pão deixadas pelo caminho, através das quais se chega à casa da bruxa. O traço está presente naquilo que nos marca independentemente da vontade. O traço veicula vida e morte, é mágico, como o que está presente na mística judaica através da figura do Golem<sup>146</sup>:

Trata-se de um ser criado a partir do barro e que toma vida a partir de uma inscrição em sua testa. Entre as várias versões do mito, a mais difundida diz de sua origem no século XVI, em Praga. Nesta, o Golem é criado por um rabino e ganha vida a partir da inscrição em sua testa da palavra *Emet* (verdade, em hebraico). Sua missão é proteger o gueto judaico em situações de grande opressão. Porém, o Golem recebe a vida, mas não a linguagem. Além disso, cresce demasiadamente e torna-se muito agressivo, matando pessoas e aterrorizando a todos. O rabino, seu criador, apaga-lhe então da testa uma das letras inscritas, restando apenas *Met* (morto, em hebraico), o que lhe faz voltar ao inicial estado de inércia (NASCIMENTO, 2012, p. 78).

---

<sup>146</sup> Também abordada na introdução desta tese.

Paradoxalmente, escrever é enganar a morte por um momento, ao mesmo tempo em que também é cristalizar o fluido oral, demarcando e delimitando-o no momento. “Tudo muda, nada desaparece para sempre”, assim diz o poeta Ovídio (VIII d.C./2000) nas *Metamorfoses*. Ao mesmo tempo em que o universo se curva frente à lei cósmica da eterna mudança, também podemos perceber que em todo processo de transformação há sempre um resto deixado para trás, como também já havia observado o não menos poeta Lavoisier.

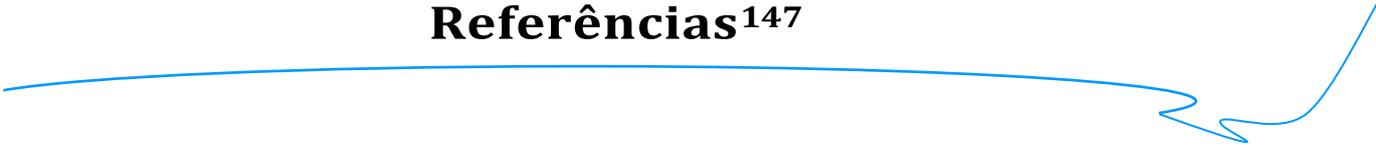
A existência desse resto, lixo precioso da memória, denuncia a presentificação de traços de um passado que se foi, e que devido a essas impressões nunca passa completamente por nós. O tempo passa e nos deixa algo que permanece inscrito, marcado. Algo que presentifica lembranças e esquecimentos, que constitui nossa memória e que se escreve ao longo de nosso viver. O inconsciente é constituído por traços, e indo além disso, podemos dizer que eles são a matéria-prima da memória social e conseqüentemente também de nosso aparelho psíquico.

Assim, acreditamos ser o poeta Manoel de Barros (1993/2010, p. 345) quem melhor condensa e expressa a relação entre escrita e memória para a psicanálise, quando este proclama através de sua arte: “tudo o que não invento é falso. [...] Tem mais presença em mim o que me falta”.

Em seu princípio, esta tese teria como título “Traços: excursos escritos na memória”, porém este foi alterado para uma melhor adequação ao modelo de tese. Contudo, o nome não utilizado ainda cabe de alguma forma como reflexão, afinal de contas, nenhum excurso é uma completa digressão. Tudo aquilo que caminha parte de um ponto a outro, e a cada novo percurso traça-se um novo caminho, que carrega em si vestígios da partida e indícios da chegada, adentrando nossa história com os traços indelévels da memória.



## Referências<sup>147</sup>



ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ABUJAMRA, André. **O Infinito de Pé**. Gravadora Tratore. 2010. [CD].

ADORNO, Theodor W. (1958). O ensaio como forma. In: \_\_\_\_\_. **Notas de literatura**. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2003. p. 15-46.

\_\_\_\_\_. (1960). *Rastros de Bloch*. In: \_\_\_\_\_. **Notas sobre literatura**. Madrid: Ediciones AKAL, 2003. p. 224-241.

\_\_\_\_\_. (1962). **Prismas: Crítica Cultural e Sociedade**. São Paulo: Ática, 1998.

AGOSTINHO, Santo. (398 d. C.). **Confissões**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).

AGUDELO, Juan Carlos Agudelo. **Da computação paraconsistente à computação quântica**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

AKERMAN, Mauro. **Natureza, estrutura e propriedades do vidro**. Centro Técnico de Elaboração de Vidros, Saint Gobain Vidros BRASIL, 2000.

ALBERINI, Cristina M.; LEDOUX, Joseph E. Memory reconsolidation. **Current Biology**, v. 23, n. 17, p. R746-R750, 2013.

ALMEIDA, Leonardo Pinto de; ATALLAH, Raul Marcel Filgueiras. O conceito de repetição e sua importância para a teoria psicanalítica. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 203-218, Dez. 2008.

ANDRADE, Carlos Drummond. (1930). Alguma Poesia. In: \_\_\_\_\_. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Companhia José Aguilar, 1967. p. 51-80.

ANDRÈS, Mireille. Letra. In: KAUFFMAN, Pierre. (Org.). **Dicionário Enciclopédico de Psicanálise: o Legado de Freud e Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 285-286.

---

<sup>147</sup> Baseadas na norma NBR 6023, de 2002, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Para facilitar a identificação dos textos, as datas de publicação original estão localizadas entre parênteses após o nome do(s) autor(es).

ASSANGE, Julian. **Cuando Google encontró a Wikileaks**. Madrid: Clave Editorial, 2014.

BACKES, Carmen. **O Que é ser brasileiro?** Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

BANKSY. **Whitewashing Lascaux**. Leake Street, Londres, Inglaterra [Pintura em parede]. 2008.

BARROS, Manoel de. (1993). O Livro das Ignorças. In: \_\_\_\_\_. **Poesia Completa**. São Paulo: Leya, 2010. p. 297-324.

BATALHA, Carlos. O dia em que Didi Mocó desconstruiu a arte contemporânea. **Obvious Magazine**. 2014. Disponível em:  
[http://lounge.obviousmag.org/do\\_zepelim/2014/01/o-dia-em-que-didi-moco-desconstruiu-a-arte-contemporanea.html](http://lounge.obviousmag.org/do_zepelim/2014/01/o-dia-em-que-didi-moco-desconstruiu-a-arte-contemporanea.html). Acesso em: 10 jan. 2015.

BENJAMIN, Walter. (1916). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: \_\_\_\_\_. **Escritos sobre mito e Linguagem**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2011. p. 49-73.

\_\_\_\_\_. (1924). **Dos ensayos sobre Goethe**. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

\_\_\_\_\_. (1936). A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 165-196.

\_\_\_\_\_. (1939). Paris, capital do século XIX. In: **Walter Benjamin**, Sociologia. 2. ed. São Paulo: Ática, 1991. p. 30-43.

\_\_\_\_\_. (1940). Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. **Obras escolhidas: Magia e técnica, arte e política**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986. p. 222-232. vol. 1.

\_\_\_\_\_. (1950). Infância em Berlim por volta de 1900. In: \_\_\_\_\_. **Rua de mão única**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho et al. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995. p. 71-142.

\_\_\_\_\_. (1972). **The Arcades Project**. Cambridge, Massachusetts & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. (1923). **Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas III).

BÍBLIA. **A Bíblia de Jerusalém**. Nova edição revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BRECHT, Bertolt. **Poemas 1913-1956**. Trad. Paulo Cesar Souza. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. **A exceção e a regra**. 1930. Peça teatral. Trad. Aparecida Damésio. 2011.

BONDER, Nilton. **A alma imoral**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

BORGES, Jorge Luis. (1944). **Ficções**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BOTTERWECK, Johanner G.; RINGGREN, Helmer. **Theological dictionary of the Old Testament**. Michigan: Willian B. Eerdmans, 1975. vol. 4.

CAMPOS, Érico Bruno Viana. Afeto e representação nas origens da metapsicologia: uma leitura do Projeto de uma psicologia de Freud. **Psyche**, São Paulo, v. 8, n. 14, p. 39-60, Dez. 2004.

CARREIRA, Alessandra Fernandes. O mito individual como estrutura subjetiva básica. **Psicol. Cienc. Prof.**, Brasília, v. 21, n. 3, p. 58-69, Set. 2001.

CASTELO BRANCO, Lúcia. O estilo e a imperfeição. In: \_\_\_\_\_. **Ensaio de Semiótica**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 1993. p. 119-133.

CORNING. **A day made of glass**. 2013. Disponível em: <http://youtu.be/PfgmIVxLC9w>. Acesso em: 10 jan. 2015.

COSTA, Ana Maria Medeiros da. "Se fazer" tatuar: traço e escrita das bordas corporais. **Estilos da Clínica**, v. 7, n. 12, p. 56-63, 2002.

CHUPP, Sam. **Livro de Nod**. São Paulo: Devir, 2002.

CUNHA, Tito Cardoso. Do mito coletivo ao mito individual. In: LACAN, Jacques. **O mito individual do neurótico**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980. p. 11-44.

DAHMER, André. Palestra sobre os novos tempos. **Facebook**, 07 jan. 2015. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/malvadoshq/photos/a.181209315329627.38166.181129068670985/695166700600550/?type=1>. Acesso em: 10 jan. 2015.

DE AZEVEDO, Ana Vicentini. **Mito e psicanálise**. São Paulo: Zahar, 2004.

DE MIJOLLA, Alain. **International Dictionary of Psychoanalysis**: G-Pr. MacMillan Reference Library, 2005.

DERRIDA, Jacques. (1972). **A Farmácia de Platão**. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos**. Brasília: Universidade de Brasília, 1997.

DURKHEIM, Emile. (1898). **Representações Individuais e Representações Coletivas**. Filosofia e Sociologia. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1975. p. 15-49.

ÉSQUILO. (IV a.C.). Fragmentos. **Theoi.Com**. 2012. Disponível em: <http://www.theoi.com/Text/AeschylusFragments2.html> Acesso em: 02 dez. 2014.

ESTADO DE SÃO PAULO. **Google terá de garantir 'direito ao esquecimento' na Europa**. 2014. Disponível em: <http://economia.estadao.com.br/noticias/geral,google-tera-de-garantir-direito-ao-esquecimento-na-europa,184623e> . Acesso em: 02 dez. 2014.

FERREIRA, Nadiá Paulo. Jacques Lacan: apropriação e subversão da lingüística. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 113-131, 2002.

FLUSSER, Vilém. (1989). **A escrita: há futuro para a escrita?** São Paulo: Annablume, 2010.

FREUD, Sigmund. (1893). Sobre o Mecanismo Psíquico dos Fenômenos Históricos: Comunicação preliminar. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986, p. 39-53. vol. II.

\_\_\_\_\_. (1896). Carta 52. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1892-1899). In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986, p. 324-331. vol. I.

\_\_\_\_\_. (1897). Carta 79. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess (1892-1899). In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago 1986. p. 367-369. vol. I.

\_\_\_\_\_. (1899). Lembranças Encobridoras. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 269-287. vol. III.

\_\_\_\_\_. (1900). A Interpretação dos Sonhos. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 17-610. vol. IV-V.

\_\_\_\_\_. (1913). Totem e tabu. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 13-193. vol. XIII.

\_\_\_\_\_. (1914). A história do movimento psicanalítico. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986a. p. 16-87. vol. XIV.

\_\_\_\_\_. (1914). Recordar, repetir e elaborar. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986b. p. 193-206. vol. XII.

\_\_\_\_\_. (1915). O Inconsciente. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 191-251. vol. XIV.

\_\_\_\_\_. (1919). O Estranho: uma introdução. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 275-321. vol. XVII.

\_\_\_\_\_. (1920). Além do princípio do prazer. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 17-89. vol. XVIII.

\_\_\_\_\_. (1921). Psicologia das massas e a análise do eu. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 91-183. vol. XVIII.

\_\_\_\_\_. (1923). O eu e o isso. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 23-76. vol. XIX.

\_\_\_\_\_. (1925). Uma nota sobre o Bloco Mágico In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 283-290. vol. XIX.

\_\_\_\_\_. (1930). O mal estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 75-171. vol. XXI.

\_\_\_\_\_. (1932-1933). Ansiedade e Vida Instintual (in Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 103-138. vol. XXII.

\_\_\_\_\_. (1933). Novas conferências introdutórias à Psicanálise. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 15-225. vol. XXII.

\_\_\_\_\_. (1950[1895]). Projeto para uma Psicologia Científica. In: \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. p. 325-517. vol. I.

FREUD, Sigmund; BREUER, Joseph. (1893-1895). Estudos sobre histeria. \_\_\_\_\_. **Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1986. vol. II.

FROST, Robert. (1914). **A Boy's Will and North of Boston**. Dover Publications. 1991. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=89Fe4dT6MocC>. Acesso em: 10 jan. 2015.

\_\_\_\_\_. (1916). **The Road Not Taken, and Other Poems**. Courier Dover Publications, 1993.

GAIMAN, Neil; MCKEAN, Dave. **Sinal e Ruído**. São Paulo: Conrad, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GARCIA-ROSA, Luiz Alfredo. **Palavra e Verdade**: na filosofia e na psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metapsicologia freudiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004. v. 2.

GIBRAN, Khalil. (1948). **As ninfas do vale**. São Paulo: Lider, 1971.

GOETHE, Johann Wolfgang. (1808). **Fausto**. São Paulo: Martin Claret, 2006.

GOMBATA, Marsílea. Imprensa aceitou a censura, diz historiadora. **Carta Capital**. 2014. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/201cimprensa-aceitou-e-se-adaptou-a-censura201d-diz-historiadora-6924.html>. Acesso em: 26 ago. 2014.

GOMES, Wilson et al. A campanha on-line de Barack Obama em 2008. **Revista de Sociologia e Política**, v. 17, n. 34, p. 29-43, 2009.

GONDAR, Jô. Quatro proposições sobre memória social. In: GONDAR, Jô; DODEBEI, Vera. (Orgs.). **O que é memória social?** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2005. p. 11-26.

\_\_\_\_\_. O trabalho como objeto histórico. In: BRUNO, Mário; CHRIST, Isabelle; QUEIROZ, André. (Orgs.). **Pensar de outra maneira a partir de Claudio Ulpiano**. Rio de Janeiro: Pazulin, 2007. p. 181-206.

\_\_\_\_\_. Memória individual, memória coletiva, memória social. **Morpheus** - Revista Eletrônica em Ciências Humanas. Rio de Janeiro, n. 13, 2008. Disponível em: <http://www.unirio.br/morpheusonline/numero13-2008/jogandar.htm>. Acesso em: 10 dez. 2010.

GONDRY, Michel. **Eternal sunshine of the spotless mind**. Universal City: Universal, 2004.

GRANKA, Laura. Using online search traffic to predict US presidential elections. **PS: Political Science & Politics**, v. 46, n. 02, p. 271-279, 2013.

GRACINO JÚNIOR, Paulo. Resignificação ou ruptura: uma proposta para o estudo da conversão ao pentecostalismo através da memória social. IV Simpósio Nacional de História das Religiões. 2012. **Anais IV Simpósio Nacional de História das Religiões**. São Paulo, 2002. Disponível em: <http://bmgil.tripod.com/pgsj17.htm>. Acesso em: 12 out. 2012.

GUEDES, Beto; BASTOS, Ronaldo. O Sal da terra. **O Talento de Beto Guedes**. EMI. 1981. [CD].

GANGULI, Kisari Mohan. **Translation of Vyasa's Mahaabhaarata**. 1896. Disponível em: <http://www.mahabharataonline.com/translation/index.php>. Acesso em: 11 out. 2014.

HAIT, Nitai C. et al. Active, phosphorylated fingolimod inhibits histone deacetylases and facilitates fear extinction memory. **Nature neuroscience**, 2014. Disponível em: <http://www.nature.com/neuro/journal/v17/n7/full/nn.3728.html>. Acesso em: 11 jan. 2015.

HALBWACHS, Maurice. (1925). **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris, Albin Michel, 1994.

\_\_\_\_\_. (1950). **A memória coletiva**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HARDT, Oliver; EINARSSON, Einar Örn; NADER, Karim. A bridge over troubled water: reconsolidation as a link between cognitive and neuroscientific memory research traditions. **Annual review of psychology**, v. 61, p. 141-167, 2010.

HERÁCLITO. (V a.C.). Fragmentos. Trad. José Cavalcante de Souza. In: **Os Pensadores – Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 87-101.

HIGINO (I a.C.). **Fabulae**. Trad. Mary Grant. 2010. Disponível em: <http://www.theoi.com/Text/HyginusFabulae2.html#95>. Acesso em: 23 ago. 2010.

HOMERO. (VIII a.C.). **Odisséia**. Trad. Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena, 1955.

\_\_\_\_\_. (s.d.). **Ilíada**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. (1944). **Dialética do esclarecimento; fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JAGUARIBE, Izabel. **Paulinho da Viola: meu tempo é hoje**. 2003. [DVD].

JOHANSEN, Joshua P. et al. Molecular mechanisms of fear learning and memory. **CELL**, v. 147, n. 3, p. 509-524, 2011. Disponível em: <http://www.cell.com/abstract/S0092-8674%2811%2901207-4>. Acesso em: 10 jan. 2015.

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

KAUFMAN, Philip. **Quills**. Written by: Doug Wright. Los Angeles, Century Fox, 2001. [DVD].

KAUFMANN, Pierre. **Dicionário enciclopédico de psicanálise: o legado de Freud a Lacan.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

KEMPIS, T. (1441). **Imitação de Cristo.** São Paulo: Paulus, 1976.

KIERKEGAARD, Søren. (1843). **Kierkegaard's Writings, VI: Fear and Trembling/ Repetition.** Princeton University Press, 1983. vol. 6.

KUCIAK, Alexandre. No rastro de Walter Benjamin: a contribuição do romance policial para o conceito de Spur. **Lume**, PortoAlegre, 2013. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/95046/000917387.pdf?sequence=1>. Acesso em: 11 jan. 2015.

KUSHNIR, Beatriz. **Cães de guarda: jornalistas e censores, do AI-5 à Constituição de 1988.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

\_\_\_\_\_. A grande imprensa apoiou o golpe e a ditadura. In: Carta Capital. 2014. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/politica/a-grande-imprensa-apoiou-o-golpe-e-a-ditadura-e-nao-teve-papel-relevante-para-o-fim-do-regime-1979.html>. Acesso em: 26 agosto 2014.

LACAN, Jacques. (1953). **O mito individual do Neurótico.** Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

\_\_\_\_\_. (1955). O Seminário sobre "A carta roubada". In: \_\_\_\_\_. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 13-68.

\_\_\_\_\_. (1959-1960). **O Seminário, livro 7.** A ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

\_\_\_\_\_. (1960). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: \_\_\_\_\_. **Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998. p. 493-533.

\_\_\_\_\_. (1961). **O seminário, livro 9.** A Identificação. (inédito). Recife: Centro de estudos Freudianos do Recife. 2004.

\_\_\_\_\_. (1964). **O seminário, livro 11.** Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. (1971). Lituraterra. In: \_\_\_\_\_. **Outros Escritos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 15-25.

\_\_\_\_\_. (1972-1973). **O Seminário, livro 20.** Mais, ainda. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

LE GOFF, Jacques. (1988). **História e memória.** Campinas: Unicamp, 2003.

LEROI-GOURHAN, André. (1964). **O gesto e a palavra** - 1. Técnica e linguagem. Lisboa: Edições 70, 1981.

LÉVINAS, Emmanuel. (1972). **Humanismo do Outro Homem**. Petrópolis: Vozes, 2009.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1949). A eficácia simbólica. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2008. p. 201-220.

\_\_\_\_\_. (1955). A Estrutura dos Mitos. In: \_\_\_\_\_. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2008. p. 221-248.

LICHTY, Patrick. **Histórias de desaparecimento/desaparecimento de histórias: a efemeridade das mídias digitais como rastros da história**. Arte e vida no século XXI: tecnologia, ciência e criatividade. São Paulo: Unesp, 2003.

LIMA, Celso Rennó. **Uma brecha na fantasia: traço de perversão**. Escola Brasileira de Psicanálise. Disponível em: <[http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf\\_biblioteca/Celso\\_Renno\\_Sobre\\_o\\_traco.pdf](http://www.ebp.org.br/biblioteca/pdf_biblioteca/Celso_Renno_Sobre_o_traco.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2015.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

LOUW, Dirk J. Ubuntu: An African Assessment of the Religious Other. **Twentieth World Congress of Philosophy**. Boston, Massachusetts, 1998. Disponível em: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Afri/AfriLouw.htm>. Acesso em: 17 mai. 2011.

LOYOLA, Inacio. (1548). **Ejercicios Espirituales**. Red Ediciones, 2011.

LYOTARD, Jean-François. (1979). **A condição pós-moderna**. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004.

MATOS, Olgária Chain Féres. **Modernidade e mídia: o crepúsculo da ética**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

MARX, Karl. (1846). **Carta de Marx a Annenkov**. In: \_\_\_\_\_. Miséria da Filosofia. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. (1848). **Manifesto do partido comunista**. Porto Alegre: L&PM, 2001.

MAURANO, Denise. **Sur la Conception Grecque de L'Universel**. [Conferência proferida no colóquio Questions sur l'universel et la diversité - Unesco]. Disponível em: [www.insistance.org/librairie-mediathèque](http://www.insistance.org/librairie-mediathèque). Acesso em: 01 dez. 2010.

\_\_\_\_\_. O mal-estar na memória: algumas incursões. I CONGRESSO LATINO-AMERICANO DE PSICANÁLISE NA UNIVERSIDADE, 2011, Rio de Janeiro. In: **I Congresso**

**Latino-Americano de Psicanálise na Universidade.** Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.

\_\_\_\_\_. **Questões da atualidade.** 2014. [no prelo].

MAYER-SCHÖNBERGER, Viktor. **Delete:** the virtue of forgetting in the digital age. Princeton University Press, 2011.

MENDES, Roberto; PORTUGAL, Jorge. Memória das Águas. In: BETHÂNIA, Maria. **Dentro do mar tem rio.** Biscoito fino, 2008. [CD].

MILANÉS, Pablo. Canciones. **Fundac. Pau i Solidaritat Catalunya,** Fundac. Pablo Milanés, Barcelona, 1993.

MILOGNE, Kylie. **Come into my world.** Mushroom Records, 2002.

MIGUES, Paola Virginia et al. PKM [zeta] maintains memories by regulating GluR2-dependent AMPA receptor trafficking. **Nature neuroscience,** v. 13, n. 5, p. 630-634, 2010.

MOREIRA, Marco Antônio. Modelo Padrão da Física de Partículas. **Revista Brasileira de Ensino de Física,** São Paulo, v. 31, n. 1, p. 1306-1 – 1306-11, mar. 2009.

MORIGI, Valdir José. Teoria Social e Comunicação: Representações Sociais, Produção de Sentidos e Construção dos Imaginários Midiáticos. **E-Compós,** Brasília, v. 1, n. 1, p. 1-14, 2004.

MOSER, Joana de Mello. (2006). O Golem. In: AMARAL, Ana Luísa; CUNHA, Gualter. (Orgs.). **Estudos em homenagem a Margarida Rosa.** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006. p. 323-336.

NASCIMENTO, Luis Vinicius do. **Estilo:** marca de uma aposta ética. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de São João Del-Rei, São João del Rei, 2011.

NASCIMENTO, Luis Vinicius; FAVERET, Bianca Maria Sanches. Corpo e anorexia, contribuições da psicanálise e da cultura. **Psicanálise & Barroco em Revista,** v. 7, n. 1, p. 45-46, jul. 2009.

NASCIMENTO, Sandra Faria de Resende. **Os caminhos da esperança em meio ao progresso do esclarecimento:** os novos filhos de Ítaca. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade Federal de São João Del-Rei, São João del Rei, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich W. (1874). Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. (Conexões; 20).

\_\_\_\_\_. (1885). **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. (1887). **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, p. 7-28, dez. 1993.

OPERA MUNDI. **Assange**: Google é mais poderoso do que Vaticano e religião jamais o foram. ([s.d.]). Disponível em: <http://operamundi.uol.com.br/conteudo/noticias/38730/google+e+mais+poderoso+qu e+o+vaticano+e+a+religiao+jamais+foram+diz+julian+assange.shtml>. Acesso em: 9 dez. 2014.

ORWELL, George. (1948). **1984**. 17. ed. Companhia Editora Nacional, 1984.

OVÍDIO, Públio. (VIII d.C.). **Metamorfoses**. São Paulo: Hedra, 2000.

PARKER, Ian. Identificação: Significantes, negação e o traço unário no Seminário 9. **Encontro Revista de Psicologia**, v. 11, n. 16, p. 7-24, 2008. Disponível em: <<http://www.sare.anhanguera.com/index.php/rencp/article/view/249/248>>. Acesso em: 16 Dez. 2014..

PINHEIRO, Victor Sales. O páthos trágico de Aquiles. **Archai**: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental, n. 7, p. 87-93, 2011.

PLATÃO. (380 a.C.). **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. (380 a.C.). **O Banquete**. In: \_\_\_\_\_. **Diálogos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 13-59.

\_\_\_\_\_. (370 a.C.). **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

POE, Edgar Allan. (1844). **A Carta Roubada**: e outras Histórias de Crime e Mistério. São Paulo: L&PM, 2003.

QUENEAU, Raymond. **Bouvard et Pécuchet de Gustave Flaubert** dans Bâtons, chiffres et lettres. Paris: Gallimard, 1950. p. 116-117.

RICOEUR, Paul. **Percorso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Memória, história, esquecimento**. Campinas: Edições UNICAMP, 2007.

RINALDI, Doris. **Escrita e invenção**. Escrita e psicanálise. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. (1755). **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. Porto Alegre: L&PM, 2008.

ROUDINESCO, Elizabeth, PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

SACKS, Jonathan. O segredo da continuidade judaica. **Beit Chabad**. 1993. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/artigos/segredo/home.html>>. Acesso em: 25 ago. 2010.

SAFATLE, Vladimir. Do uso da violência contra o Estado ilegal. **Trópico**: idéias de norte a sul. 2011. Disponível em: <http://p.php.uol.com.br/tropico/html/textos/3161,1.shl>. Acesso em: 13 mai. 2011.

SAUSSURE, Ferdinand. (1916). **Curso de lingüística geral**. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 1991.

SPARROW, Betsy; LIU, Jenny; WEGNER, Daniel M. Google effects on memory: Cognitive consequences of having information at our fingertips. **Science**, v. 333, n. 6043, p. 776-778, 2011.

STEPHENS-DAVIDOWITZ, Seth I. **The effects of racial animus on a black presidential candidate**: Using Google search data to find what surveys miss. 09 jun. 2012. Disponível em: [http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=2050673](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2050673). Acesso em: 10 jan. 2015.

STURLUSON, Snorri. **The Poetic Edda**. University of Texas Press, 1996.

SUNG, Sibum B.; AMASINO, Richard M. Vernalization and epigenetics: how plants remember winter. **Curr. Opin. Plant Biol.**, n. 7, p. 4-10, 2004.

TEIXEIRA, Heurisleides Sousa. **Concepções de Tempo e Memória em Jorge Luis Borges**: uma análise dos contos "Funes, el Memorioso" e "La biblioteca de Babel". Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, 2010.

TRABATTONI, Franco. **Oralidade e escrita em Platão**. São Paulo: Discurso, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. (1965). **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

\_\_\_\_\_. (1985). **A morte nos olhos**: figuração do Outro na Grécia Antiga. Ártemis, Gorgó. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. (1990). **O mito e a religião na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VIEIRA, Tito Lívio Ferreira. **O “Projeto para uma Psicologia Científica” de Sigmund Freud**. 2005. Dissertação (Mestrado em História da Ciência) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

VIEIRA, Marcus André. **Restos**: uma introdução lacaniana ao objeto da psicanálise. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008.

VIOLA, Paulinho da. **Dança da solidão**. Rio de Janeiro, Sony/BMG, 1972. [LP].

YOUNG, Neil. **Rust never sleeps**. Warner Reprise Video, 1979. [LP].

WACHSBERGER, Hyman. S(/A). In: ASSOCIAÇÃO MUNDIAL DE PSICANÁLISE. **Scilicet**: Os objetos *a* na experiência psicanalítica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008. p. 304-306.

WACHOWSKI, Andy; WACHOWSKI, Larry. **The Matrix**. Burbank, Warner, 1999. [DVD].

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José. Memória e história: fundamentos, convergências, conflitos. In: \_\_\_\_\_. (Orgs.). **Memória social e documento**. Rio de Janeiro: UNI-RIO, 1997. p. 11-26.

ŽIŽEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj et al. **The Pervert's Guide to Cinema**: Parts 1, 2, 3. P Guide Limited, 2006.

ZUIN, Antônio Álvaro Soares. Copiar, colar e deletar: a Internet e a atualidade da semiformação. **Pro-Posições**, v. 24, n. 3, p. 139-159, 2013.

## Carta aos Pareceristas



Primeiramente, gostaria de agradecer imensamente a cada um de vocês que aceitaram compor a banca de defesa da minha tese. Sabemos hoje da escassez do tempo livre necessário para ler um texto razoavelmente longo e também da dificuldade de agenda, por isso sou muito grato a todos que aceitaram colaborar com este evento.

Na ocasião da qualificação pude contar com a leitura atenta de alguns de vocês e, após a apresentação e discussão, encontrei-me frente a um dilema: poderia adentrar ainda mais ao campo especificamente da memória social, a partir do pensamento ótimos autores para promover um diálogo mais abrangente com o campo, ou então produzir um diálogo mais focado entre a psicanálise e a memória social. Escolhi então o segundo caminho, em parte por volição e em parte por considerar mais adequado à forma que a tese estava adquirindo.

Gostaríamos de ressaltar que ao longo desta tese não fizemos questão de adotar especificamente uma linha filosófica ou sociológica, defendendo-as proselitisticamente ao longo do texto. Muito pelo contrário, adotamos premeditadamente a estratégia de valer-mo-nos de alguns pontos do pensamento, tomando-os despreziosamente de empréstimo para que assim pudéssemos construir nossa argumentação de forma mais consistente. Obviamente, a exceção deve ser feita à psicanálise, na qual priorizamos seguir pela senda da leitura particular que Lacan fez dos textos freudianos.

Com o intuito de facilitar a leitura do texto, construí uma pequena página em meu site na qual vocês podem ter acesso facilmente a todos os conteúdos multimídia citados ao longo da tese. Para visualizá-los, basta acessar o endereço: [www.luisnascimento.com.br/defesa](http://www.luisnascimento.com.br/defesa).

Mais uma vez, agradeço e desejo uma boa leitura.



Este trabalho foi revisado e formatado  
segundo as normas da ABNT:  
NBR 6023, 6027, 6028, 6034, 10520, 14724.

[www.revisaoacademica.com.br](http://www.revisaoacademica.com.br)