

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Christiane Odete de Matozinho Cardoso

**O SINTHOMA COMO RESPOSTA AO DISCURSO DO CAPITALISTA: uma leitura
política da colonialidade de Joyce pela psicanálise**

Belo Horizonte

2023

Christiane Odete de Matozinho Cardoso

O SINTHOMA COMO RESPOSTA AO DISCURSO DO CAPITALISTA: uma leitura política da colonialidade de Joyce pela psicanálise

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais como pré-requisito parcial à obtenção de título de Doutora em Psicologia.

Orientadora: Professora Dra. Andréa Máris Campos Guerra

Belo Horizonte

2023

150 Cardoso, Christiane Odete de Matozinho.
C268s O sinthoma como resposta ao discurso do capitalista
2023 [manuscrito] : uma leitura política da colonialidade de James
Joyce pela psicanálise / Christiane Odete de Matozinho
Cardoso. - 2023.
310 f.
Orientadora: Andréa Maris Campos Guerra.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais,
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1. Psicologia – Teses. 2. Psicanálise - Teses. 3. Joyce,
James, 1882-1941. I. Guerra, Andréa Maris Campos.
II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ATA DE DEFESA DE TESE DE CHRISTIANE ODETE DE MATOZINHO CARDOSO

Realizou-se, no dia 22 de setembro de 2023, às 14:00 horas, 2060, da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *O SINTHOMA COMO RESPOSTA AO DISCURSO DO CAPITALISTA: UMA LEITURA POLÍTICA DA COLONIALIDADE DE JOYCE PELA PSICANÁLISE*, apresentada por CHRISTIANE ODETE DE MATOZINHO CARDOSO, número de registro 2019662595, graduada no curso de PSICOLOGIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof(a). Andrea Maris Campos Guerra - Orientadora (UFMG), Prof(a). Tania Cristina Rivera (UFF (Departamento de Artes - Professora Titular)), Prof(a). MARCUS ANDRE VIEIRA (PUC-RJ), Prof(a). Roberto Pires Calazans Matos (UFSJ), Prof(a). Guilherme Massara Rocha (UFMG).

A Comissão considerou a tese:

- (x) Aprovada
 () Reprovada

Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.



Documento assinado eletronicamente por **Guilherme Massara Rocha, Professor do Magistério Superior**, em 17/02/2024, às 09:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andrea Maris Campos Guerra, Professora do Magistério Superior**, em 26/02/2024, às 21:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Roberto Pires Calazans Matos, Usuário Externo**, em 28/02/2024, às 13:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Marcus Andre Vieira, Usuário Externo**, em 12/03/2024, às 09:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Tania Cristina Rivera, Usuária**



Externa, em 02/04/2024, às 11:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2646353** e o código CRC **7795400B**.

Referência: Processo nº 23072.257871/2023-50

SEI nº 2646353

Ao Guilherme, por ser amor, o meu.

AGRADECIMENTOS

Quero muito agradecer à minha orientadora, Andréa Guerra, pela aposta, pelo cuidado e pela acolhida que sempre me deu, com tanto incentivo para que eu desenvolvesse esse e outros trabalhos. Seu compromisso com a psicanálise e com a política são inspiradores para mim.

À UFMG pelo investimento em minha capacidade enquanto pesquisadora.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela bolsa de estudos que permitiu a realização desta pesquisa.

Aos membros da banca de qualificação: Roberto Calazans, Christian Dunker e Guilherme Massara, pela leitura atenta e contribuições importantes que me orientaram na escrita desta tese. Aos membros da banca de defesa: professora Tania Rivera, professor Marcus André Vieira, professor Roberto Calazans e professor Guilherme Massara, pelo tempo e dedicação na leitura desta tese e pelas trocas possíveis neste momento especial para mim.

Ao professor Roberto Calazans, pelas trocas, desde o início do meu mestrado e ainda hoje, sempre provocadoras e interessantes.

Aos colegas da UFMG, Carolina Nassau, Drielly Lopes, Mônica Eulália da Silva, Renally Xavier, e em especial ao David Cárdenas, Pollyana Corrêa e à Fernanda Dupin, pelo diálogo sempre engajado e disponível, que me ajudaram a trilhar os caminhos desta tese.

Ao parceiro de Já É, Fídias Siqueira, por compartilhar o cotidiano desse Núcleo, mas também as inquietações, as angústias e também as alegrias deste doutorado. À Bárbara e ao Lucas, pelo suporte cuidadoso com o Já É.

À Alexandra Elbakyan por subverter o mercado de saber e proporcionar que o Caliban retome os livros do Próspero.

À Graciela Bessa por me ajudar a perceber que as coisas terminam para a falta poder performar outros desejos, outros recomeços.

Aos amigos Priscilla Limp e Guilherme Miranda pelos bons momentos de uma vida, pelo amor e intimidade que foram alento neste percurso.

Agradeço aos meus pais, Nanci de Oliveira Vieira e Antônio Matozinho, por todo amor, toda aposta, todo o esforço em me proporcionar tudo o que me deram e também pela transmissão da falta, necessária para que eu seguisse meu desejo. A minha mãe, que especialmente no último ano atravessou com tanta coragem os embaraços que a vida trouxe.

Sua determinação delicada e seu amor à vida sempre foram inspiradores, mãe. Ao meu pai que com seu amor, sua presença e seu senso político combativo, vivo e cotidiano, sempre me transmitiu a vontade de um mundo mais justo, mas largo a ponto de que não seja apenas para poucos. Amo muito vocês!

À minha irmã e minha amiga Christine Matozinho, por ser tão especial com sua presença, sua companhia, sua escuta, nos momentos mais difíceis deste doutorado. Sua amizade e sua determinação e dedicação ao que deseja são inspiradores para mim. Estar contigo é ter sempre a certeza de que as coisas vão ficar bem.

Aos meus amigos, Ideiafix e Druzo, por serem sempre uma presença confortante e alegre, em meio ao cansaço do dia a dia.

E ao meu companheiro, Guilherme Araújo Cardoso, pelos cafés da manhã, pelas boas conversas, pelos discos, pelos livros, pelo apoio, incentivo, confiança, compreensão e pelo amor - esse enigma que descobri contigo não ter apenas uma resposta, mas muitas, a cada vez que, na vida, ele é traduzido.

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo compreender como a influência de Joyce na psicanálise lacaniana pode ser interpretada a partir de uma perspectiva pós-colonial, buscando identificar o aspecto político na abordagem sintomática joyceana apresentada por Lacan, que se contrapõe à lógica colonial que moldou a história da Irlanda e de tantas outras nações. Tratou-se de determinar qual é o impacto da colonialidade de Joyce nas construções psicanalíticas do Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), como *falasser*, *lalíngua*, mas especialmente no que diz respeito ao *sinthoma*. Tal leitura coloca a psicanálise como um campo importante nas discussões políticas contemporâneas.

Portanto, a pesquisa teórica será o método empreendido por meio de um inicial recenseamento da bibliografia de James Joyce e da leitura pós-colonial sobre sua obra. Assim, aspiramos cruzar a leitura das obras joyceanas à crítica pós-colonial, apontando assim a marca da colonialidade na escrita de James Joyce. Depois dispomos em interface o levantamento teórico da bibliografia joyceana, ao arcabouço psicanalítico lacaniano, em especial as construções sobre teoria dos discursos, a partir do Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969–1970) e o Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), Não se trata, pois, de um trabalho de aplicação da psicanálise à cultura, e sim, de uma interrogação em direção a um objeto.

Na tese, ao desafirmos a própria colonialidade de James Joyce pela psicanálise, concluímos que seu caso é paradigmático à nossa época na medida em que através dele Lacan atualiza a psicanálise aos desafios contemporâneos. É com Joyce que Lacan relativiza a universalização do Édipo, que em sua dimensão colonial parece objetar a sua própria relação com o Édipo. Através de Joyce Lacan também aprofunda seu conceito de lalíngua que conserva no avesso da língua aquilo que a História insiste em recalcar; restitui no seu conceito de *falasser* a dimensão do corpo atravessado pelo gozo insubmisso à significação, e por fim formula o seu conceito de Sinthoma que se apresenta como possibilidade de nomeação, edípica ou não, que faça frente às injunções do discurso capitalista.

Neste sentido, a psicanálise, descentrada pela própria colonialidade de Joyce, pode servir às discussões políticas de nosso tempo, apresentando as estratégias e táticas de resistência ao “*discurso do capitalista*” através da mobilização do resto, dos fantasmas, do inapropriável, dos conceitos de *sinthoma*, *falasser* e *lalíngua*.

Palavras Chaves: Sinthoma, Discurso do Capitalista, Falasser, lalíngua

RESUMEN

La investigación tuvo como objetivo comprender cómo la influencia de Joyce en el psicoanálisis lacaniano puede ser interpretada desde una perspectiva poscolonial, buscando identificar el aspecto político en el enfoque sintomático joyceano presentado por Lacan, que se contrapone a la lógica colonial que moldeó la historia de Irlanda y de tantas otras naciones. Se trató de determinar cuál es el impacto de la colonialidad de Joyce en las construcciones psicoanalíticas del Seminario 23: el Sinthoma (1975/1976), como *lalíngua*, pero especialmente en lo que respecta al *sinthoma*. Tal lectura posiciona al psicoanálisis como un campo importante en las discusiones políticas contemporáneas. Por lo tanto, la investigación teórica será el método emprendido a través de un censo inicial de la bibliografía de James Joyce y de la lectura poscolonial sobre su obra. Aspiramos a cruzar la lectura de las obras joyceanas con la crítica poscolonial, señalando así la marca de la colonialidad en la escritura de James Joyce. Luego, disponemos en interfaz el levantamiento teórico de la bibliografía joyceana, al marco psicoanalítico lacaniano, en especial las construcciones sobre teoría de los discursos, a partir del Seminario 17: El reverso del psicoanálisis (1969–1970) y el Seminario 23: el Sinthoma (1975/1976). No se trata, por lo tanto, de un trabajo de aplicación del psicoanálisis a la cultura, sino más bien de una interrogación hacia un objeto. En la tesis, al desafiar la propia colonialidad de James Joyce mediante el psicoanálisis, concluimos que su caso es paradigmático para nuestra época, en la medida en que a través de él Lacan actualiza el psicoanálisis ante los desafíos contemporáneos. Es con Joyce que Lacan relativiza la universalización del Edipo, que en su dimensión colonial parece objetar su propia relación con el Edipo. A través de Joyce, Lacan también profundiza su concepto de *lalíngua*, que conserva en el reverso de la lengua aquello que la Historia insiste en recalcar; restituye en su concepto de *parletre* la dimensión del cuerpo atravesado por el goce insubordinado a la significación, y finalmente formula su concepto de *Sinthoma* que se presenta como una posibilidad de nominación, edípica o no, que haga frente a las injunciones del discurso capitalista. En este sentido, el psicoanálisis, descentrado por la propia colonialidad de Joyce, puede servir a los debates políticos de nuestra época, presentando las estrategias y tácticas de resistencia al "discurso del capitalista" mediante la movilización del resto, de los fantasmas, de lo inapropiable, de los conceptos de *sinthoma*, *parletre* y *lalíngua*.

Palabras clave: *Sinthome*, discurso capitalista, *parletre*, *lalingua*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura1. Ireland from One or Two Neglected Points of View, Strickland Constable (1899).....	52
Figura 2. The infamous illustration, The Day We Celebrate,Thomas Nast (1867).....	60
Figura3: Estrutura do Discurso.....	128
Figura4: Discurso do Mestre e Discurso do Capitalista.....	135
Figura 5: Circularidade discursiva.....	136

Sumário

INTRODUÇÃO.....	13
PREÂMBULO: A PSICANÁLISE É POLÍTICA? QUESTÕES DE MÉTODO.....	20
Uma mutação discursiva: desafio aos analistas.....	21
A resposta da psicanálise aos becos sem saída da civilização.....	24
Reencontro com Joyce: entre sua colonialidade e o sintoma	29
Amarrações Metodológicas	34
SEÇÃO 1: UM RETRATO DA IRLANDA E DO ARTISTA	39
CAPÍTULO 1 - A HISTÓRIA DA IRLANDA - INVASÃO, COLONIZAÇÃO E LIBERALISMO	40
1.1. Uma Irlanda Pré-Colonial.....	40
1.2 Uma Irlanda colonizada.....	41
1.3 Um Liberalismo colonial.....	45
1.4 A racialização liberal e seus efeitos sociais, políticos e econômicos	47
1.5 Entre a fome e a diáspora	52
1.6 As tentativas de independência e a autonomia irlandesa.....	56
CAPÍTULO 2 - UM JOYCE CONTRACOLONIAL E POLÍTICO.....	66
2.1 - Um Retrato do Artista: a condição herética	70
2.2 Joyce, Dublin, Os Dublinenses e o Exílio - Sair Para Nunca Deixar	79
2.3 “Ulysses”, um épico do corpo - uma resposta ao dualismo imperial	94
2.4 “Finnegans Wake”: acordar do pesadelo da História	110
SEÇÃO 2: LACAN PELA MÃO DE JOYCE	123
CAPÍTULO 3 - DISCURSO E A SUBJETIVIDADE DE UMA ÉPOCA: ONDE ESTÁ O SUJEITO?.....	124
3.1 Outra ordenação do mundo e a Teoria dos Discursos : uma formalização do mal-estar	124
3.2 A passagem a um quinto discurso: Uma mutação discursiva que se localiza na História	128
3.3 E quais são algumas consequências dessa transformação?	137
3.3.1 Neocolonização e Epistemicídios.....	140
3.3.2 O “discurso do capitalista” pode desabonar o sujeito do inconsciente?	147
3.3.3 Diagnósticos como efeitos segregativos do discurso	156
CAPÍTULO 4 – O SUJEITO ENTRE OS DISCURSOS E A ESTRUTURA: COMO ACORDAR DO PESADELO DA HISTÓRIA.....	164
4.1 Entre a estrutura e a História, o Sujeito e a Subjetividade	164
4.2 Neoliberalismo e Historicidade : Consequências discursivas sob um tempo assombrado	169
4.3 Joyce: uma escrita fantasmagórica	174
4.4 Uma historiografia joyceana e psicanalítica.....	176

4.5 Respostas discursivas no campo da historiografia	193
4.6 A Obsessão Cloacal de James Joyce e a Acomodação de Restos Lacaniana.....	197
4.7 Remexendo Aluviões: A Lalíngua De Lacan	202
4.8 Um Épico Do Corpo: Articulações Históricas	212
4.9 Parletre: A História é o Corpo atravessado por Lalíngua.....	215
4.10 Os Aluviões Brasileiros: Corpos Em Êxodos.....	220
CAPÍTULO 5 : O SINTHOMA COMO RESPOSTA AO “DISCURSO DO CAPITALISTA”	225
5.1 Do Édipo Ao Sinthoma	228
5.2 O sinthoma de Joyce: escrever torto por linhas certas	240
5.3 A Colonização de Joyce pela Psicanálise	245
5.3.1 Joyce não tem uma nacionalidade, tem uma psicose.....	247
5.3.2 Um obscurantismo biográfico	249
5.3.3 A questão da paternidade e do nome	253
5.3.4 A questão do corpo e do imaginário	265
5.3.5 A questão do enigma	268
5.3.6 A aspiração confirmatória de Lacan e seu além.....	270
5.4 Uma outra leitura de Joyce: o Sinthoma como resposta ao capitalista.....	274
CONCLUSÃO.....	291
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	298

INTRODUÇÃO

Essa pesquisa nasceu de um reordenamento do meu objeto de pesquisa do doutorado. Inicialmente, o projeto com o qual fui aprovada no doutorado da UFMG objetivava entender como as nomeações rígidas, substituindo o Nome-do-Pai edípico, ganhavam peso social na afirmação de processos de segregação e exclusão do adolescente, especialmente aquele autor de ato infracional, comprometendo a tarefa subjetiva do sujeito de construção de um *sinthoma*.

Paralelo à construção inicial da tese, eu participava de dois grupos de extensão do PSILACS da UFMG: “Transmissão e Filiação” e “Psicanálise e Decolonialidade”. A provocação destes dois grupos, articulada ao objeto inicial da minha tese, fez-me aprofundar no entendimento do *Sinthoma* a partir do Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976), de Lacan. O estudo deste seminário obrigou-me a voltar a Joyce, na tentativa de entender algumas passagens de sua obra utilizadas por Lacan para a construção do conceito de *Sinthoma*. O retorno à obra de Joyce deixava explícito o peso da história e da política irlandesas, marcadas pelas consequências do colonialismo e da política liberal que a sustentava, na constituição particular e literária de James Joyce.

A obra de Joyce, longe de ser uma obra de um intelectual europeu elitista, distante das questões de sua época, uma obra para iniciados, denota em toda a sua extensão a marca política de sua época, específica dos processos de dominação aos quais a Irlanda foi subjugada por mais de 800 anos, talvez a colonização mais longa da história. A excentricidade linguística empregada em suas obras, “*Ulysses*” (1922/2012) e especialmente “*Finnegans Wake*” (1939/1975), não era um capricho sem sentido de um escritor elitista, mas as estratégias de um homem marcado pelo passado político de seu país. As questões da língua, do corpo, do exílio, do pai estavam articuladas em Joyce à opressão do colonialismo e da religião, à perda da língua gaélica, à fome, à racialização, à diáspora, à queda do Império, ao Liberalismo nascente que reificava a Irlanda na pobreza herdada do colonialismo

Foi curioso perceber que Jacques Lacan - que logo após o final dos anos 60 se perguntava como responderemos, nós analistas, frente aos becos sem saída da civilização, frente à mudança no laço discursivo - dedicou um ano inteiro a este escritor que tanto lhe causava: James Joyce. E nos anos de 1975 e 1976, ele se debruçou sobre as mesmas questões joyceanas: a linguagem, a língua, o pai, o falasser, o *sinthoma*, o exílio em relação à linguagem, o real e o império do sentido que o coloniza, mas deixa sempre um resto. Esse resto, inapropriável, do qual o sujeito faz o seu 'Home Rule', sua independência, seu *sinthoma*

rule, enfim, a regra de seu gozo, seu nome. Lacan parece ter encontrado alguma resposta – ou podemos hoje extraí-la - para o campo lacaniano, face ao enlace entre a clínica e a política, na obra de um sujeito colonizado.

Nos grupos de pesquisa do PSILACS, em especial naquele sobre Decolonialidade, havia provocações muito instigantes a pensar a psicanálise de forma política a partir de nossa particularidade colonial. Nós, latino-americanos e lacano-amefricanos, podemos fazer um bom uso da psicanálise, dada nossa particularidade colonial? Há uma subjetividade determinada por processos coloniais? Se sim, pode a psicanálise, filha da mesma modernidade que gera o colonialismo, nos servir? Como pode a psicanálise responder aos traumas da História? A psicanálise poderia estar à altura de uma subjetividade latino-americana marcada pela herança de um colonialismo que se materializou nos anos posteriores em golpes, ditaduras e guerras civis em toda sua extensão e no berço do projeto neoliberal no Chile? Concomitantemente aos estudos sobre colonialidade, a leitura do Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976) me fazia perceber que Lacan estava advertido do contexto histórico colonial no qual Joyce estava inserido, mesmo não trabalhando ali todas as suas consequências. E, então, comecei a me perguntar em que medida esta marca política de Joyce impactava na produção conceitual de Lacan.

Assim, tanto as questões dos grupos de pesquisa quanto a minha leitura de Lacan convergiam para Joyce, esse sujeito colonizado, pelo qual Lacan ficou fascinado, dedicando a ele mais que um ano de sua obra, tomando-o como possibilidades de subversão da própria psicanálise através da leitura borromeana e da concepção de sinthoma. O impacto de Joyce em Lacan é tamanho a ponto de, ao final do seu Seminário 22: RSI (1974-7), tendo já anunciado o título do seu próximo seminário como '4, 5, 6', após o reencontro com a obra de Joyce em 1974, a convite de Jacques Aubert, mudar os rumos do seu ensino no próximo ano dedicando-o exclusivamente a Joyce. E é neste seminário que, através da noção de sinthoma, Lacan articula tanto a superação da ideologia edípica familiarista quanto a radicalização do lugar e do semblante, operados pelo Édipo frente a tantas outras formas possíveis de amarração. Além dessa consideração sobre o Édipo, Lacan altera o *status* do real articulando seus efeitos na estrutura e na história. Joyce é este falasser que costura com seu gozo no exílio, da linguagem e da Irlanda, um 'Home Rule', uma independência, através do seu Sinthome Rule. Joyce constrói seu nome, seu sinthoma, a partir do real e contra a História, o pesadelo da história do qual queria acordar.

O encontro de Lacan com Joyce nos forneceria, então, mais do que uma indicação clínica e diagnóstica, como normalmente é lido o Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976).

Parece-me que o uso lacaniano de Joyce subverte a psicanálise, na medida em que instaura o *sinthoma*, como uma lógica tão singular e despatologizada, que é capaz de abalar a própria lógica de estrutura adotada na leitura diagnóstica. Há, nesse movimento lacaniano, uma marca clínica importante, porém, eu me perguntava, para além dela, pela marca política considerada sobre os efeitos da história sobre Joyce e sobre a construção do *sinthoma*.

Diante de toda essa convergência do meu encontro com a colonialidade de Joyce e com as perguntas suscitadas no grupo de Psicanálise e Decolonização, decidi alterar minha pesquisa para compreender como a influência de Joyce na psicanálise lacaniana pode ser interpretada a partir de uma perspectiva pós-colonial, buscando identificar o aspecto político na abordagem sintomática joyceana apresentada por Lacan, que se contrapõe à lógica colonial que moldou a história da Irlanda e de tantas outras nações. Trata-se de determinar qual é o impacto da colonialidade de Joyce nas construções psicanalíticas do Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), como *falasser*¹, *lalíngua*², mas especialmente no que diz respeito ao *sinthoma*³. Se há um ponto de real, estrutural, revelado pelas tramas da História, pelo limite do simbólico, tentarei na pesquisa identificar como o *sinthoma* pode ser uma resposta, uma resposta clínica e política de Lacan, moldada a partir de Joyce, ao “discurso do capitalista”.

Assim, a tese se reorganizou em torno do objetivo principal de investigar se e como a elaboração do *sinthoma*, tal qual formulada no Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), pode ser uma resposta de Lacan à saída do “*discurso do capitalista*”, radicalizada como potência política de transformação. E, deste objetivo geral, declinei os específicos, a saber:

- Investigar a influência política e colonial da Irlanda no contexto joyceano, retomado por Lacan, para a construção do conceito de *sinthoma* e a subversão da psicanálise a partir do Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976);
- Fazer uma leitura política do Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), rastreando a influência colonial de Joyce sob os conceitos psicanalíticos de *lalíngua* e *falasser*;
- Entender o peso da história e do laço social sob a constituição e determinação do sujeito;

¹ O conceito de parlêtre, traduzido em português como *falasser* condensa de forma contundente a evolução do ensino de Lacan acerca do conceito de corpo articulado ao inconsciente impulsionada pela presença cada vez mais importante da dimensão real do corpo na elaboração lacaniana.

² *Lalíngua* refere-se ao conceito que Lacan constrói para nos apresentar o efeito da linguagem no sujeito, extraído o seu efeito de sentido.

³ Segundo Lacan, *sinthoma* é a forma latina de soletrar a origem grega da palavra francesa *symptôme*, que significa sintoma, mas dele se dista por não ser apenas uma formação do inconsciente, mas uma forma, trabalhada nos seus últimos Seminários, de pensar uma articulação dos três registros – simbólico, imaginário e real- para além do Édipo.

- Pesquisar o que da solução joyceana pode ser transmitido como possibilidade política diante da opressão social e econômica herdada de processos violentos de dominação;
- Entender se estaria a psicanálise, desde sua essência e mais radicalizada a partir do último Lacan, aliada às questões políticas;
- Investigar se o *sinthoma* não seria a possibilidade radical de uma lógica decolonizadora, frente ao “discurso do capitalista”;
- Entender como uma saída singular como o *sinthoma* pode se radicalizar em potência política.

Estas perguntas giram em torno do tema da política e da saída sinthomática como possibilidade de fazer frente à subjugação a um Outro colonizador e capitalista com sua nomeação determinante. Tal leitura coloca a psicanálise como um campo importante nas discussões políticas contemporâneas, a despeito de toda crítica a uma suposta reacionaridade do nosso campo.

Provocada por estas perguntas e diante do descrédito que contemporaneamente imputa-se à psicanálise, na leitura que fazem dela como reacionária e colonizadora, resolvi reorientar meu objeto de pesquisa, no sentido de entender como a psicanálise pode auxiliar movimentos sociais e políticos na leitura do laço social contemporâneo, pós ou neo-colonial e neoliberal. Além disso, pretendi investigar como a noção de *sinthoma* e de real podem ser imprescindíveis para compreensão da noção de trauma, história, memória e esquecimento, atrelados à experiência colonial.

Desta feita, dividi a tese em duas seções. A primeira seção diz respeito ao contexto sociopolítico da Irlanda à época em que Joyce escreveu e sobre a marca política interna à sua obra, atravessada pelas questões sociais e econômicas da época. Na segunda seção, trabalhei o contexto da teoria dos discursos lacanianos, em especial o “discurso do capitalista”. Pretendi recensear as consequências discursivas operadas pelo 'discurso do capitalista' no laço contemporâneo e mostrar que elas estão presentes e denunciadas por Joyce em seus escritos. Tento demonstrar o que Joyce move contra os efeitos discursivos do capitalista, apresentando os conceitos de *lalíngua*, *falasser* e *sinthoma* como possibilidades de resposta e saída a este discurso.

Na seção 1, o primeiro capítulo traz um recenseamento da história colonial irlandesa para localizar seus efeitos na produção literária joyceana. É no final do século XIX e início do século XX que Joyce inicia sua obra literária, contemporânea do apogeu do Império Britânico, que se expandiu mundialmente pela via da colonização justificada por meio de um forte sentimento de superioridade racial sobre outros povos, incluindo os irlandeses. Este capítulo,

para fins da argumentação desta tese, pretende mostrar como este contexto não será sem efeitos na produção literária de Joyce.

No segundo capítulo, mostramos que o que parece pano de fundo histórico trança e determina a história de Joyce com sua obra. Afinal, como veremos, Joyce escreve sobre a Irlanda. Boheemen (1999), em seu livro, defende sobre a marca da colonialidade na obra de James Joyce. Ao defendê-la, a autora situa a escrita joyceana como uma prática de “testemunho” indireto de uma história que deixou um resto indizível, desnudado pelo processo colonizatório inglês. Para a autora, a obra de Joyce porta uma discursividade traumática encriptada que funciona como uma localização material para a voz interior da memória cultural irlandesa. Ela enfatiza a importância da história na escrita de Joyce, na medida em que sua obra criptografa o trauma inerente à colonização irlandesa. Baseada nesta suposição, Boheemen (1999) aponta que o impacto da obra de Joyce é limitado pela desconsideração da marca colonial irlandesa como fundante da escrita joyceana. Essa crítica é, inclusive, estendida a Lacan, que, segundo a autora, não considerou suficientemente este elemento ao abordar o escritor. Neste sentido, Boheemen (1999) defende que a discursividade de Joyce não deve apenas solicitar nossa cumplicidade de apreciação literária em seu gozo em usar a palavra, mas também deve nos convocar a uma posição ética em relação ao sofrimento encapsulado na sua obra enquanto testemunho. É neste sentido que cruzaremos a obra e a história na tentativa de localizar essa dimensão apontada por Boheemen.

No Seção 2, terceiro capítulo, apresentamos o “*discurso do capitalista*” e suas consequências políticas e psíquicas, na tentativa de entender como a segregação marca acirradamente a mutação do “discurso do mestre” em “*discurso do capitalista*”. As consequências deste discurso é uma mudança de orientação em relação ao Nome-do-Pai que declina nomeações genéricas sobre o sujeito, distintas das nomeações do amor, que produzem uma obturação do saber inconsciente para nele se projetar a verdade média do “*discurso do capitalista*”. Epistemicídios, neocolonizações, hipernomeações diagnósticas, necropolítica, são efeitos deste discurso que mantém a colonialidade como dispositivo interno de dominação e sustentação.

A psicanálise é política no sentido de que não pode abstrair os sujeitos das configurações históricas nas quais estão imersos. E, nesse sentido, é mais política que a própria História ao recuperar aquilo que a História, instrumentalizada e contada pela via das lógicas de poder, deixa de fora: o real. Neste sentido, o que da psicanálise pode objetar a uma subjetividade capitalista? Se a psicanálise está advertida do peso da história e do discurso na formação do sujeito, o projeto capitalista pode se cumprir? O que pode fazer objeção ao projeto

capitalista de abolição do sujeito do inconsciente? Como não confundir sujeito e subjetividade na análise dos efeitos discursivos contemporâneos? A marca de um processo histórico traumático é determinada pelas contingências do discurso ou pela estrutura que o antecede? Como não consentir com o apagamento do sujeito e com a negação do real operada pelos discursos e pelas lógicas de poder que escrevem a história? O discurso pode desabonar o sujeito do inconsciente? São questões que pretendemos traçar neste terceiro capítulo.

No quarto capítulo, pretendemos entender o peso da História sobre o sujeito, articulando o que Alemán (2016) nos apresenta como sujeito e subjetividade. Qual a relação entre estrutura, história e discurso? Como vimos, a marca da colonização na história da Irlanda se atualiza em efeitos ao longo da história. Essa marca, Joyce a sente como uma malha, a impedir que se possa voar através das nomeações dada pelas lógicas de poder. Joyce acusa a História e sua complacência frente às atrocidades relegadas à Irlanda, atrocidades que ele vê repetir para além da Irlanda. É sobre isso que Joyce escreve, sobre o real que se atualiza ao longo da História, sob a falácia do progresso, sobre a circularidade pulsional que, pela repetição, aprisiona o sujeito em um pesadelo do qual se tenta, pela via da obra, do sintoma, acordar. Com sua escrita, Joyce lança luz nos pontos cegos da História para apontar, ao contrário da crença esperançosa da época, que não há linearidade rumo ao progresso, concluindo pela circularidade da história em “Finnegans Wake” (1939/1975). Qual o peso da História nas últimas formulações lacanianas? Qual a marca deixada na História pela mutação discursiva do capitalista?

Mostramos que um discurso, ainda que não se construa em uma lógica cronológica e sequencial de transpassagens, marca seus efeitos sobre a História e sobre o sujeito. Seu impacto na História não se dá pela via da concatenação significativa, tal como a lógica cronológica, mas sim pela via da quebra da cadeia, do aparecimento do gozo que o discurso vem matriciar. Se real e História se opõem, é justamente por ser o real o que escapa à simbolização que a História pressupõe. E é esta a História da qual Joyce tenta acordar: História enquanto pesadelo, enquanto sentido atribuído pelo Outro, talhada como verdade que tenta encobrir o real. Lacan nos aponta que Joyce rechaça a “história dos historiadores”, já que para ele nada de importante se passa nela, justamente por ela excluir a dimensão do real. Joyce impede que alguma coisa aconteça na “história dos historiadores”, justamente por presentificar em sua obra o resto não simbolizado nas histórias oficiais. É por isso que foi possível a Lacan localizar na História a emergência do “discurso do capitalista”, um discurso avesso ao real, que produz seriamente objetos para contorná-lo. Trata-se, pois, do único discurso que aspira

instituir um novo sujeito a partir da abolição da castração e da negação do sujeito do inconsciente.

Mostramos que a abolição da História e da memória, enquanto projeto capitalista, encontra sua objeção na obra de James Joyce, que recolhe o avesso da História e da língua, para fazer frente ao “*discurso do capitalista*”. Articulamos como o conceito de *lalíngua* e de *falasser* são imprescindíveis no processo de construção do *sinthoma*, mobilizando o resto inapropriável do discurso para reescrever a História, para além da ficção capitalista vendida como verdade.

Se Lacan escreve sobre Joyce, na mesma época também escreveu sobre a linguagem, a *lalíngua*, o pai, o *parlêtre*, o *sinthoma*, o exílio em relação à linguagem, o real e o império do sentido que o coloniza, mas deixa sempre um resto, um resto inapropriável do qual o sujeito faz o seu “*Home Rule*”, sua independência, seu *sinthoma rule*. Haveria alguma resposta para o campo lacaniano na obra de um sujeito colonizado? Para Lacan, a escrita de Joyce, atravessada pela História, toca o real pela via da *lalíngua*, abrindo uma nova perspectiva no campo da psicanálise ao sustentar uma nova abordagem do sujeito, como *falasser*, a partir do nó borromeano. É neste sentido que pretendo aqui investigar, como os conceitos de *falasser* e *lalíngua* servem ao *sinthoma*, não em uma solução solipsista e individual, mas como uma amarração singular que reverbera seus efeitos políticos como resposta a uma lógica de poder.

Por fim, o quinto capítulo apresenta o conceito de *sinthoma* para a psicanálise e investiga como ele pode ser uma resposta ao “*discurso do capitalista*”. Para fazer essa articulação, antes foi preciso questionar a univocidade com a qual comumente se lê o Seminário 23, como sendo um Seminário sobre a psicose de James Joyce. Desconstruir o Joyce psicótico, para nele ler uma resposta ao “*discurso do capitalista*”. Nos orientamos aqui a partir de algumas perguntas: A capacidade da psicanálise de espacializar a subjetividade de sua época, o sujeito do inconsciente, o desejo e o gozo pode ser uma bússola aos movimentos sociais e políticos contemporâneos? Se o *sinthoma* pode ser uma resposta frente ao “*discurso do capitalista*”, como dar potência política a esse conceito? Potência política que aponta para a ressalva feita por Lacan em *Televisão* (1974), de que a saída do discurso capitalista só será um progresso se for uma saída não só para alguns poucos.

PREÂMBULO: A PSICANÁLISE É POLÍTICA? QUESTÕES DE MÉTODO

Tomsic (2015), em sua obra *“Unconscious Capitalist”*, revisita a complexidade que envolve a consideração da posição política de Lacan e a potência política de sua obra. Ele argumenta que a dimensão política permeia a obra de Lacan desde sua gênese, indicando a possibilidade de a psicanálise, enquanto uma disciplina nascida na modernidade, questionar o próprio discurso científico. Segundo Tomsic (2015), uma abordagem política do laço social, utilizando as lentes da psicanálise, permite uma análise crítica da produção da subjetividade capitalista. Nesse contexto, propõe-se uma leitura do Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976) que visa desvelar tanto as inovações teóricas e clínicas de Lacan mediadas por Joyce, quanto o substrato político presente em todo discurso analisado.

É, neste sentido, que investigaremos as mudanças epistemológicas operadas por Lacan, em especial no seu último ensino, perseguindo a hipótese de que tais mudanças se apresentam como uma necessária resposta frente ao *“discurso do capitalista”*, formalizado por Lacan no início dos anos 1970. Estas mudanças, delineadas neste seminário e nas obras da mesma época, explicitam a vocação desnormalizadora da psicanálise que, já desde a década de 1950, questionava o status mítico do complexo de Édipo, apresentando o engodo da primazia do falo, a castração da linguagem, e que avançou na proposição da inexistência do Outro do Outro, da pluralização dos Nomes-do-Pai, da estruturação do inconsciente como efeito da *lalíngua* no corpo e da localização do Nome-do-Pai como um *sinthoma* dentre outros.

Todas essas formulações de Lacan implicam em uma subversão da psicanálise, uma vez que promovem mudanças significativas nas concepções de sexuação, sujeito e diagnóstico. Lacan parece ter efetuado uma ruptura com o binarismo que tradicionalmente organiza as pulsões, o corpo, as estruturas e o campo da sexualidade, assim como a noção de normalidade. Essas mudanças têm impacto não apenas na prática clínica, mas também na dimensão política do sujeito. A destituição do Édipo, de seu lugar de exclusivo organizador da subjetividade, abre a possibilidade de uma leitura que transcende a lógica da normalidade operada pelo diagnóstico, mas mais que isso, apresenta a possibilidade de o sujeito fazer objeção às determinações da História.

Toda essa produção é consoante com um momento específico de seu ensino, no qual Lacan está inteiramente mergulhado no entendimento dos efeitos de uma mutação discursiva que se manifesta no seu aspecto social, político e clínico. Lacan interroga a psicanálise e seus limites, tensionando-os a responder ao que clama no sujeito de sua época. Trata-se da formulação da Teoria do Discurso, da localização da mutação do Mestre em *“discurso do*

capitalista”, e de como o analista, com o seu discurso, se posiciona frente às engrenagens deste discurso que mói o sujeito do inconsciente e a história, subjugando-os ao zênite do objeto a.

Uma mutação discursiva: desafio aos analistas

Lacan, nas Conferências Norte Americanas, nos diz : “Claro, não é fácil, não é fácil partir, como fazem, por exemplo, os estruturalistas, de uma divisão entre natureza e cultura. A cultura, eu, é o que tentei desmembrar sob a forma de quatro discursos” (1976, p.76). Foi em 1969 que Lacan se empenhou na matematização de quatro discursos desenvolvidos no Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969–1970). Lacan traduz então a civilização freudiana e suas profissões impossíveis em termos de discursos: toma as três profissões impossíveis de Freud - governar, educar e analisar - e acrescenta a estas três, aquilo mesmo que Freud aprendeu com as históricas: fazer desejar. Assim temos o Discurso do Mestre, o Discurso do Universitário, o Discurso do analista e o Discurso da Histórica, que estruturam o laço social, não estabelecendo entre eles uma lógica cronológica, mas uma lógica irreduzível da relação do sujeito com a subjetividade.

Analisando os discursos como matemas da civilização, portam em seu escopo a forma de contorno do intratável da pulsão de morte, Lacan, a partir da formulação dos quatro discursos em 1967, demonstra uma preocupação com uma transformação discursiva que repercute seus efeitos social e historicamente, impactando significativamente o laço social, mediante a modificação da relação entre o sujeito e seu gozo. É aqui, em um contexto histórico altamente politizado, agitado pelo movimento de 1968, que Lacan coloca no âmbito da psicanálise a discussão sobre o “discurso do capitalista”. Em alguns textos, entre 1968 e 1971, Lacan descreve formalmente o “discurso do capitalista”, por meio de uma forma discursiva seriada ao "discurso do mestre" e ao discurso do universitário. Mas é na sua conferência de Milão de 1972, que Lacan propõe o matema do “*discurso do capitalista*”, nos apresentando suas particularidades.

O “*discurso do capitalista*” seria uma mutação discursiva que opera sobre o Discurso do Mestre, transformando-o. O “*discurso do capitalista*”, tomado como fraco, dado não engendrar o laço social, não responde à lógica de movimentação de um quarto de giro entre seus elementos. Antes, refere-se a uma decisiva adulteração do matema do "discurso do mestre": a inversão de posição entre o significante mestre e o sujeito dividido, juntamente com o desaparecimento da barreira de impossibilidade entre os lugares da verdade e da produção,

entre o pequeno “a” como perda de gozo e o sujeito barrado. Isso contraria uma lei que governa todos os outros discursos. Essas distorções no "discurso do mestre", essas discrepâncias em relação aos demais discursos, que dão o tom da dificuldade no laço social contemporâneo, especialmente em sua forma neoliberal, permitindo-nos distinguir esse discurso de outras formas de dominação.

Para além de uma forma econômica que tem seu advento na História, o capitalismo precisa agenciar um modo de vida, uma forma de laço social para se cumprir. Sob a égide discursiva do capitalista, com o declínio dos ideais, os sujeitos são orientados pelos objetos e não mais pelo campo do Outro, pelo Ideal transmitido pelo pai. Então, essa marca discursiva se apresenta articulada a uma mudança de ordem social: a queda dos grandes impérios, o desencantamento do mundo, a dimensão econômica do laço, abolindo ou esfumando sua dimensão política. Estas mutações se estruturam como uma ideologia econômica que substitui o poder do império do mestre pela financeirização das relações, fazendo marca de uma lógica neoliberal, conseqüente da mutação do "discurso do mestre" e não da sua abolição.

Ora, sabemos que, sob a égide do “*discurso do capitalista*”, uma suposta passagem da colonialidade ao Liberalismo não existe, mas se maquia nas estratégias simbólicas de dominação, operando nenhum rompimento. Há uma continuidade discursiva que sustenta, no capitalismo, estratégias próprias do colonialismo, a despeito de qualquer promessa idílica do Liberalismo. Se no colonialismo estava vigente a lógica de ocupação, invasão territorial e extração, com o advento do Liberalismo, nenhuma restituição à propriedade e liberdade se operará para alguns grupos ou nações. Ao contrário, com o Liberalismo e sua pretensa noção de liberdade e direito à propriedade, o que vemos é a perseverança da dominação de muitos, para sustentar a liberdade e o direito de poucos, fundamento próprio do capitalismo. Há uma lógica discursiva que persiste apesar da alteração da estratégia de dominação, onde o Estado economiza em suas estratégias de coerção direta em prol de um discurso que internaliza a servidão necessária à prospecção do capitalismo.

Esta constatação pode ser claramente avaliada diante de sociedades antes coloniais que, diante do processo de independência e de sua constituição enquanto nação, passam por longos períodos de dominação econômica externa e de uma ditadura interna, apontando como há aqui, nas sociedades do capitalismo tardio, uma manutenção bifurcada da lógica colonial. As sociedades antes coloniais se transformam assim em subdesenvolvidas, conservando em seu escopo a alienação colonial agora revertida em neocolonialismo e praticada pelo neoliberalismo nas recém-nações periféricas. Assim, o mestre, antes colonial, é cooptado pela lógica econômica, marcando a continuidade de uma lógica de submissão que determina a

subjetividade de uma época e, conseqüentemente, o sintoma e os atos dos sujeitos. A mutação dos discursos opera então uma transposição da condição do escravo à do subdesenvolvido.

Essa alteração discursiva não é sem efeito para a realidade brasileira. Aqui, o colonialismo foi cooptado pelo capitalismo em uma nova lógica discursiva, que faz perpetuar a dominação colonial em sua nova modalidade. Ela opera em um laço social que tem efeitos subjetivos e sociais nefastos: o racismo, a segregação, as nomeações rígidas, que, substituindo o Nome-do-Pai, ganham peso social na afirmação de processos de exclusão dos sujeitos. Assim, reifica o Brasil, na mesma condição denunciada por James Joyce em relação à Irlanda, uma hemiplegia da vontade, marcando a alienação política que compromete a tarefa subjetiva e política de construção de um *sinthoma*.

Essa servidão, essa hemiplegia que assola o sujeito no laço neoliberal, aponta um enfraquecimento do laço entre o sujeito e seu inconsciente, que se configura mais como uma cisão do que exatamente uma divisão subjetiva. Essa obturação de S2 (saber) a \$ (sujeito dividido) determina não só o desabonamento do inconsciente do sujeito, mas impele o sujeito a crer na modalidade de gozo ofertada por este discurso, que lhe promete objetos *gadgets* supostamente correspondentes aos objetos perdidos de desejo pelos sujeitos. Tal equivalência, por ser falha, lança estes sujeitos a um curto-circuito de consumo reiterado destes objetos.

A relação com os *gadgets* obtura a possibilidade de o sujeito fazer da sua castração o centro no qual orbitam as questões relativas ao sexo e ao amor. Por ser um discurso que, ao romper a barra da impossibilidade, promete abolir a castração, faz crer que a relação sexual é possível. O que parece se configurar, na passagem do Discurso do Mestre ao Capitalista, é uma pretensa desarticulação entre o sujeito e o inconsciente, que marca a alienação a uma nomeação genérica, que dificulta e até mesmo inviabiliza a instalação do Outro desejante, obturando a possibilidade de construção sinthomática do sujeito - uma nomeação singular a sua particularidade de gozo. Com efeito, através da uniformização do gozo, sob a égide do objeto ofertado pelo capitalista, vemos manifestar reforçadamente seus efeitos de segregação.

Lacan aponta que nesta época, atravessada pelo rescaldo do Império e na era dos imperialismos, o que se atesta não é a queda da função paterna, mas o declínio do Nome-do-Pai, anunciado com a ruína do mundo patriarcal, do império do pai, com o progresso da ciência e dos universalismos. Esta mutação discursiva tem efeitos no laço social na medida em que imprime seus efeitos na subjetivação, na história, na política e na economia, delineando uma nova geopolítica do gozo, não mais remetida ao pai. Como a “evaporação do pai” (Lacan, 1968, p.7), atestada pela queda do Nome-do-Pai como ordenador exclusivo do gozo, é a

vertente da segregação horizontal e ramificada que se instaura dentro do laço capitalista, ainda que sob os lemas políticos de liberdade, igualdade e fraternidade.

Essa nova forma de segregação é índice da imposição de gozo do Outro, refratário à diferença e sem, agora, a arbitragem da ordem paterna. Se antes os ideais serviam de escudo, de proteção frente ao gozo do outro, agora, dissolvidas as fronteiras, supostamente apagadas as diferenças, resta a insuportável presença infamiliar do outro que, com seu modo diferente de gozar, exige que sobre ele se desdobrem as estratégias protocolares do discurso da ciência e do capitalista.

Ora, quando Lacan formula o “*discurso do capitalista*”, prevendo seus efeitos de segregação e racismo, pulverizados pelo mercado mandatário, o mundo está às voltas com os efeitos da descolonização política e independência de inúmeros países, especialmente do continente africano. Ao invés de confiar na esperança humanitária de revolução, Lacan constata e formula o que se apresenta como uma mutação da ordem social, na forma de um laço social, que reforçará os efeitos segregativos. Lacan, ao mesmo tempo que constata essa mutação discursiva, localiza os efeitos de segregação. Esses efeitos se presentificam no mundo todo, mas em especial nos territórios descolonizados, agora tomados como subdesenvolvidos: as ditaduras, as guerras civis, a violência interna, as migrações são todos eventos sob os quais a marca da segregação imprime seus efeitos nefastos. Neste sentido, podemos pensar que a segregação, o racismo, em nossas sociedades pós-coloniais é, ele mesmo, generalizado.

A resposta da psicanálise aos becos sem saída da civilização

Lacan parece nos impelir a colocar à prova “se a chave dos diversos problemas que se propuseram a nós, não está em nos colocarmos no nível do efeito da articulação capitalista, que deixei na sombra no ano passado ao lhes fornecer apenas sua raiz no discurso do mestre” (Lacan, 1971, p. 36). São os efeitos do “*discurso do capitalista*” sobre o sujeito que se colocaram aqui como impasses, ao campo analítico e da política. Esses impasses são tomados como determinantes para alguns psicanalistas, a ponto de acreditarem que o “*discurso do capitalista*” é capaz de suplantar o sujeito do inconsciente - este que através da transferência, do amor, coloca seu inconsciente em causa em uma relação analítica - e instaurar um neo sujeito, este inanalizável. Mas “até onde o capitalismo muda os sujeitos de hoje?” é a pergunta feita por Soler (2018a, p. 27).

Ora, a psicanálise está, de saída, advertida da impossibilidade de governar, seja ela na vertente do mestre ou do capitalista. Como Askofaré (2013) nos lembra, toda prática política

encontra seu limite no que do sujeito faz objeção ao universal, a saber a pulsão. É o próprio Freud quem apresenta esse limite onde governar, psicanalisar e educar tornam-se profissões impossíveis naquilo que pretendem os demais discursos, a saber, a domesticação e a colonização completa da pulsão, atestando assim a impossibilidade de submissão do gozo às normas sociais e culturais. Sabemos que a domesticação parcial da pulsão só é possível ao preço do recalque, transferindo sua impossibilidade ao mal-estar, ao sintoma, à admissão de um resto.

A partir desta leitura psicanalítica, Askofaré (2013) esclarece que o sujeito, para a psicanálise, será sempre marcado por esta insubmissão que atesta o limite simbólico, que toma sua falta-a-ser por sua objeção ao Outro do discurso, na qualidade do seu sintoma. O sintoma responde, portanto, às táticas e estratégias do discurso que governa sua época, sua subjetividade. Essa insubmissão é estrutural, ainda que contornada de diferentes formas pela via dos diferentes discursos que se estabelecem na escrita da História, marcando a diferença necessária entre sujeito e subjetividade.

É Alemán (2016) quem nos esclarece da importância em psicanálise da distinção entre subjetividade e sujeito. Segundo o autor, a subjetividade seria o efeito das relações de poder construídas ao longo da História, ao passo que o sujeito seria aquilo que se apresenta com seu sintoma como inapropriável pela História, pelo discurso, sendo também aquele sobre o qual a psicanálise opera. Há uma diferença entre a marca constitutiva do sujeito e as construções ideológicas históricas, que visam dar tratamento ao sujeito. Essa marca constitutiva é subjetiva e estrutural, fazendo com que algo do sujeito seja trans-histórico. Essa marca é o próprio efeito sujeito provocado pela *lalíngua*, através do seu encontro traumático com a linguagem, que antecede o nascimento do sujeito e que prossegue após a sua morte.

A singularidade irreduzível que surge no advento da “*lalíngua*” para a sua existência falante, sexuada e mortal atesta a impossibilidade da relação sexual como marca de estrutura que se estende a todos nós, a partir da nossa relação com a linguagem, com o sexo, com existência. Assim, no Brasil, na África, na Irlanda, na Inglaterra ou em Portugal, hoje ou há oito séculos, há o nosso desencontro com a linguagem e com o sexo, inaugurando a dimensão de uma singularidade irreduzível, um resto inapropriável a qualquer discurso, do qual o sujeito pode fazer seu *sinthoma*.

No entanto, para além desta marca estrutural, há outra lógica, essa sim histórica e política, que se caracteriza pela sua tentativa de colonizar essas condições estruturais, através do que Alemán (2016) chama de produção de subjetividade das “lógicas do poder”. Estas lógicas do poder, na formação do neoliberalismo atual, como concretização do discurso

capitalista, pretendem matriciar subjetividades, arregimentando um determinado tipo de discurso para coadunar a produção do sujeito e a acumulação do capital. Assim, o “*discurso do capitalista*” em sua vertente neoliberal matricia uma subjetividade que tenta capturar o sujeito através da lógica autônoma, autoengendradora, concorrencial e gerencial da própria existência, essa mesma lógica que se ampara na queda do Nome-do-Pai para tentar coadunar a produção do sujeito e a acumulação do capital. O neoliberalismo é, assim, uma extensão da lógica colonial.

Se antes pela via da instauração do “discurso do mestre”, o senhor é necessário para domesticar o outro para se apropriar dos bens, com o advento do capitalista podemos dizer da abolição, não do escravo, mas do mestre, enquanto este discurso promove uma servidão voluntária, o empuxo ao sujeito em permanecer colonizado, ele mesmo senhor superegóico, que move as engrenagens capitalistas rumo ao gozo infinito dos objetos. A vertente neoliberal do capitalismo exige que o Estado seja econômico na sua atuação, inclusive na presentificação da coação física, externa e violenta como forma a garantir a estrutura de poder. Assim, o Estado transfere seu braço coercitivo ao próprio sujeito, que o internaliza. Não existe mais a velha dominação que nos oprime, mas é interna e constitutiva. Mas será que esse projeto capitalista e neoliberal se cumpre? Repetindo aqui a pergunta de Alemán (2016), “o crime é mesmo perfeito?” ou, como se pergunta Soler, “até onde o capitalismo muda os sujeitos de hoje?” (2018a, p. 27)

Para Alemán (2016), se os analistas confundem estas duas categorias que traçam sujeito e subjetividade, termina por acreditar na impossibilidade do discurso do analista frente a esse “neo sujeito” que se cumpre como efeito do “*discurso do capitalista*”.

Como bem disseram, temos uma aliança com as teorias antiessencialistas de outros autores contemporâneos que participam da ideia de que as construções da subjetividade são construções históricas. Mas também temos um limite irrefutável no que diz respeito a essas teorias que vêm tanto do Real Lacaniano quanto das formas de compreender a captura do sujeito pela linguagem. Ou seja, algo que não é mais construído, mas é causado, algo que é da ordem de uma determinação pela causa e pela estrutura, e não pela produção ou construção histórica. Entregar a ordem simbólica ao poder ou entregá-la à história, parece-me que isso não nos dá toda a inteligibilidade de que precisamos para pensar a política (tradução nossa, Alemán, 2015, p.166).

Ainda que o projeto discursivo do capitalista seja a construção de um novo homem, enquanto uma imposição discursiva que responde à História, ela encontra um limite estrutural, já que, para Lacan, só se torna sujeito através da sua entrada na linguagem. O sujeito advém

enquanto sujeito dividido como tal, marcado pela presença de um resto que atesta o impossível da relação sexual, seu inapropriável. Assim, nenhuma dominação se dá por completa, já que há algo do sujeito que escapa das marcas específicas da História, um real insubmisso ao simbólico.

A psicanálise aposta com seu discurso na marca estrutural do sujeito, onde o real faz objeção ao que impõe o governo, marcando que a dominação e a submissão não podem ser integrais. Esta objeção frente ao poder e à dominação marca a permanência indissociável de uma insubmissão do real, ainda que silencioso e manipulado pelas lógicas de poder, ao invés de mobilizado rumo ao *sinthoma*. Se a historicidade do discurso faz marca no sujeito, não necessariamente ela é não é determinante. Isto é uma contribuição importante da psicanálise ao campo da política ao apontar que nem tudo ao “*discurso do capitalista*” é possível, havendo estruturalmente uma objeção estrutural possível de se colocar em jogo. O sujeito da psicanálise é, assim, um sujeito marcado, mas não redutível às determinações históricas, que através da sua singularidade, de sua diferença absoluta, incapturável às malhas da produção homogênea do Capital, pode fazer frente aos dispositivos de produção de subjetividade neoliberal.

Alemán (2016) promove assim uma diferenciação entre subjetividade e sujeito. Ele aponta que a singularidade que funda o sujeito não pode ser produzida, trata-se de uma marca estrutural que determina, através do encontro com a linguagem, o advento do sujeito atrelado ao que ele chama de político. Já por política, Alemán (2016) localiza o processo através do qual se dão as produções de subjetividade, instituídas mediante lógicas de poder. Neste sentido, para além da diferença entre subjetividade e sujeito, Alemán institui também a diferença político e a política, sendo a política o produto dos dispositivos de poder do capital e, por outro lado, o político é exatamente o que resiste às lógicas de poder enquanto, “inapropriável”, marca estrutural e singular de cada sujeito.

E essa é uma diferença que me parece crucial, se isso se confunde, se esse momento inaugural, estrutural, se vocês quiserem, “ontológico” da constituição mesma dessa singularidade em que há em cada um algo de irrepetível é apagado, isso que nos faz ser o que somos, se isso é apagado e se confunde com a produção de subjetividades, como disse antes, então finalmente o poder terá realizado seu crime perfeito e já não haverá lugar nem para exercer resistência, nem para recuperar os legados históricos, nem para praticar a rememoração e a invenção (tradução nossa, Alemán, 2016, 47).

Alemán (2016) nos adverte de que, se o “*discurso do capitalista*” for lido como um dispositivo perfeito para a construção de uma subjetividade capaz de suplantar o sujeito do inconsciente, um discurso capaz de promover um novo sujeito suturado de sua divisão

estrutural, efetivamente não há nenhuma outra saída que não concluir a redutibilidade do sujeito as lógicas de poder.

Neste sentido, Askofaré (2013), tal como Alemán (2016) e Soler (2018a), parece acenar a potência política da psicanálise, ao tomar o inapropriável como sendo “esta singularidade que surge com o advento da *lalíngua*, e que é o lugar de onde efetivamente os retornos, entre eles o retorno do político, podem ser levados a cabo” (Alemán, 2016, p. 47). Trata-se da consideração de que o sujeito, para a psicanálise lacaniana, ainda que marcado, não é determinado pelas construções sócio históricas de poder, já que esse sujeito é sempre produzido mediante um encontro com a língua que determina um resto nunca totalmente representável, para sempre inapropriável.

Cabe à psicanálise, estando, pois, advertida da subjetividade de sua época, retomar a consideração do sujeito dividido, este que sempre portará um gozo de jeito inapropriável e impróprio à massificação capitalista, nunca totalmente representável. E a partir da psicanálise é possível mobilizar o que resiste a essa idílica equivalência entre gozo e objeto com o intuito de que o sujeito possa aprender a fazer com este inapropriável, o *sinthoma*. Concordando com os autores acima, esse será nosso ponto de partida.

É a consideração do resto, essa marca de gozo que não se enquadra na uniformização proposta pelo capitalismo, que a psicanálise mobiliza através da própria posição do analista, enquanto santo, proposta por Lacan (1973) em *Televisão*, a sustentação do que não é apropriável ao “*discurso do capitalista*”, o dejetivo, o gozo, o real. Lacan faz disso, no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976), o seu enlaçamento enquanto *sinthoma*, resposta inapropriável a um determinado tipo de laço. Trata-se no discurso do analista, no lugar do santo, de semblante de objeto *a*, desvelar que quem está no comando é o desejo do sujeito. Neste sentido, o sujeito nunca é verdadeiramente assujeitado, na medida em que seu mestre, o inconsciente, é um “saber sem mestre”. Este discurso emperra as engrenagens do “*discurso do capitalista*”, enquanto coloca em questão o sujeito com seu objeto inapropriável, a partir do qual o capitalista não pode operar nenhuma mercantilização, convocando o sujeito a colocá-lo em causa a partir do seu *sinthoma*.

É pela via do discurso do analista, que se cava a possibilidade de se fazer frente à segregação imposta pelo “*discurso do capitalista*”. O discurso do analista em sua dimensão ética aponta para a relação do sujeito com seu desejo e com seu gozo, capaz de fazer frente à segregação que se presentifica através da submissão aos ideais do Outro e ao ideal de “mesmo gozo para todos”. Ao mesmo tempo que pensa sobre o laço social de sua época, pensa também na formulação de um laço analítico que contemple a consideração do gozo e abolição da

segregação, diferente do laço regido pelo mestre e pelo capitalista, subordinado aos modelos da Igreja, do Exército, dos manicômios, dos mercados. Ao ensejar a saída da segregação do “*discurso do capitalista*” pela via da santidade do analista, Lacan nos apresenta uma orientação, mas também um desafio, na tarefa de coadunar a política e a psicanálise de seu tempo. A heresia de Lacan, ao imitar Joyce, é a de apresentar o seu “eu nego” a todas as lógicas de poder, que nublam o sujeito do desejo.

Reencontro com Joyce: entre sua colonialidade e o sinthoma

Sabemos que Joyce viveu os efeitos da história e de um laço social em mutação que coincide com a queda do mundo antes organizado pelo pai. Recuperar a abordagem pós-colonial joyceana é importante para podermos contextualizar o Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), a partir de uma perspectiva política radicalmente subversiva. É justamente a partir da recuperação do caráter colonial e sua importância na obra de Joyce que podemos entender a importância de conceitos como *lalíngua*, *falasser* e, em especial, o conceito de *sinthoma*. Eles serão articulados a toda uma produção psicanalítica política, desenvolvida a partir do Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969–1970) com a preocupação de Lacan com o laço social e com o advento do capitalismo, bem como com suas consequências segregativas.

Joyce nasceu na Irlanda no final do século XIX e começa a escrever no início do século XX. A esta época, a Irlanda era uma colônia da Inglaterra que, tal como Parker (2009) nos diz, é a colônia mais antiga da Inglaterra, sujeita a mais de oito séculos de ocupação. Trata-se da primeira colônia inglesa e a última a se emancipar, se é que podemos dizer isso. Como todo processo de colonização, a violência faz marca sob a Irlanda, na medida em que durante oito séculos a Inglaterra espoliou a Irlanda, impondo a ela a racialização, a servidão, a perda de suas terras, de sua riqueza, de sua língua - o gaélico -, de sua religião, dos direitos civis, da cultura e até mesmo da identidade dos irlandeses, resultando em episódios de genocídio e diáspora. Ainda hoje, depois de séculos se emancipando e sendo invadida, a Irlanda é marcada por conflitos religiosos e políticos, uma permanente marca das estratégias coloniais que subsistem ainda hoje e que culminaram em uma das maiores guerras civis do último século.

Tomando a obra joyceana, percebe-se que Joyce escreveu todo o tempo sobre sua relação com a Inglaterra e com a Irlanda marcada pelo colonialismo. A presença das marcas da colonização na obra de Joyce não é secundária e lateral. Ele escreve sobre o exílio, sobre os exilados, sobre a heresia de negar a Igreja, braço direito da colonização; sobre a paralisia

moral da Irlanda, silenciada sob os efeitos do colonialismo; sobre a racialização dos irlandeses, enquanto Calibans sob a pena do mestre inglês - Shakespeare; sobre a perda da língua irlandesa e a imposição da língua inglesa, que mesmo sendo sua língua de nascença nunca foi dele; sobre a crueldade inglesa nos seus processos de dominação; sobre a falácia do nacionalismo identitário, como uma falsa resposta à dominação inglesa. A obra de Joyce, longe de ser uma obra de um intelectual europeu elitista distante das questões de sua época, uma obra para iniciados, denota em toda a sua extensão a marca política de sua época e de sua geopolítica.

Ora, há uma marca política importante nesse tensionamento entre História e estrutura, no qual o *sinthoma* surge como uma resposta. E isso quem ensina é Joyce, quando a partir dos eventos da História que lhe conferem o lugar do exilado, expropriado da sua língua materna, ratifica um ponto estrutural, nas margens desta mesma História, ao apontar que todos somos exilados em relação à linguagem. Estar advertido desse real insubmisso a uma lógica simbólica frágil, municiza Joyce a implodir o império da linguagem do colonizador - e a dele também - que arbitra os significados e as palavras impostas pela lógica de poder. É dentro da língua inglesa, que Joyce faz aparecer os traços de *lalíngua*, pela via da destituição do sentido hegemônico e epistemológico inglês. Ao se recusar a recuperar a língua gaélica, através do movimento de renascimento irlandês, Joyce nos aponta que a fidelidade do inconsciente não é com a linguagem, mas com *lalíngua*. É curioso então que seja sob um contexto de exposição colonial, em relação à língua e ao corpo, determinada por um outro - igreja, família ou estado -, que Lacan nos apresenta a dimensão herética e política do *sinthoma*, através da *lalíngua* e do *falasser*.

Toda essa digressão acerca da história da Irlanda, de uma leitura pós-colonial e política da obra de Joyce nos faz questionar sobre a dedicação de Lacan a Joyce no Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976). Por que Lacan dedicou um ano de seu trabalho a ler Joyce? Neste sentido, tendo Lacan utilizado a obra de Joyce - um sujeito colonial do início do século XX -, para formular seu Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976) e, a partir dele, toda produção que culmina no final de sua obra, poderíamos localizar aí uma resposta e uma direção para as questões contemporâneas com as quais, na mesma época, Lacan estava ocupado?

Ora, esta pergunta parece ter seu lugar enquanto procuramos, por trás das digressões psicanalíticas, a sombra do discurso que a movimenta. Ela está consoante com o que Soler (2018b) aponta quando diz que:

Lacan sempre elaborou sua doutrina entre duas preocupações, constantemente presentes de um extremo a outro em seu ensino, e esse ainda é o caso em 1974-75: por um lado a preocupação propriamente clínica e, por outro lado, a preocupação que

chamarei de política, no sentido amplo do termo, isto é, da atualidade do discurso (Soler, 2018b, p. 110).

Qual a preocupação de Lacan com a atualidade do discurso que mobiliza o recurso a Joyce e a extração do conceito de *sinthoma*? Para tentar responder a esta pergunta, faz-se necessário, nesta tese, abordar como Lacan aplica a psicanálise na leitura dos fenômenos de sua época. Para Soler (2018b), em 1975, a produção de Lacan tenta colocar “a psicanálise em dia, colocar em dia com relação a algo que já havia se movido muito do lado das caras neuroses” (p. 110). Se o discurso se move, movendo assim a presentificação sintomática da neurose, Lacan tenta “alcançá-lo, se assim posso dizer, na teoria analítica. Ele já havia feito isso em 1968, quando produziu os quatro discursos e aqui continua com os nós borromeanos” (p. 110).

Parece haver uma conexão entre a produção lacaniana a partir do Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969–1970), com a construção borromeana que culmina no *sinthoma* no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976). Essa linha de continuidade opera modificações cruciais na psicanálise, a partir de Lacan, a ponto mesmo de Miller apontar que, no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976), Lacan solta a mão de Freud e toma a de Joyce, rumo a uma psicanálise pós-joyceana.

Portanto, é pela mão de Joyce, que Lacan parece alinhar a psicanálise à subjetividade de sua época, apontando a emergência sintomática diante das lógicas de poder, mas também a amarração *sinthomática* singular como resposta do sujeito a este discurso. E é pela mão de Joyce que Lacan desloca a clínica da órbita do Nome-do-Pai edípico, na medida em que o significante da falta do Outro se presentifica de outra maneira. Com o estabelecimento da escritura de um furo no simbólico sob a forma do significante de uma falta no Outro, que o torna incompleto e inconsistente, $S(\bar{A})$, Lacan subverte a clínica e relativiza o Nome-do-Pai, tornando-o apenas um nome dentre outros, diante do exílio estrutural da linguagem.

Essa introdução da falta convoca Lacan a pensar as distintas formas de pensar o pai, já que, se há algo que resiste a ser enquadrado na significação fálica - o gozo -, aponta-se para uma falta dada de saída na inclusão do sujeito no campo da linguagem, da qual o Édipo é apenas um aparelho modulador. É a partir da inexistência de um significante que inscreva a relação entre os sexos, que se desenlaça um furo para todo falante, apontando que, se há linguagem, a inexistência da relação sexual está posta. O que se extrai dessa falta estrutural é a condição de uma forclusão generalizada que atinge todos os seres falantes, marcada pela condição de que “não há relação sexual”.

O último ensino de Lacan se desenvolve a partir desta perspectiva que coloca em primeiro plano a não existência da relação sexual e a existência do *sinthoma*. Ultrapassando o Édipo como único regulador de gozo, a pluralização dos Nomes-do-Pai, radicalizada e trabalhada no Seminário 22: RSI (1974-75) e no Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), responde como uma suplência à falha estrutural do Outro. Não há uma forma normatizada de se arranjar com o gozo, sendo cada sujeito impelido a encontrar uma solução capaz de fazer frente ao furo da forclusão generalizada. Assim, não há mais o privilégio normativo da neurose, que passa a se apresentar como uma amarração possível, aquela que se instaura a partir de uma amarração pela via de um Nome-do-pai edípico. Se há amarrações pela via edípica, há outras para além delas, nem melhores, nem piores.

Lacan já tinha suas desconfianças em relação ao Complexo de Édipo desde a década de 1950, encontrando em Joyce, um sujeito colonial, a objeção certa à universalização normativa do mito. No Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), parece haver uma radicalização do desmonte da ideia de família, na medida em que, se não é no campo da encarnação que se faz uma família, também não é na assunção de sua função edípica organizada simbolicamente. Estaria aqui uma relativização da universalização do Édipo? Não é um dado irrelevante que o Édipo saia de cartaz, ou ao menos encorpe apenas um filme do catálogo, no Seminário que tem Joyce como protagonista. A dimensão colonial de Joyce parece objetar a sua própria relação com o Édipo e contra a imposição de qualquer universal ou desejo de hegemonia.

Aliás, Lacan é muito direto neste ponto ao indicar que a relação de Joyce com o pai estava atravessada por esta relação colonial - esta mesma relação que estava em decadência frente à queda do império do Pai em seus múltiplos aspectos e níveis. Ao apontar a construção sinthomática de Joyce, Lacan aponta que ele a faz à expensa do pai e também atravessada por esta relação.

É a recusa à dicotomia colonial que faz com que Joyce, exilado da sua língua, de sua pátria, radicalize essa condição, fazendo *lalíngua* falar através das rachaduras que ele mesmo promove no e pelo inglês, transformando a “língua do império”, no “império da língua”. A escrita de Joyce parece atestar que o limite da comunicabilidade da língua é um fato de estrutura, que não se apagará no revivamento nacionalista da língua gaélica. O que está em jogo na recusa ao gaélico e na destruição do inglês é algo bem lacaniano, onde a experiência da língua inglesa como imposição opressiva, é válida para qualquer língua, já que, como aponta Zizek, retomando Lacan, a língua é, em si, um parasítico invasor estrangeiro (Zizek, 2015, p.178).

Assim, junto ao ato de imiscuir *lalíngua* na língua inglesa, Joyce constrói seu *sinthoma* que lhe outorga uma autonomia interna, uma autonomia em relação à norma da amarração borromeana, onde antes o pai edípico ocupava o lugar do quarto nó, de *sinthoma*. Joyce denota um saber-fazer com o real desnudado pela História, atestando a sua independência em relação à amarração borromeana do pai edípico, graças à autoinstituição de seu *sinthoma*, que sem o pai institui uma espécie de governo autônomo, pode-se dizer.

Ao escolher Joyce para destituir o Édipo de sua exclusividade normativa, Lacan considera a colonialidade de Joyce, advertido de que na colônia não há solidariedade entre o Estado e a família em sua função de transmissão? Tal questionamento é importante, já que o rebaixamento do Édipo como só mais uma forma de amarração dentre tantas não faz com que Lacan afirme a psicose de Joyce. Em nenhum momento do Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), Lacan afirma a psicose de Joyce. Ao contrário de afirmar a psicose de Joyce, Lacan pergunta a Jacques Aubert se Joyce era louco. Soler (2018b) denuncia que apesar da introdução clínica do nó de borromeu, muitos psicanalistas continuam a operar em uma lógica binária, com as categorias clássicas, sem nenhum remanejamento no nível da nosografia clínica clássica : foraclusão ou não foraclusão, psicose ou neurose, rebaixando a perspectiva borromeana a uma mera alteração vocabular.

Ela aponta que longe de uma mudança nesta orientação binária, o que temos hoje é uma reificação da antiga lógica diagnóstica, com uma expansão notável da categoria da psicose, que acolhe em seu escopo a dimensão da psicose ordinária. Diante do contexto no qual Lacan, pela via do *sinthoma*, pluraliza o Nome-do-Pai em possibilidades não necessariamente edípicas, é curioso que o Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976) seja sempre abordado como um seminário sobre a psicose de Joyce. Tal abordagem parece desconsiderar toda a potência política e clínica do encontro entre Lacan e a colonialidade de Joyce, que questiona a psicanálise sobre a estruturação do sujeito, sobre os efeitos da estrutura e das lógicas de poder no advento do real, sobre o discurso vigente que tenta matriciar a subjetividade de uma época e sobre a resposta singular do sujeito frente às lógicas de poder, sejam elas quais for.

É neste sentido que nos ocupamos nesta pesquisa, investigando se, e como, a elaboração do *sinthoma*, tal qual formulada no Seminário 23: o Sinthoma (1975/1976), pode ser uma resposta de Lacan à saída do “*discurso do capitalista*”, rastreando a marca da colonialidade de Joyce, nas formulações lacanianas desta mesma época, como *lalíngua* e *falasser*. Acreditamos que estabelecer a relação entre *sinthoma* e a saída do “*discurso do*

capitalista”, pode nos dar pistas para entender como pode uma saída singular como o *sinthoma* se radicalizar em potência política.

Amarrações Metodológicas

A reflexão sobre a metodologia desta pesquisa implica alinhar o desejo do próprio analista com a questão proposta por Lacan na década de 1960, diante das diversas transformações resultantes de uma mutação discursiva que ele denominou “discurso do capitalista”. Lacan engaja toda a sua Escola na investigação de um tipo de vínculo que, confrontando-se com o laço frágil do capitalista, seja capaz de colocar a prova a potência da psicanálise, evitando que esta recue diante dos “impasses crescentes da nossa civilização” (Lacan, 1968a, p. 349). Nesse contexto, tanto na pesquisa quanto na prática clínica, é necessário delinear os limites entre o discurso do analista e o discurso do capitalista, a fim de que o analista mantenha em mente o que Lacan postulou em 1958 como a política da psicanálise.

Lacan aponta que, com o advento do discurso capitalista, o discurso da ciência se apresenta como a oferta de um saber sem resto, que objetifica o sujeito na sua tarefa de formalização do real. O discurso do capitalista se apresenta assim como uma *Weltanschauung*. Para Freud a *Weltanschauung* é uma “construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência, uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo” (Freud, 1933, p. 155).

O discurso do capitalista, tal qual proposto por Lacan, se apresenta, como uma *Weltanschauung*” (Freud, 1933), na medida em impõe um discurso que tenta obliterar a divisão do sujeito, através da oferta de um significante universalizante, um saber sem resto. Trata-se de capturar o real, dissimulado pelo encobrimento da castração, e formalizá-lo dentro da lógica significante ordenada pelo “discurso do mestre”. Esse é o objetivo do Discurso da capitalista. Assim, há um rechaço ao saber inconsciente, à divisão do sujeito, que pode manter a pesquisa científica refém do ideal de totalização. Para Pinto (2008), o “discurso do capitalista” e seu método subentendem catalogar todos os objetos, que formalizados, unificados, são traduzíveis em uma língua formal capaz de intuir uma totalização do saber científico através desta compreensão do real, que, para ele, pode ser também lida como “compressão”.

Essa “compreensão do real”, que é a antítese da interpretação no discurso analítico, se levada por aplicação a uma demanda, vai desvanecer o singular do sujeito no domínio

pelo universal, transformando-o em objeto da ciência. O domínio do real é, pois, uma questão do discurso do conhecimento científico, da construção de uma língua em que tudo é expresso sem equívocos (Pinto, 2008, p. 21).

Na objetivação do real, é o sujeito do inconsciente que cai como resto, forcluindo a verdade singular do sujeito, essa que excede o projeto universalizante do Discurso da Ciência. É no campo da psicanálise que o inconsciente, esse objeto inapreensível por qualquer ciência, se manifestará revelando assim sua especificidade. Desta feita, aquilo do qual a psicanálise se ocupa, seja na sua clínica, seja na dimensão da pesquisa, é justamente o que ciência deixa escapar, a saber, o sujeito dividido, com seu inconsciente em causa. Essa é a especificidade que Lacan (1958) insiste em recuperar ao traçar a dissimetria estrutural entre a política da psicanálise, na consideração do sujeito do inconsciente com sua singularidade inapropriável, e o discurso da ciência, que se sustenta na objetivação do gozo e na forclusão do sujeito. A condição do discurso do analista é a consideração irrevogável do sujeito do inconsciente.

Em “A Direção do Tratamento e os Princípios de seu Poder” (1958), Lacan introduz as categorias de política, estratégia e tática, que encapsulam os princípios éticos que fundamentam a psicanálise como teoria do inconsciente, prática clínica e método de pesquisa. A política da psicanálise é a consideração da divisão constitutiva como marca do campo do sujeito do inconsciente, de forma prerrogativa, já que corresponde a um princípio de sustentação da própria prática clínica. No entanto, se o analista se encontra orientado pela política da psicanálise, ele encontrará maior liberdade no uso das táticas e estratégicas, transferência e interpretação, dentro do tratamento analítico, para além dos limites do consultório (Pinto, 2006). Desta forma, o método psicanalítico, orientado pela política do inconsciente “é, no fundo, constituído daquilo que, pela experiência da análise, é transponível fora dela, na consideração da hipótese do inconsciente como fundamento de todo fato psíquico, sem romper o laço com o discurso analítico” (Sauret, 2003, p. 98).

Esta é uma indicação clínica e de pesquisa precisa, na medida em que a psicanálise não trabalha no sentido de encobrir o real e suturar a falta. Antes, na psicanálise, trata-se mesmo da colocação da castração em questão, desnudando a dimensão do real e as soluções que cada sujeito dá, de forma singular, a seu gozo. O que desafia a pesquisa em psicanálise é a investigação das respostas do sujeito a esse gozo e a esse limite de saber e é isso que Lacan faz ao investigar e não analisar Joyce. Lacan tenta localizar na criação joyceana, a marca própria de seu gozo, refratária ao saber, mas com a qual Joyce desenvolve um estilo, um saber fazer. É o que argumentaremos na tese, ao tomarmos a obra de Joyce como um objeto que escapa a seriação capitalista.

Estes questionamentos e a assimetria formalizada entre o discurso da ciência e o discurso da analista parecem apontar para uma releitura metodológica da psicanálise, provocada pela clínica, para responder a um determinado laço social. Essa política da psicanálise de sustentação do campo do sujeito do inconsciente deve ser considerada em relação à vertente metodológica da psicanálise:

a de mostrar que, se a precariedade do simbólico é condição importante para o desejo, para o aparecimento do real e da verdade do sujeito, a psicanálise não pode, entretanto, desvirtuar-se para se encaixar nas exigências dos ideais científicos. Por isso, cada pesquisa em psicanálise possibilita a subjetivação da teoria, atualizando a castração vivenciada na experiência analítica com a linguagem (Pinto, 2008, p. 78).

Subjetivar a teoria nos parece aqui atravessá-la rumo ao real da experiência, a fim de que ela possa se tensionar e produzir um novo saber capaz de deslocar o real que a convoca. Desta feita, a própria clínica ganha a dimensão da pesquisa, na medida em que se trata de um processo de subjetivação da teoria frente ao real. Para Sauret (2003), a clínica não se reduz a um procedimento terapêutico, mas aborda toda forma de investigação frente ao real. Diante desta premissa, Sauret (2003) nos apresenta, uma multiplicidade de pesquisas em psicanálise, a saber: a pesquisa que visa a responder a questões colocadas pela psicanálise; a que visa a responder a questões colocadas à psicanálise; a que visa a construir uma teoria a partir da doutrina e da experiência; a que visa a ampliar o campo da experiência analítica e a que é somente orientada pelo saber e, eventualmente, pela ética da psicanálise. Estas considerações fazem com que o autor distinga entre a pesquisa psicanalítica e a pesquisa que se apoia sobre a psicanálise e é orientada por ela.

A presente investigação acredita articular diferentes objetivos sugeridos na medida em que, ao mesmo tempo, aspira responder a questões colocadas à psicanálise, pretende também subjetivar a teoria, tal como nos sugere Pinto, a ponto de reconstruí-la a partir da própria doutrina e experiência, ampliando o campo mesmo da experiência analítica. Trata-se de uma pesquisa teórica, que não se confunde com uma pesquisa de pura revisão conceitual, na medida em que visa desnudar o obstáculo epistemológico que contamina o operador conceitual com “entorpecimentos, cegueiras, confusões, torpezas, às vezes pontos de inércia e de regressão”.

Guerra (2001) nos aponta que o inconsciente rege a produção de conhecimento em psicanálise e a permite articular em seu método duas dimensões: a da linguagem e a da pulsão. A inacessibilidade a uma verdade toda, a totalidade do fenômeno, marca a presença da pulsão, evidenciando o obstáculo apresentado pelo real, que mobiliza a pesquisa e exige a construção e a reconstrução de um saber que tensiona o horizonte teórico. É justamente o desnudamento

desse obstáculo e a subjetivação da teoria que permitirá uma escrita sobre esse real que interroga os conceitos psicanalíticos, na medida em que, como Bachelard (1996) dizia, o “ato de conhecer dá-se contra um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos, superando o que, no próprio espírito, é obstáculo à espiritualização” (p. 17).

Estamos advertidos por Pinto (2008), da presença do discurso do universitário na dimensão da pesquisa, especialmente no que normalmente chamam de psicanálise aplicada. Por isso é preciso nos localizarmos em um campo da investigação, que nos conduziremos a uma verdadeira subversão, na consideração do real em jogo no processo de pesquisa e no tensionamento significativa da teoria. Não se trata, pois, de um trabalho de aplicação da psicanálise à cultura, e sim, de uma interrogação em direção a um objeto.

Desta feita, a produção do conhecimento será sempre uma resposta de saber ao real que nos impele a deslocar as construções prévias. Assim, a pesquisa e a teoria nos servirão para dar tratamento ao real desvelado, conjecturando referências teóricas e clínicas fundamentadas no campo psicanalítico sobre o fenômeno abordado, não sem considerar a dimensão do inconsciente da própria pesquisadora, que em sua singularidade, nas suas apostas e insistências que faz desvelar, mais que a dimensão do seu próprio desejo, o real em jogo nos fenômenos dos sujeitos com seus sintomas frente à subjetividade de sua época.

Um discurso que tentasse transmitir a verdade identificada a um saber traria em si o sintoma que tem em vista livrar esse discurso da sua verdade. Este mesmo sintoma está presente na demanda de análise que se relaciona a um sujeito-suposto-saber, um sintoma-metáfora que emerge diante da impossibilidade de apreender a verdade. É deslocando esse sintoma e formalizando o fantasma que o sustenta, “que ao analista torna-se possível produzir a partir do que resta, do objeto a, do próprio estilo de perguntar, que talvez possamos chamar de *sinthoma* do analista, por analogia com a função de suplência na psicose” (Pinto, 2008, p. 28).

Portanto, a pesquisa teórica será o método empreendido por meio de um inicial recenseamento da bibliografia de James Joyce e da leitura pós-colonial sobre sua obra. Assim, aspiramos cruzar a leitura das obras joyceanas à crítica pós-colonial, apontando assim a marca da colonialidade na escrita de James Joyce. Depois planejamos dispor em interface o levantamento teórico da bibliografia joyceana, ao arcabouço psicanalítico lacaniano, em especial as construções sobre teoria dos discursos, a partir do Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969–1970) e o Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976), bem como as produções relativas ao “*discurso do capitalista*” e ao conceito de *sinthoma*. Trata-se da pesquisa enquanto uma malha na qual o jogo interno detalhado com a teoria lacaniana, não se dá de

forma tautológica, nem visa o esclarecimento exegético, mas sim em um agenciamento singular de elementos da teoria com torções nos textos lacanianos para colocar a teoria para trabalhar a serviço de questões que interrogam a psicanálise. Tecer uma malha a diferentes fios, mantendo o caráter híbrido da questão, entrelaçando o rigor teórico e o agenciamento da teoria, com a contribuição de outros autores fora da psicanálise.

Esse entrelaçamento nos ajudará a entender em que medida o *sinthoma* surge como resposta, como saída ao “*discurso do capitalista*”, nos apresentando possibilidades e desdobramentos para entender a dimensão dessa relação na atualidade. Por fim, aspiramos retomar a leitura de autores contemporâneos que abordam a política pela via da psicanálise, como possibilidade de intervenção e de abertura do horizonte político, através da consideração do inapropriável do *sinthoma*.

SEÇÃO 1: UM RETRATO DA IRLANDA E DO ARTISTA

Lacan se debruça sobre o texto joyceano a partir de um convite de Jacques Aubert. À época, a Irlanda estava às voltas com uma das maiores guerras civis do século passado, a guerra entre a Irlanda do Norte, parte do Reino Unido, e a República da Irlanda. Parte da Irlanda conquistou sua independência no início do século passado, mas nem por isso os conflitos cessaram. As marcas deixadas pela colonialidade, agenciadas pelo “*discurso do capitalista*”, imprimia seus efeitos segregatórios ao longo século, mergulhando a Irlanda em uma guerra civil sangrenta. É neste contexto de conflitos herdados de uma depredação colonial, não exclusivos da Irlanda, mas disseminados geopoliticamente pelo mundo pós-colonial, agenciados agora pela lógica neoliberal e neocolonial, que Lacan, ao nos falar dos perigos da segregação deixada pelo “*discurso do capitalista*”, reencontra Joyce e faz dele o tema de um dos seus seminários mais importantes.

O que Lacan viu no reencontro com Joyce, que foi decisivo para a mudança de orientação no seu ensino? Tratava-se singularmente de uma ilustração borromeana ou a solução de Joyce, frente aos traumas da História, apontava também uma saída para o discurso capitalista que imprimia seus efeitos no mundo contemporâneo a Lacan. É neste sentido que antes de perseguirmos o fio de Lacan, nos cabe aqui dar um passo atrás e apresentar um apanhado sobre a história da Irlanda tão determinante para Joyce que foi essencial para a subversão lacaniana.

CAPÍTULO 1 - A HISTÓRIA DA IRLANDA - INVASÃO, COLONIZAÇÃO E LIBERALISMO

1.1. Uma Irlanda Pré-Colonial

A Irlanda é marcada por uma particularidade que a diferencia historicamente de todas as outras nações da Europa: trata-se da primeira colônia inglesa e a última a se emancipar. Se no século XIX, a Europa era o berço das nações colonizadoras, a Irlanda, por sua vez, é marcada como uma nação colonizada, atravessada por múltiplas invasões e dominações por parte de outras nações da Europa. Como nos aponta Parker (2009) sua experiência histórica de colonização começou mais cedo e terminou mais tarde do que qualquer outra nação europeia, permanecendo em meados de século XX, o país mais pobre e subdesenvolvido da Europa. A última experiência como colônia durou sete séculos sob o jugo da Inglaterra. É Joyce que nos diz que:

Para ler a histórias dos três séculos que precederam a chegada dos ingleses, é preciso ter estômago, já que as lutas mortíferas com os dinamarqueses e os noruegueses, os estrangeiros negros e os estrangeiros brancos, como eram chamados, foram tão constantes e ferozes que transformaram toda essa época em um verdadeiro matadouro (Joyce, 1907/2012, p.171).

Ainda hoje, após séculos se emancipando e sendo invadida, a Irlanda é marcada por conflitos religiosos e políticos que culminaram em uma das maiores guerras civis do último século. A Irlanda é um país que coleciona histórias de invasão, sobreposições culturais e colonização. As primeiras mais importantes aconteceram entre o século V e o século VII com a chegada do cristianismo e as invasões vikings. Como nos diz Joyce (1907/2012), a Igreja Católica sempre chega antes dos colonos. E foi assim que se deu na Irlanda, quando a partir do século V, chegaram os primeiros missionários católicos, jesuítas, que foram para lá evangelizar um povo tido por toda Europa como bárbaros. Os irlandeses eram até então pagãos e tinham dois sistemas religiosos, o céltico e o druídico. Ambos os sistemas eram transmitidos através da linguagem oral, não havendo registros e escritas sobre a estruturação destas seitas. A linguagem usada era a língua oficial até então, o gaélico, a língua irlandesa, “uma língua de família indo-europeia, que difere do inglês quase tanto a língua que se fala em Roma difere daquela que se fala em Teerã. Tem um alfabeto com caracteres especiais e uma história de quase três mil anos” (Joyce, 1907/2012, p. 167).

O sistema político da época se organizava através da divisão do território entre clãs, que constituíam pequenos reinos independentes que se submetiam a um rei conciliador,

semelhante a uma Monarquia eletiva, onde um Grande Rei, nomeado entre os reis dos reinos da ilha, conferia unidade a estes clãs.

Durante a Idade Média, a Irlanda Gaélica manteve sua identidade cultural por meio de suas seitas religiosas e língua própria, mesmo com a presença da Igreja Católica em seu território. Nesse período, a Irlanda era um lugar marcado pela sobreposição de diversas culturas, resultado de sua história de invasões e permanências. Os vikings, originários da Escandinávia, começaram a saquear a costa da Irlanda no século VIII, atacando reinos e mosteiros, mas acabaram por se estabelecer na ilha. Ao longo do tempo, eles se mesclaram à população local por meio de casamentos e alianças, integrando-se aos conflitos nos quais eram anteriormente vistos como estrangeiros. Dessa forma, “os escandinavos não deixaram o país, mas gradualmente se assimilaram à comunidade, um fato que deve ser considerado para compreender a natureza singular do irlandês moderno” (Joyce, 1907/2012, p.171).

Ao longo dos séculos seguintes, a Igreja Católica se alastrou por todos os reinos da Irlanda que se tornaram fiéis a ela. A religião céltica ficou restrita a pequenas regiões mais ruralizadas, tendo inclusive seus cânones perseguidos pelo catolicismo. Dos druidas, o profeta pagão céltico que detinha o saber divino da natureza, sobraram os bardos, a figura que, mesclada à tradição de uma Irlanda cristã, canta, mantendo a tradição oral, a história dos antigos povos e deuses. Não à toa a música é um elemento cultural extremamente relevante em toda a história da cultura irlandesa, e inclusive no apelo sonoro das palavras para Joyce.

No século XII, o cristianismo não era mais uma religião periférica, já que havia expandido seu poder religioso e político por toda a Europa. Em uma parceria entre religião e política, a Monarquia instituiu o catolicismo em seu império, sendo os reis inclusive escolhidos por Deus, pela via do Papa. Mais que uma religião oficial, o catolicismo ganha centralidade política com a Monarquia.

1.2 Uma Irlanda colonizada

Segundo Said (1995) foi justamente no século XII, que o rei normando Henrique II, respondendo ao pedido do rei irlandês Dermot, com a autorização do Papa Adriano IV para invasão, enviou suas tropas em 1170 ao território gaélico. Um ano depois, toda Irlanda passou a ser o Senhorio dos reis normandos da Inglaterra, consolidando o domínio inglês sobre a ilha, invadindo e cercando inicialmente Dublin, a transformando em *English Pale* (Fryer, 1998). A Irlanda, no século XII, era dividida em quatro grandes reinos: Connacht, Munster, Leinster e Ulster. Em 1166, Dermot MacMurrough, rei da província irlandesa de Leinster, decidiu se

autoproclamar o Rei Supremo da Irlanda, a despeito do concílio de reis que determinavam a supremacia do Rei conciliador. Os outros reis reagiram a essa arbitrariedade invadindo Leinster, reino de Dermot, fazendo com que este solicitasse ajuda e exílio aos Anglo-Normandos que governaram a Inglaterra. A Inglaterra não retomou apenas o reinado de Dermot e o devolveu, como invadiu e permaneceu em todo território gaélico. Dermot é até hoje considerado um traidor da Irlanda, por convocar a intervenção da Inglaterra sobre o conflito de reinos independentes.

Com a invasão da Inglaterra, ocorreu o declínio da Irlanda gaélica e, após a submissão à Coroa inglesa, a Irlanda perdeu sua autonomia, resultando na supressão do sistema de hierarquia irlandês dos “Reis Supremos”. A Inglaterra, em conjunto com a Igreja Católica, passou a governar a Irlanda como uma colônia e explorar economicamente os recursos da ilha. Ademais, a Coroa Britânica impôs o inglês como língua oficial, visando reforçar o processo de dominação e subjugar a população irlandesa, considerada rebelde e selvagem. Assim, a língua inglesa, juntamente com a religião, tornaram-se instrumentos da coroa para controlar o povo irlandês.

Nesta época, a Inglaterra se destaca no contexto global devido ao declínio do feudalismo e ao surgimento do Estado Absolutista na Europa, marcando assim o início da Idade Moderna por volta do século XIV. Durante esse período, os governos se fortaleceram consideravelmente, especialmente desde o final da era medieval. A crise que assolava a Europa feudal abriu caminho para a formação dos Estados Nacionais Modernos, nos quais um governo centralizador desempenhou um papel fundamental no processo de unificação territorial, jurídica e monetária ocorrido em países como Portugal, Espanha, Inglaterra e França.

Os irlandeses enfrentaram o domínio inglês por meio de uma série de rebeliões, especialmente a partir do século XV, cujos conflitos se intensificaram significativamente a partir de 1527. Nesse ano, ocorreu o rompimento entre a Monarquia inglesa e a religião católica, marcado pela Reforma Anglicana. O rei Henrique VIII da Inglaterra desejava anular seu casamento com Catarina de Aragão, devido à ausência de um herdeiro homem capaz de dar continuidade à linhagem monárquica. No entanto, em 1527, o Papa Clemente VII, baseado na doutrina católica, recusou o pedido de anulação matrimonial do rei, levando à ruptura irreversível entre a Monarquia inglesa e o papado católico. Em resposta, em 1534, o rei Henrique VIII iniciou a Reforma Anglicana, estabelecendo uma religião protestante como oficial na Inglaterra. Essa mudança foi motivada principalmente por razões políticas, ao invés de teológicas.

O rompimento com a Igreja de Roma foi efetivado por meio de uma série de atos aprovados pelo Parlamento inglês entre 1532 e 1534. Um desses atos foi o Ato da Supremacia, que proclamava o rei Henrique VIII como o “Chefe Supremo da Igreja da Inglaterra na Terra”. Com essa legislação, a autoridade final em questões doutrinárias e legais passou a pertencer ao monarca, e o papado foi privado da arrecadação da Igreja e do poder de decisão na nomeação dos bispos. Essa medida marcou a consolidação de uma Monarquia Absolutista na Inglaterra, caracterizada pela concentração de todos os poderes nas mãos do rei. O monarca detinha o poder de legislar, executar as leis, controlar atividades econômicas, exercer funções administrativas e comandar as Forças Armadas.

A perda de influência da Igreja Católica junto à Monarquia é um dado importantíssimo para o contexto irlandês. Como vimos, a Irlanda, desde o século V invadida pelos jesuítas, se tornou ao longo dos séculos majoritariamente católica e extremamente fiel às determinações de Roma. Com a Reforma Anglicana, a Coroa determinou, ao longo de todo o seu domínio colonial, o protestantismo como religião oficial, retirando destes territórios todo o poder e influência da Igreja Católica. Os colonos deveriam se converter ao anglicanismo e as contribuições à Igreja, que antes eram pagas diretamente a Roma, agora iam para a Coroa. Se a Inglaterra, na sua função colonizatória, se empenhou em impor ao povo irlandês suas leis, seus costumes e sua língua, diante da reforma protestante essa tarefa se torna bastante complicada. O povo irlandês se rebelou diante da imposição religiosa, permanecendo fiéis ao Vaticano, enquanto as forças monárquicas tornaram-se protestantes. Se nos domínios europeus, ingleses e galeses se submeteram ao anglicanismo, os irlandeses permaneciam católicos, resistindo à imposição dos dominadores ingleses.

Para retomar o controle da colônia, seguindo o conselho de Maquiavel, a Coroa Britânica decidiu substituir parte da população irlandesa, através da expropriação de terras e sua cessão a uma população leal de origem inglesa ou escocesa, instalando assim na Irlanda o sistema de *plantations*. A Inglaterra promoveu uma grande entrada de anglicanos aliados no território irlandês, permitindo o assentamento em massa de colonos ingleses, escoceses, e galeses, para dar a eles a função do controle das terras para a Coroa e além de influenciar a dominação anglicana territorial. Esta política de *plantation*, conduzida desde 1556, mas principalmente a partir de 1603, tinha o objetivo de consolidar o domínio britânico sobre a Irlanda, e, em particular, sobre o *Ulster*, norte da Irlanda, onde, através das *plantations*, pretendia-se controlar, anglicizar e “civilizar” o território que era quase inteiramente gaélica, católica e rural, e mais resistente ao controle inglês.

É essencial destacar que o tipo de colonização conduzido pela Inglaterra envolvia uma colaboração inevitável entre a apropriação de terras e o processo de racialização. Os irlandeses, embora fossem fisicamente brancos e europeus, eram considerados povos não civilizados, juntamente com os nativos americanos e tribos africanas, todos caracterizados por estereótipos raciais que os rotulavam como selvagens. A colonização inglesa desumanizava os irlandeses, retratados como não civilizados e propensos a comportamentos irascíveis, o que justificava a intervenção dos brancos europeus racionais e ingleses como árbitros diante dos “selvagens”. Portanto, há uma associação entre a expropriação de terras e a racialização sistemática que foi posteriormente reproduzida em toda a extensão do império colonial inglês, pois, conforme aponta Losurdo (2006), a colonização da Irlanda serviu de modelo para as subsequentes colonizações na América do Norte.

Diante da expropriação de suas terras e da condição de servidão delegada aos irlandeses, muitas rebeliões aconteceram. Todas essas insurgências foram fortemente punidas pela Coroa, para manter a ordem. A insurgência dos irlandeses era interpretada pela Coroa, como índice da bestialização e inclinação à violência desses povos, sendo a prova da necessária intervenção do Estado: eram humanos selvagens que precisam da arbitragem da colônia como forma de conviverem socialmente.

Neste momento histórico, estamos lidando com um Estado Absolutista que foi grandemente influenciado pelo pensamento de Hobbes. Hobbes acreditava que a função do Estado era proteger os indivíduos, os quais, em seu estado natural, não seriam capazes de viver em sociedade. Ele sustentava a ideia de que os seres humanos não têm uma inclinação natural para a convivência social ou para a resolução racional dos problemas de interesse público. Pelo contrário, se o que orienta as ações humanas é a sua própria sobrevivência, os homens podem para isso reivindicar a violência recorrentemente. Assim, a necessidade do Estado como organizador social se justificava no caráter antinatural do pacto social, no qual o Estado precisa se fazer prevalente a fim de proteger o indivíduo. Hobbes justifica assim a concentração de poder como forma de se alcançar um sentido comum:

A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los [os homens] das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes, assim uma segurança suficiente [...], é conferir toda sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens [...] Todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas decisões à sua decisão [...] de um modo que cada homem dissesse a cada homem: Cedo e transfiro meu direito de governar-me a mim mesmo a este homem, ou a esta assembleia de homens, com a condição de transferirem a ele teu direito, autorizando de maneira semelhante todas as suas ações. Feito isto, à multidão assim unida numa só pessoa se chama Estado (Hobbes, 1979, p.105).

Associada à ideia de um Estado forte, a Coroa, para responder a seus interesses mercantis, precisava racializar povos para justificar a ocupação das terras ditas vazias, arrasadas. Durante todo o período Absolutista, a racialização era utilizada como estratégia da superioridade dos ingleses para governar e arbitrar o mundo: eles eram os escolhidos divinos para governar aqueles que eram inferiores, bestiais.

1.3 Um Liberalismo colonial

Se a racialização é forte na era Absolutista, veremos que ela permanecerá em vigência com o Liberalismo e o Iluminismo. Não será a reivindicação de direito à humanidade dos povos colonizados que derrubará a Monarquia de seu lugar de privilégio racial divino, mas sim, como nos aponta Williams (2012), o próprio capital.

A Monarquia Absolutista inglesa, de caráter centralizador, foi predominante durante alguns séculos, no entanto, foi perdendo força no final do século XVII e início do século XVIII, até culminar na instauração no século XVIII do Estado liberal. Isso ocorreu porque, durante o século XVII, toda essa centralidade política, operada pelo Estado Absolutista, começou a incomodar a classe burguesa da época. A centralização monárquica ameaçava os interesses capitalistas da burguesia, que almejava o desenvolvimento de práticas econômicas mais liberais e lucrativas. Isso levou ao início de uma série de revoluções que foram importantíssimas para a queda do Absolutismo na Inglaterra.

Se observarmos a transição do feudalismo para o Absolutismo, podemos notar uma significativa mudança nas estruturas do mundo. Aqui, no início do século XVII, testemunhamos o declínio do poder da Monarquia Absolutista. O colapso do Antigo Regime, promovido pela burguesia, marca o surgimento do Liberalismo ao introduzir um conjunto de ideias que se opunham ao poder absoluto da Monarquia, ao intervencionismo estatal na economia e à sociedade estratificada baseada em privilégios. Influenciada por essa ideologia, a burguesia inglesa iniciou as Revoluções Inglesas do século XVII, que incluíram a Revolução Puritana e a Revolução Gloriosa. Foi a Revolução Puritana que, em 1649, resultou na queda da Monarquia, encerrando o período do Absolutismo na Inglaterra e estabelecendo o sistema político parlamentar, liderado por Oliver Cromwell.

No entanto, ao contrário do que se imaginava, a República de Cromwell foi caracterizada por uma grande centralização do poder nas mãos de seu líder, evidenciando que o rompimento com o monarquismo não significaria necessariamente o fim do autoritarismo e da racialização nas colônias. Neste sentido, a queda da Monarquia não alterou a situação

colonial da Irlanda, uma vez que a Inglaterra, em meio à expansão marítima e à ampliação de seu império colonial, viu a necessidade de manter a Irlanda sob seu domínio, dada sua importância geográfica para o controle territorial inglês. O controle marítimo foi uma plataforma importante na República de Cromwell, que instituiu os “Atos de Navegação”, um conjunto de medidas que amplamente beneficiou o capitalismo mercantil britânico, sua burguesia, seu domínio da economia global e o colonialismo.

Segundo Losurdo (2006), os ideais liberais adotados pela burguesia agora dominante, tão fortemente centrados nos direitos civis e no direito à propriedade privada, não significaram para as antigas colônias o direito de retomar a posse dos seus territórios, nem a recuperação dos direitos individuais. Pelo contrário, é justamente com Cromwell que a Inglaterra avança em seu domínio colonial e instaura nessas terras regimes mais austeros de servidão extremamente violentos. A Irlanda, por participar da Revolução Inglesa contra o Parlamentarismo e por ser de grande interesse econômico para Cromwell, receberá um tratamento mais duro do que aquele dispensado pela Monarquia. Além disso, Cromwell era um calvinista fanático, muito mais anticatólico do que os anteriores reis anglicanos depostos na revolução, o que será um grande problema para a Irlanda sulista e católica.

Diante de novas rebeliões em resposta ao despotismo cromwelliano, o poder da Inglaterra se faz mais presente. Para conter os irlandeses, Cromwell instaura as chamadas “*Penal Laws*”, que estabeleciam uma política de controle dos católicos em território irlandês, mediante uma legislação que limitava suas liberdades religiosas, civis, políticas e fundiárias. Por meio desse sistema penal, novas expropriações de terras foram feitas, houve uma maior restrição à prática do catolicismo, incluindo o fechamento de igrejas ou o uso das mesmas para prática do calvinismo. Além disso, houve um recrudescimento da perda dos direitos civis que proibiam católicos de exercer cargos públicos, de livre circulação pelo território da colônia, de morar em certas regiões das cidades, de frequentar escolas, de entrar em determinados estabelecimentos ou de exercer certas atividades profissionais. Nessa época, a Irlanda já estava dividida: de um lado o sul da Irlanda, extremamente pobre, agrário e católico, resistente ao poder do império, e do outro, o norte da Irlanda, anglicizado e premiado por sua submissão com investimento industrial.

Alguns anos depois, com a morte prematura de Oliver Cromwell, a Monarquia acabou sendo restaurada, estabelecendo a dinastia Stuart no governo (Losurdo, 2006). Esse retorno não durou muito, devido à persistente insatisfação dos parlamentares burgueses, que formaram um exército visando depor o rei. Em um acordo com Guilherme de Orange, a burguesia lhe ofereceu a indicação para o trono real em troca de sua obediência à “Declaração dos Direitos”.

Assim, sucedeu-se a Revolução Gloriosa, cujo principal desdobramento foi a consolidação definitiva da Monarquia parlamentar e a deposição do Absolutismo inglês. A Inglaterra foi pioneira em romper com o Antigo Regime e estabelecer definitivamente uma Monarquia Parlamentarista, limitando o poder do rei e fortalecendo a burguesia. Neste novo regime, se o rei reina, não necessariamente ele governa. Mais uma vez, as mudanças políticas na metrópole não alteraram a condição da colônia: a queda da Monarquia Absolutista, a ascensão do Parlamentarismo e a restauração da Monarquia em sua vertente parlamentar em nada contribuíram para o processo de independência da Irlanda, que permaneceu anexada à Inglaterra, em um estado de confisco e servidão, sem nenhuma legislação que prezasse pelos direitos dos irlandeses.

1.4 A racialização liberal e seus efeitos sociais, políticos e econômicos

Aqui se faz necessário nos debruçarmos sobre a permanência do racismo como forma de sustentação de um modo econômico, ainda que mobilizado agora por um Liberalismo político. A passagem da Monarquia Absolutista para uma Monarquia parlamentar orientada por uma ideologia liberal não abandona o racismo como marca política, ao contrário, a institucionaliza como condição necessária para a sustentação de um estado capitalista e do direito civil e à propriedade de alguns. Aliás, mais que isso, é justamente com a ascensão da doutrina liberal, com sua expansão colonial, que vemos cada vez mais forte na Europa o uso da racialização como justificativa de ocupação de terras. Para Losurdo (2006), é a partir daqui que irá emergir a utilização da “escravidão-mercadoria sobre base racial com uma dureza sem precedentes” (p.336). E isso não será apenas na Irlanda, mas na relação universal entre a metrópole e as colônias.

O filósofo Domenico Losurdo (2006) e Fanon (1965) concordam em apontar que na modernidade burguesa se instaurou um universalismo colonizador que se justifica na consideração do Ocidente como a expressão exclusiva da civilização, seja na vertente das Monarquias Absolutistas ou no Liberalismo nascente. Aliás, essa condição é atestada mesmo por Lacan (1971/2003), quando nos diz da marca catastrófica, acidental, do ocidente: “condição acidental, embora menos, talvez, ao chamá-la de ocidental para indicar ali o acidente de uma produção de um amontoado de carnificinas” (tradução nossa, Lacan, 1971).

O que se desvela é a face objetiva da colonialidade que pretende, a partir de sua própria gramática, organizar o mundo, determinando o que é um homem - uma conclusão que encontra sua resposta exclusiva no campo da racionalidade branca europeia. Nessa nova organização

do mundo, o que destoa desta racionalidade branca e europeia se circunscreve em um contingente de não-homens, marcados pela nomeação do Outro europeu, que lhes atribui a antítese do que seria o racional. Assim, a racionalidade é usada como aferição para determinar o predomínio branco no campo do humano, relegando aos colonos o campo do selvagem, do animal, do bestial, do desgoverno dos afetos. Entre o que é homem e o que não é, entre o bom, entre o racional e o selvagem, se instaura uma dicotomia, que, como aponta Fanon (1965),

“chega ao extremo da sua lógica e desumaniza o colonizado. Propriamente falando, animaliza-o. E, na realidade, a linguagem do colono, quando se fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. (...) O colono, quando quer descrever e encontrar a palavra justa, refere-se constantemente ao bestial” (p. 38).

Essa interiorização da imagem do colono como bestial promove um desmantelamento subjetivo que facilita a adesão aos ideais de subjugação destinados ao outro animalizado, necessário ao império colonial. Como veremos na própria história colonial da Irlanda, essa internalização é necessária para conter possíveis tentativas de rebelião ao jugo colonizador. É, pois, uma estratégia política colonialista com severas consequências sobre o modo de resposta inconsciente do colonizado.

Losurdo (2006) corrobora com a leitura fanoniana ao apontar que a modernidade burguesa constituiu um universalismo que, através das réguas do racionalismo e do capitalismo nascente, determina o que é o ser humano. É desta forma que o Ocidente é concluído como o máximo da civilização que se imbuíu da missão de domesticação da barbárie e da inclusão destes bárbaros na lógica iluminista pela via da *Pax Britannica*. A *Pax Britânica* é entendida como um “período de paz” que se estendeu da Batalha de Waterloo (1815) e o início da Primeira Guerra Mundial (1914) que “exigia” a arbitragem inglesa nos conflitos de seu interesse. É curioso que no período da suposta paz britânica tenha significado guerra e subserviência da periferia mundial à Coroa britânica, através da expansão mundial do poderio colonial inglês. A Inglaterra, em nome da paz e do ideal do universalismo do homem branco europeu, se coloca a serviço de arbitrar a selvageria de um mundo periférico, afastado da humanidade, impondo a civilização à barbárie no resto do mundo. Trata-se do que Losurdo aponta como o “fardo civilizatório” (2006, p. 65), que é tomado de bom grado, enquanto ele é puro artifício para a consolidação capitalista. Cheng (1995) nos lembra que a convicção de que a *Pax Britannica* estaria realmente a serviço dos melhores interesses do resto do mundo, denotava a presunção etnocêntrica dos anglo-saxões que os autorizava a arbitrar a vida de outros povos pela via do racismo.

É essa bestialização do outro como estratégia de colonização, que marcou de forma profunda e epidérmica os africanos e se estendeu também aos irlandeses. Assim, o racismo é ele mesmo estratégia necessária para dominação econômica, totalmente vinculado ao projeto capitalista, sendo inclusive mantido pela ideologia liberal a despeito da contradição que esta manobra porta. Almeida (2019) reforça a interpretação de Losurdo (2006) ao sustentar que, contrariamente à suposta abolição em prol dos ideais de igualdade e liberdade do Liberalismo, o conceito de raça persistiu como um suporte ideológico para a opressão colonial mesmo após o término da escravidão em várias sociedades.

Em Fanon (1965) fica claro que a luta contra o racismo se torna pura abstração se não estiver alinhada à luta pelo fim da dominação capitalista. O colonialismo não pode ser avaliado descolado de uma crítica ao capitalismo, já que o colonialismo não é, de forma alguma, marginal ao capitalismo, mas sim um dispositivo deste modo econômico de dominação. Na lógica capitalista, a passagem do colonialismo ao Liberalismo mostra que ambos os sistemas mantêm entre si uma relação intrínseca, ainda que o Liberalismo, através da sua pretensa defesa da liberdade promova um “sistemático ocultamento da racialização na produção teórica burguesa moderna” (Manoel & Land, 2019, p.15). Assim a permanência dos efeitos da colonização determina a contradição óbvia do Liberalismo, hoje fortalecido em sua vertente neoliberal, ao explicitar que, longe de ser antagônico à escravidão e defensor por essência dos direitos individuais, o Liberalismo instrumenta o racismo para fins de perpetuação da exploração e garantia de propriedade privada a alguns.

Nesse contexto, mesmo sob o domínio da Monarquia parlamentar liberal, os irlandeses eram mantidos na condição de bárbaros que demandavam intervenção do Estado para preservar a ordem civilizada. Assim, eles eram continuamente submetidos a “medidas de exceção” e sujeitos aos “tribunais militares”, sendo equiparados pela mídia britânica da época aos negros do outro lado do Atlântico (Losurdo, 2006), corroborando a argumentação de Mbembe (2018) em “Crítica da razão Negra” sobre a emergência do negro no mundo como uma construção global de subumanidade. Mbembe ilustra como passamos da exploração organizada à resistência e independência descolonial e, posteriormente, à globalização neoliberal e sua concepção de humanidade supérflua. Esse processo culmina no devir negro no mundo como uma categoria de corpos - tanto negros quanto não negros - tornados dispensáveis.

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social (Quijano, 2000, p. 342).

O que se evidencia é que nesta parceria entre raça e capitalismo sob a égide do império inglês, a Irlanda, nesta época, não será poupada da arbitragem colonial, por ser uma colônia europeia e fenotipicamente branca. Ao contrário, permanecerá fortemente racializada, através de estereótipos construídos pelos britânicos para validar sua empresa imperial no século XIX e no início do século XX.

Mas como, sob europeus brancos como irlandeses, pode se deslizar a régua de humanidade da empresa colonial inglesa? Como veremos, os irlandeses são um claro exemplo de como a racialização é uma ficção servindo a fins econômicos. Conforme argumentado por Almeida (2019), o conceito de raça exibe uma maleabilidade intrínseca ao seu uso político, uma vez que não se trata de um termo estático ou fixo, mas sim de uma noção cujo significado está inevitavelmente ligado às circunstâncias históricas em que é empregado. Ele é capaz de se adaptar e se moldar conforme as dobras da História, sendo que “a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas” (Almeida, 2019, p. 25). Enquanto anteriormente, durante a era absolutista, a justificação para uma certa divisão racial era frequentemente baseada em argumentos teológicos, com o advento do capitalismo, que coincide com o avanço científico, as explicações assumirão outra natureza.

O que deve nos reter é o racismo como moderno. Isso não tem nada a ver com o racismo antigo. Não adianta apelar para os gregos ou para os bárbaros. Isso não tem nada a ver com a densidade que a questão adquiriu para nós. Trata-se de um racismo moderno, ou seja, de um racismo da época da ciência e, também, da época da psicanálise (Miller, 2016, s.p.).

A questão da raça surge amparada agora, não mais na designação divina ou no racionalismo cartesiano, mas no avanço científico, apontando uma inferiorização que justifica as empreitadas liberais, chegando ao ponto de tomar a miscigenação em solo irlandês como crime a ser punido com grande rigor: “com base em uma lei de 1725, um sacerdote culpado de celebrar clandestinamente um matrimônio misto pode até ser condenado à morte” (Losurdo, 2006, p. 129). A condenação da miscigenação se justificava na ideia racializada do irlandês, tomado como uma raça inferior, sendo atribuídas a eles as mesmas características negativas atribuídas aos africanos e afro-americanos como a preguiça, a falta de inteligência, a imoralidade, a violência e a tendência à agressividade.

Essa afirmação de um irlandês racializado, tomado como inferior, é facilmente rastreável nas publicações da época, tendo como justificativa a tese científica da raça. O próprio Darwin, em 1874, na obra *“The Descent of Man”*, cita os temores de WR Greg, um

dos seus interlocutores sobre seleção natural, para discutir sobre os impactos políticos, especialmente sobre a situação da Irlanda:

O mais importante obstáculo nos países civilizados ao aumento do número de homens de uma classe superior foi fortemente insistido pelo Sr. Greg e pelo Sr. Galton, a saber, o fato de que os muito pobres e imprudentes, que muitas vezes são degradados pelo vício, quase invariavelmente se casam cedo, enquanto os cuidadosos e frugais, que geralmente são virtuosos, se casam tarde, para que possam sustentar a si mesmos e a seus filhos com conforto. (...) Ou como o Sr. Greg coloca o caso: 'O irlandês descuidado, esquálido e pouco aspirante multiplica-se como coelhos: o escocês frugal, providente, que respeita a si mesmo, ambicioso, severo em sua moralidade, espiritual em sua fé, sagaz e disciplinado em sua inteligência, passa seus melhores anos na luta e no celibato, casa-se tarde e deixa poucos para trás. Dada uma terra originalmente povoada por mil saxões e mil celtas e em uma dúzia de gerações cinco sextos da população seriam celtas, mas cinco sextos da propriedade, do poder, do intelecto, pertenceriam ao número de saxões que restou. Na eterna "luta pela existência", seria a raça inferior e menos favorecida que prevaleceu, e prevaleceu em virtude não de suas boas qualidades, mas de seus defeitos (Darwin, 1871, p. 167, tradução nossa).

O argumento baseado no evolucionismo de Darwin, que ganhou destaque em alguns estudos científicos da época, foi usado para sustentar a ideia de que os irlandeses, juntamente com os africanos, estavam mais próximos filogeneticamente dos primatas do que de outros grupos humanos. Assim, era comum que irlandeses fossem categorizados como “negros”, não como “brancos”, devido a essa associação entre africanos, irlandeses e primatas.

John Beddoe, um renomado antropólogo inglês, elaborou em sua obra *“Races of Britain”* (1885) uma teoria que buscava estabelecer diferenças físicas entre diferentes grupos étnicos com base em características cranianas. Em seu estudo, Beddoe argumentava que os homens brancos e europeus possuíam crânios ortognáticos, enquanto os irlandeses e galeses apresentavam crânios prognatas, o que os aproximava morfologicamente dos africanos. Nesse contexto, Beddoe propôs a construção de uma escala racial denominada *“index of nigrescence”*, na qual os irlandeses eram classificados como *“Africanoid”*, sugerindo uma suposta origem africana distinta daquela dos anglo-saxões.

Essa leitura conjugada do irlandês e do africano, associada aos primatas, era muito forte à época na Europa. Várias revistas da época retratavam em ilustrações científicas ou *cartoons* vexatórios a hipótese da continuidade entre negros e irlandeses, associados ao macaco. Abaixo reproduzo uma ilustração, *“Ireland from One or Two Neglected Points of View (1899)”*⁴, de H. Strickland Constable, que foi publicada na revista *Harper's Weekly*, na

⁴ Na legenda se lê “Acredita-se que os ibéricos tenham sido originalmente uma raça africana, que há milhares de anos se espalhou pela Espanha e pela Europa Ocidental. Seus restos mortais são encontrados nos túmulos, ou locais de sepultamento, em várias partes desses países. Os crânios são de baixo prognóstico. Eles vieram para a Irlanda e se misturaram com os nativos do Sul e do Oeste, que supostamente eram de tipo inferior e descendentes de selvagens da Idade da Pedra, que, devido ao

qual os irlandeses são descritos como mais semelhantes a “negros” do que a indivíduos “anglo-teutônicos”, e tanto os irlandeses quanto os africanos são caricaturados como macacos.

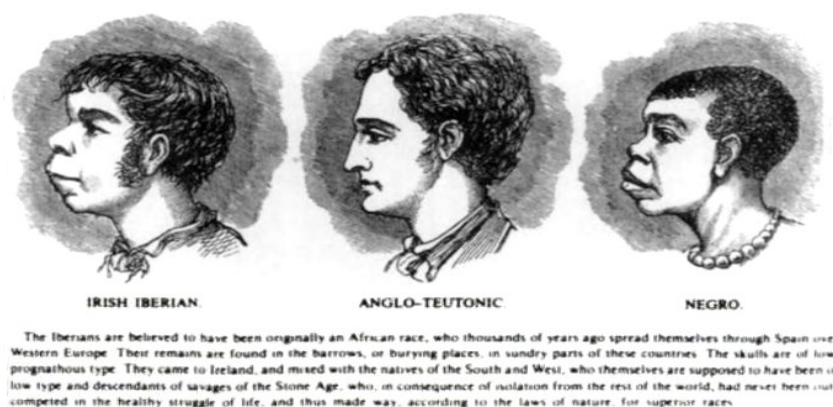


Figura 1. Ireland from One or Two Neglected Points of View, Strickland Constable (1899)

Essa associação racista atribuída a irlandeses e africanos marca como a Inglaterra tratará os irlandeses e suas rebeliões frente ao despotismo inglês, vistas como manifestação do caráter atribuído ao irlandês como irascível, selvagem e violento, mesmas características associadas aos negros. Almeida (2019), Mbembe (2018) e Fanon (1965) explicitam a relação entre a racialização e a desumanização como estratégia e justificativa de dominação, que antecede práticas discriminatórias ou genocídios. Tornam-se recorrentes as referências a “bestialidade” e “ferocidade” na articulação entre seres humanos e animais como a marca do racismo ao longo da História.

1.5 Entre a fome e a diáspora

No contexto irlandês, as práticas coloniais de dominação ecoavam estratégias que justificavam a atuação predatória do poder dominante. A racialização, combinada ao desmantelamento da herança simbólica e cultural da Irlanda, funcionava como instrumentos de subjugação, tornando as tentativas de emancipação e independência extremamente desafiadoras. Assim, em meio à bestialização geral, os irlandeses anglicanos eram considerados relativamente mais humanos devido à sua lealdade à Coroa. Em contraste, os irlandeses católicos, predominantemente no sul, privados de direitos civis e religiosos, sem

isolamento do resto do mundo, nunca haviam existido competiu na luta saudável da vida, e assim abriu caminho, de acordo com as leis da natureza, para raças superiores.” (Drawing by: H. Strickland Constable. 1899, Ireland from One or Two Neglected Points of View http://www.nde.state.ne.us/SS/irish/unit_2.html)

acesso à terra e submetidos à servidão em suas próprias terras, eram cada vez mais relegados à condição de subdesenvolvidos, limitados às atividades agrárias sob controle inglês.

Enquanto isso, os irlandeses católicos, em sua maioria do sul, sem direitos civis, sem direito de professarem sua religião, sem terras e na condição de servidão nas suas próprias terras, eram cada vez mais reificados na condição de subdesenvolvidos, por se limitarem a atividades agrárias concedidas com limites pelos ingleses. Enquanto a Irlanda anglicana via vantagens em permanecer submissa à Inglaterra, a Irlanda católica, em sua maioria do sul, era punida pela sua insubmissão e sofria com as consequências e espoliações imperiais.

Essa marca econômica projetada pela Inglaterra sobre a Irlanda, que se justificava, como vimos, na racialização, além de obstaculizar o acesso à educação, espoliou os irlandeses de suas terras, impedindo o advento industrial na Irlanda, mantendo-os na pobreza sem qualquer intervenção estatal. As consequências disso foram mais drásticas ao sul da Irlanda, a ponto de se materializarem em grandes episódios históricos de fome e de diáspora. Em 1740, uma sequência de invernos rigorosos afetou consideravelmente a colheita das *plantations*, fazendo com que os irlandeses não conseguissem extrair sequer o suficiente para a sua subsistência, que dirá para pagar pelo uso da terra. Assim, cerca de meio milhão de irlandeses católicos morreram e outros milhões migraram para outros países, sendo este um episódio importante de migração irlandesa. Esta situação dividia cada vez mais os irlandeses. Movimentos separatistas começaram a surgir em especial no sul da Irlanda, causando um dissenso externo e interno, este característico do endocolonialismo.

Em resposta às crescentes tensões internas e externas entre o sul e o norte da Irlanda e em relação à Inglaterra, em 1801, a Inglaterra optou por incorporar a Irlanda na formação do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, numa tentativa de mitigar conflitos e conferir algum *status* à Irlanda. Essa medida, formalizada em 1801, resultou na dissolução do Parlamento irlandês e na criação do Reino Unido da Grã-Bretanha e Irlanda, no qual a Irlanda detinha 100 das 650 cadeiras disponíveis na Câmara dos Comuns, o órgão deliberativo da Inglaterra. Essa falsa saída, que supostamente dava uma condição menos subserviente à Irlanda, incorporando-a ao Reino Unido, não conseguiu desmobilizar os movimentos separatistas e independentistas que começavam a se fortalecer através do nacionalismo, nem de dar melhores condições de vida aos habitantes da Irlanda (Anderson, 2019).

De 1845 a 1849, ocorreu na Irlanda, mais um episódio de fome, o maior deles, lembrado até hoje pelos irlandeses como “A Grande Fome”. A Irlanda há época tinha uma população de 8 milhões de habitantes, dos quais dois terços destes habitantes dependiam da agricultura para sobreviver. Os irlandeses, que viviam da agricultura, não eram donos de suas

próprias terras expropriadas nas *plantations* e trabalhavam para os donos designados pela Coroa, ingleses ou escoceses, em troca da cessão de um pedaço de terra cultivável para dali retirar sua subsistência. Como resultado desse arranjo socioeconômico, a prática da monocultura, especialmente de batatas, tornou-se predominante, uma vez que esse alimento oferecia uma fonte substancial de nutrição. No entanto, durante esse período, uma praga atingiu as plantações de batata, levando à devastação das colheitas. Como resultado direto dessa crise agrícola, aproximadamente um milhão e meio de irlandeses morreram de fome, em uma população total de 8,5 milhões de habitantes.

Essa tragédia revelou as profundas vulnerabilidades do sistema agrário irlandês da época, onde a falta de diversificação econômica e industrialização deixou a população rural extremamente dependente da terra para sua subsistência. Com a falha das colheitas e a perda das terras cultiváveis, muitos irlandeses enfrentaram apenas duas opções: o exílio ou a morte por inanição. Como observado por Hobsbawm (2001), as más colheitas e a praga que devastaram as plantações na década de 1840 foram apenas o golpe final para um povo já condenado pela estrutura socioeconômica vigente. Os irlandeses solicitaram ajuda da Coroa, já que, como vimos, desde 1801, a Irlanda era parte integral do grande Império Britânico, o mais rico do planeta. Como um membro deste império poderia passar fome? Mas a Coroa não interveio, como não o fez no primeiro episódio de fome de 1740.

Aqui cabe um dado muito curioso: Christine Kinealy, uma historiadora irlandesa, aponta em *“The Great Irish Famine”* (2002) que este último episódio de fome ganhou repercussões internacionais, tanto pela quantidade de mortos, quanto pela diáspora que levou milhões de irlandeses, especialmente aos Estados Unidos. Diante da conduta liberal inglesa, se milhões morreram de fome, mais de um milhão imigrou para os Estados Unidos (Hobsbawm, 2001). De acordo com Kinealy (2002), nos Estados Unidos, não só os irlandeses que ali moravam juntavam dinheiro para enviar à Irlanda no período da Grande Fome, mas também tribos de nativos americanos se organizaram para enviar provisões para a Irlanda. Ela aponta que, na mesma época da Grande Fome, os nativos americanos *Choctaws* foram forçados a se mudar para o oeste do Mississippi pelo governo de Andrew Jackson em uma jornada que ficou conhecida como a “Trilha das Lágrimas”. Esses mesmos indígenas recolheram o equivalente a 710 dólares e os enviaram à Irlanda, como ato de solidariedade entre aqueles que perderam suas terras para o colonizador, tendo sido obrigados, caso sobrevivessem, a viver em exílio.

Este ato foi repercutido pela imprensa americana de forma cínica, como um avanço da religião em relação à barbárie pagã; se os indígenas são solidários, é porque foram

cristianizados e civilizados pelos Estados Unidos da América. A crença no ideal civilizatório branco e cristão é tanta, a ponto de cinicamente ignorarem que foi justamente essa posição em relação aos povos colonizados que determinaram os episódios de fome e diáspora, tanto na Irlanda, quanto nos Estados Unidos.

A indiferença negligente da coroa inglesa diante da fome na Irlanda fazia parte do que Losurdo (2006) identifica como Liberalismo Social Darwinista. Nesse contexto, o pensamento liberal é profundamente influenciado por um darwinismo social que se opõe a qualquer forma de intervenção econômica em favor dos pobres ou de igualdade jurídica. Essa corrente de pensamento se baseia na aplicação da teoria da seleção natural de Darwin à sociedade humana, argumentando que as mesmas leis que regem a evolução das espécies também deveriam orientar as relações sociais e econômicas entre indivíduos e nações. Segundo os defensores do Liberalismo Social Darwinista, a competição e a seleção natural devem ser permitidas em todos os aspectos da vida, incluindo a economia e a política, para que os mais aptos prosperem e os menos aptos sejam eliminados ou enfraquecidos. No contexto econômico, essa ideologia defende o *laissez faire*, ou seja, a mínima intervenção do Estado na economia, argumentando que a competição livre e desimpedida levará naturalmente ao progresso e ao bem-estar geral.

Para o Liberalismo, hoje mais ainda reforçado pelo neoliberalismo, era necessário naturalizar o conflito e apresentar a classe dominante como “expressão de uma imutável lei natural” (p. 228) que se eximia de intervir, já que qualquer intervenção desta ordem abalaria um equilíbrio natural da sociedade. Assim, as desgraças da fome e da morte eram atribuídas à necessária adaptação do homem ao meio, sobrevivendo aquele que era mais apto. O Liberalismo se apoia, assim, no darwinismo como justificativa para praticar um Estado omissivo com os direitos básicos daqueles que se encontram sob sua tutela. Portanto, qualquer intervenção para socorrer os irlandeses da fome que implicasse custos econômicos para a Coroa era vista como uma alternativa política inaceitável.

Charles Edward Trevelyan, secretário adjunto do Tesouro que aconselhava a Coroa sobre a situação da fome na Irlanda, sugeriu não intervir sobre a situação, já que a fome era um mecanismo enviado pela Providência bondosa e todo-poderosa para reduzir o excesso de população, ceifando especialmente os irlandeses egoístas, preguiçosos e agitados. Cinicamente, nesta lógica econômica nada laica, o funcionamento da Providência Divina era revelado nas operações irrestritas da economia de mercado e, portanto, era necessário que não se interferisse em seu funcionamento. Aqui, mais uma vez, a pobreza e a fome são lidos não como resultado de um processo contínuo de espoliação, mas como o resultado das más ações de homens tomados racialmente inferiores (Losurdo, 2006). A vítima se torna culpada.

Em 1860, alguns anos depois da fome, Charles Kingsley, um eminente romancista inglês como grande relação com a Coroa, em visita à Irlanda, escreveu:

Mas sou assombrado pelos chimpanzés humanos que vi ao longo daqueles cem quilômetros de país horrível. Não creio que seja nossa culpa, creio que não só há mais deles do que antigamente, mas que estão mais felizes, melhores, mais confortavelmente alimentados e alojados sob nosso governo do que nunca. Mas ver chimpanzés brancos é terrível; se fossem negros, não sentiríamos tanto, mas suas peles, exceto quando bronzeadas por exposição, são tão brancas quanto as nossas (Kiberd, 2005, p.130, tradução nossa).

A Irlanda permanecia então, tal qual James Joyce dirá em sua obra, oprimida por três ideologias, que justificavam o genocídio e a fome: as doutrinas econômicas do *laissez faire*, a crença protestante na Providência divina e o preconceito étnico profundamente tingido contra os irlandeses católicos.

1.6 As tentativas de independência e a autonomia irlandesa

Ainda que com a população reduzida em milhões, os irlandeses, mobilizados pela fome, pelas humilhações reiteradas e pelo ódio aos ingleses, retomaram sua organização insurgente contra a Inglaterra. A Irmandade Republicana Irlandesa, que mais tarde se tornaria *Sinn Féin* e depois, o Exército Republicano Irlandês, o IRA, era um movimento nacionalista do sul da Irlanda que, durante a primeira metade do século, era formado em sua maioria pela classe média irlandesa, e que, apoiados pela Igreja Católica, faziam oposição moderada à Inglaterra. No entanto, após a Grande Fome, o movimento se tornou mais popular e radicalizou suas demandas em relação à Inglaterra.

Se antes as reivindicações dos integrantes deste grupo eram sempre moderadas em relação à Inglaterra, agora, segundo Hobsbawm (2011), a intenção era apresentar um programa de independência total da Inglaterra em busca de uma República Irlandesa, a ser obtida por meio da insurreição armada, com influência do marxismo. Os fenianos eram agora apoiados financeiramente pelos irlandeses que, durante a fome, imigraram para os Estados Unidos e para a própria Inglaterra. São esses emigrantes que, além de apoiarem financeiramente a insurreição irlandesa, discutem a questão dos irlandeses junto ao movimento marxista. Aqui, há uma grande proximidade dos fenianos com o movimento marxista, bastante atuante na Europa da época, tendo o próprio Marx trocado cartas com os revoltosos sobre a situação da Irlanda e discutido a questão irlandesa articulada à dos proletários ingleses.

A posição de Marx, até a primeira tentativa de independência total da Irlanda, era de que deveria apostar na revolução proletária inglesa, já que ao tomarem o poder, os trabalhadores

ingleses libertariam os irlandeses. No entanto, tomado corpo o movimento nacionalista irlandês, composto em sua maioria pelo campesinato, diante da tentativa de independência da Irlanda contra o imperialismo britânico, Marx opera uma mudança radical:

Por muito tempo eu acreditei que seria possível derrubar o regime irlandês pela ascensão da classe trabalhadora inglesa. Um estudo mais profundo agora me convenceu do oposto. A classe trabalhadora inglesa nunca realizará nada antes de libertar a Irlanda. A alavanca deve ser aplicada na Irlanda. É por isso que a questão irlandesa é tão importante para o movimento social em geral (Marx & Engels, 1869, p, 398).

Essa passagem adquire uma significância particular por representar uma das poucas análises marxistas sobre a interação entre colonialismo e capitalismo. Marx argumenta que são os sujeitos coloniais que precisam se organizar para alcançar sua libertação. Ele observa que a apatia demonstrada pelo proletariado inglês em relação à situação deplorável dos irlandeses evidencia o racismo e o preconceito direcionados a estes últimos. Marx sugere que a consciência da classe trabalhadora inglesa era prejudicada pelo preconceito contra os irlandeses. Novamente, a questão racial é explorada em benefício do capital. A manutenção da racialização do irlandês, que o colocava em uma posição de servilismo diante das condições impostas pelos ingleses, afetava diretamente a própria categoria do proletariado inglês. Engels, conforme citado por Anderson (2019), argumenta que o racismo não apenas reflete a degradação humana, mas também serve como uma ferramenta útil para o capitalismo. É a existência do irlandês colonizado e racializado que possibilita a subalternização do proletariado inglês.

Ao colonizar de forma predatória a Irlanda, a Inglaterra desencadeia um ciclo de fome e pobreza que força os irlandeses a buscarem melhores condições de vida em outras terras. Essa migração resulta na chegada de irlandeses dispostos a trabalhar por salários mais baixos, o que leva a uma drástica redução nos salários oferecidos ao restante dos proletários devido ao aumento da oferta de mão de obra. Engels enfatiza que o desenvolvimento da indústria britânica teria sido impossível sem a presença da numerosa e empobrecida população irlandesa, que serviu como uma reserva de trabalho para a Inglaterra. Portanto, se a divisão interna da Irlanda entre os irlandeses do norte e do sul foi uma estratégia necessária para a dominação colonial, a divisão nas fábricas inglesas entre irlandeses e ingleses foi essencial para a dominação da classe trabalhadora.

Todos os centros industriais e comerciais da Inglaterra possuem uma classe trabalhadora dividida em dois campos hostis: proletários ingleses e proletários irlandeses. O trabalhador comum inglês odeia o trabalhador irlandês por acreditar ser

um concorrente que rebaixa seu padrão de vida. Em relação ao trabalhador irlandês, ele se sente um membro da nação dominante e por isso se transforma numa ferramenta dos aristocratas e capitalistas de seu país contra a Irlanda, assim, fortalecendo a dominação daqueles sobre si mesmos. (...) Sua atitude é muito similar à dos ‘pobres brancos’ com os ‘negros’ nos antigos estados escravistas dos EUA. O irlandês paga com juros na sua própria moeda. Ele vê o trabalhador inglês a uma só vez como cúmplice e ferramenta estúpida da dominação inglesa da Irlanda. (...). Esse antagonismo é o segredo da impotência da classe trabalhadora inglesa, apesar de sua organização. É o segredo através do qual o capitalista mantém seu poder. E essa classe tem plena consciência disso” (Marx citado por Taylor, 2018, p.184).

É através dessa revelação que Marx revisou sua posição, indicando que não seriam os proletários ingleses que libertariam a Irlanda. A “alavanca” da emancipação deveria ser aplicada na própria Irlanda, evidenciando que o racismo é um elemento central na manutenção do sistema capitalista. Marx enfatizou que não há luta de classes que possa ignorar a questão racial, pois “o trabalho de pele branca não pode se emancipar onde o trabalho de pele negra é marcado a ferro” (p. 372).

Du Bois (1998), ao analisar o processo de escravidão americano, aponta que o elemento de raça foi construído extensivamente pelos proprietários de terra brancos, para que conseguissem o apoio da maioria dos trabalhadores brancos e para tornar mais eficiente a exploração do trabalho negro. O racismo é duplamente rentável ao capital, pois se escraviza um, controla com a própria escravidão as condições de produção do outro, o que para Du Bois (1998) torna a unidade entre os trabalhadores ou consciência de classe impossíveis. É refletindo sobre esta operação, que este autor cunha a formulação na qual os pobres brancos ganham do racismo um “salário psicológico” em complementação a um salário material. O que Du Bois (1998) chama de salário psicológico é justamente a condição de superioridade racial, bem como na escala dos meios de produção, em relação ao negro. Essa articulação foi retomada recentemente por Michelle Alexander, em 2018, no seu livro “*A nova segregação: racismo e encarceramento em massa*”, para problematizar o racismo estrutural estadunidense, onde afirma que o salário psicológico, faz com que os brancos pobres e da classe trabalhadora sejam convencidos a escolher seus interesses de *status* racial em vez de interesses econômicos comuns aos dos negros, resultando em uma estratificação social e econômica que impedem a emancipação tanto do colonizado, quanto do proletário.

Essa consideração é inclusive apontada por Joyce, na crítica feita por ele à aliança de interesses dos irlandeses com as tendências políticas democráticas na Inglaterra, relevando que essa parceria não estenderia benefícios à Irlanda, dada a relação histórica de dominação cultural, econômica racial entre estes dois polos:

O fato de a Irlanda desejar fazer causa comum com a democracia britânica não deve surpreender nem iludir ninguém. Por sete séculos ela jamais foi súdito fiel da Inglaterra. Por outro lado, tampouco tem sido fiel a si mesma. Entrou nos domínios ingleses sem realmente integrar-se nela. Abandonou quase totalmente sua língua e aceitou a língua do colonizador, sem ser capaz de assimilar sua cultura nem se adaptar à mentalidade de que essa língua é o veículo, traiu seus heróis, sempre nas horas difíceis e sempre sem receber recompensas por isso. Obrigou seus criadores espirituais a exilar-se, unicamente para depois se ufanar deles. Serviu fielmente a um patrão apenas, a Igreja Católica Romana, a qual, porém, costuma pagar seus fiéis a prazo. Que aliança duradoura pode haver entre esse estranho povo e a nova democracia anglo-saxônica? Os jornalistas que hoje falam disso tão ardorosamente logo perceberão que entre os nobres ingleses e os operários ingleses existe uma misteriosa comunhão de sangue, e que o tão estimado marquês de Salisbury, um refinado cavalheiro, falava não apenas em nome de sua casta, mas também de toda sua raça quando disse: “deixem os irlandeses cozinhareem no seu próprio sangue” (Joyce, 1910 / 2012, p. 227).

O que fica patente, desde o trabalho de Marx e posteriormente dos marxistas, é que o racismo é a mola mestra do capitalismo, não sendo possível interromper essa engrenagem sem afetar o modo capitalista de produção. Partindo de uma leitura claramente marxista, para Fanon (1965), o racismo é estratégia e justificação necessária do modo de produção capitalista. Neste sentido, para Fanon, a luta contra o racismo implica na necessária crítica ao capitalismo, já que raça e classe se entrelaçam estrategicamente nesse modo de organização. O racismo ganha uma tripla importância nas sociedades capitalistas. Primeiramente, é utilizado como justificativa para a invasão e colonização por parte do ocidente branco, que muitas vezes se refere a essas ações como “conquistas”, impondo sua dominação sobre os povos autóctones. Em segundo lugar, mesmo após o estabelecimento do capitalismo, o racismo continua sendo empregado para promover uma alienação psíquica necessária à manutenção da dominação, contribuindo assim para a perpetuação das estruturas de poder. Por fim, o racismo torna-se um instrumento necessário para o controle do proletariado e para a manutenção da expropriação da burguesia sobre os trabalhadores, utilizado ferozmente para dividir as classes populares e intensificar a exploração dos povos colonizados. Assim, se para Fanon, o racismo é condição necessária para a estruturação da divisão da sociedade em classes, uma luta anticapitalista abstrata, desvinculada das questões raciais, “não nos proporcionará os desfechos almejados” (Manoel & Land, 2019, p.6).

Marx então empreendeu na Irlanda um apoio ostensivo aos fenianos nacionalistas, em busca do “*Home Rule*”, da independência total, na esperança de que uma Irlanda emancipada aplique o socialismo como forma de substituição ao capitalismo. Assim, com o fortalecimento do nacionalismo político, as questões políticas ganham espaço nas relações entre Irlanda e Inglaterra, e o primeiro “*Home Rule*” foi endereçado em 1886. Sob a liderança de Charles Stewart Parnell, conhecido como “*the uncrowned king of Ireland*” - “o rei não coroado da

Irlanda” (Joyce, 1914 /1999, p.131) - o movimento chegou perto do sucesso quando o governo liberal de William Ewart Gladstone introduziu o primeiro projeto de lei do governo interno em 1886, mas o projeto foi derrotado na Câmara dos Comuns após uma divisão do Partido Liberal.

Mesmo com o fortalecimento dos movimentos nacionalistas e do apoio socialista, as ações dos fenianos não obtiveram sucesso neste período, sendo todas severamente reprimidas e fracassadas. As tentativas de separação, impulsionadas pelo ímpeto socialista dos separatistas, eram vistas pela Coroa como resultado da suposta natureza irracional e agressiva dos irlandeses, levando a Coroa a empregar argumentos de cunho racial, retratando os irlandeses, especialmente durante o Levante de 1867, como seres indóceis e selvagens. O jornal americano The New York Times descreveu a tentativa de separação organizada pelos fenianos da seguinte maneira:



Figura 2. The infamous illustration, The Day We Celebrate, Thomas Nast (1867)

O estereótipo racial dos irlandeses era retomado, na tentativa de “*Home Rule*” de 1867, como argumento de que o irlandês era essencialmente impróprio para o autogoverno e a independência, exigindo a contínua intervenção e arbitragem direta do Governo anglo-saxão.

Após a primeira tentativa fracassada de “*Home Rule*” e o inesperado falecimento de Parnell, o segundo “*Home Rule*” em 1893 foi aprovado pela Câmara dos Comuns, porém sofreu outra derrota na Câmara dos Lordes. Diante do insucesso das tentativas de “*Home Rule*” e da morte de Parnell, o movimento nacionalista desmobilizou-se e entrou em um longo período de estagnação política. Essa estagnação só foi superada, quando Arthur Griffith fundou um novo

partido, o *Sinn Féin* - que significa “nós” ou “nós mesmos” em gaélico, uma denominação que enfatizava a necessária soberania nacional irlandesa, onde a resolução para a difícil situação da Irlanda estava nas mãos de seu próprio povo e de mais ninguém. Inicialmente, o partido tinha como objetivo alcançar a autonomia para a Irlanda dentro do Império Britânico, defendendo a criação de um parlamento irlandês independente que governaria todo o país. No entanto, após a Primeira Guerra Mundial e a Revolta da Páscoa de 1916, o *Sinn Féin* se tornou o principal veículo político do movimento republicano irlandês, buscando a independência completa da Irlanda em relação ao Reino Unido.

Um terceiro projeto de Lei de Autonomia Irlandesa. *Home Rule*, foi apresentado pelo *Sinn Féin* em abril de 1912 e aprovado pela Câmara dos Comuns britânica, representando um marco importante na luta pela autonomia irlandesa. Esse “*Home Rule*” tinha como objetivo principal conceder à Irlanda um governo autônomo, com poderes e autonomia para legislar em questões internas.

Isso gerou o início de um grande conflito entre o norte e o sul da Irlanda. A Irlanda do Norte, que era predominantemente protestante e temia a dominação católica, foi excluída da proposta inicial. Essa medida provocou uma reação enérgica dos unionistas, especialmente na província de Ulster, onde se formou a Força Voluntária do Ulster, um grupo paramilitar que se opunha firmemente ao “*Home Rule*” e estava preparado para usar a violência para resistir à sua implementação. Os ativistas que defendiam a manutenção do *status quo* da Irlanda dentro do Reino Unido estavam concentrados no Nordeste, uma região predominantemente protestante e industrialmente avançada, e se organizaram no chamado Partido Unionista.

Em resposta à Força Voluntária do Ulster, os separatistas se organizaram para estabelecer uma força pró-autonomia conhecida como os Voluntários Irlandeses, que garantiriam o “*Home Rule*”.

A despeito do enfrentamento civil, o “*Home Rule*” que conferiria independência à Irlanda virou lei, mas se tornou inoperante e suspenso, pelo “*Suspensory Act*” de 1914, devido à iminência da Primeira Guerra Mundial, garantindo que o “*Home Rule*” fosse adiado durante o conflito e não entraria em operação até o final da guerra. Assim, a deflagração da Primeira Guerra Mundial na Europa e a suspensão da lei da autonomia para Irlanda até, supostamente, ao fim da guerra, deu aos nacionalistas o argumento de que, independentemente das conquistas legais dos irlandeses, a Grã-Bretanha nunca iria permitir a liberdade irlandesa. O movimento nacionalista começa a se organizar não mais para aguardar as providências legais inglesas, mas para agir sob território irlandês, aproveitando que a guerra tomava todo o tempo e o

esforço bélico da Grã-Bretanha, para armar a retomada de poder na Irlanda: “a dificuldade da Inglaterra é a oportunidade da Irlanda” (Hobsbawm, 2011, p. 206).

Se muitos nacionalistas legalistas se juntaram ao exército britânico para lutar contra os alemães na guerra mundial, outros tantos recusaram - era preciso permanecer vivo, para esperar pela “oportunidade da Irlanda”. Durante o auge da Primeira Guerra Mundial, um evento significativo ocorreu na Irlanda, conhecido como o “Levante da Páscoa”. Esta rebelião, que teve lugar em Dublin em 24 de abril de 1916, foi uma iniciativa de nacionalistas republicanos que buscavam desafiar o domínio britânico na Irlanda e estabelecer um estado independente, na forma de uma república, em contraste com as tentativas anteriores de “*Home Rule*” que visavam uma Irlanda dentro do sistema monárquico britânico.

Os Voluntários Irlandeses, liderados por Patrick Pearse, proclamam unilateralmente a independência da Irlanda, através do documento “Proclamação da República”, “*Dáil Éireann*”. No entanto, a resposta britânica foi rápida e repressiva, declarando a Lei Marcial e enviando tropas para suprimir a insurgência.

Em Dublin, a batalha deixou 500 irlandeses mortos, 3.000 feridos, 16 líderes irlandeses executados, além de outros tantos condenados à prisão perpétua ou ao exílio. Além disso, em toda a Irlanda foram estimados 3.500 irlandeses suspeitos de envolvimento com a insurreição, gerando a prisão injusta de muitos destes irlandeses. Diante da resposta violenta e desproporcional da Inglaterra, os irlandeses, que em sua maioria defendiam aguardar o fim da guerra para retomar o “*Home Rule*” e, portanto, não simpatizavam com os rebeldes, tomaram posição junto aos rebeldes, criticando o tratamento dado pela Inglaterra. O “Levante da Páscoa” que na Inglaterra começa a ser repercutido como Rebelião do *Sinn Féin*, na intenção de criminalizar o movimento, acaba tendo efeito reverso: a adesão por solidariedade ao partido *Sinn Féin* aumenta, engajando os irlandeses na expectativa de um Estado Republicano.

No contexto da crescente adesão dos irlandeses à causa da independência, as Eleições Gerais Irlandesas de dezembro de 1918 representaram um marco significativo. O partido político *Sinn Féin* emergiu como vitorioso, conquistando 73 dos 105 assentos parlamentares e suplantando o Partido do Regimento Interno, que representava os interesses britânicos na Irlanda. Esse triunfo eleitoral consolidou a posição política do *Sinn Féin* como o principal defensor da independência irlandesa.

Em resposta à vitória eleitoral, o *Sinn Féin* visou estabelecer a República da Irlanda, adotando medidas concretas para esse fim. Entre essas medidas, incluiu-se a formação do Exército Republicano Irlandês (IRA), uma força paramilitar composta predominantemente por

católicos, que buscava alcançar a independência total da Irlanda, mesmo que através de meios violentos.

Entretanto, as tentativas do *Sinn Féin* de estabelecer a República da Irlanda foram recebidas com resistência por parte do governo britânico, que se recusou a reconhecer a nação recém-declarada. Essa recusa de reconhecimento desencadeou o que ficou conhecido como a Guerra da Independência da Irlanda. Em uma sessão plenária realizada em 21 de janeiro de 1919, no que poderia ser considerado o parlamento irlandês, o *Sinn Féin* reafirmou seu compromisso com a independência da Irlanda, apresentando um programa político baseado em princípios democráticos e republicanos.

No mesmo dia o exército irlandês invade os quartéis e rouba as armas para munir seu novo exército. Estava declarada a Guerra da Independência – a *Anglo-Irish War* – que durou quase dois anos. Michael Collins, um líder irlandês nacionalista, comandava e orientava as ações do IRA contra os ingleses, por meio de emboscadas, invasões e assassinatos de membros da coroa britânica que intentavam qualquer plano de retomada da Irlanda. Foram dois anos de intensos confrontos, muitas baixas, tanto inglesas quanto irlandesas. Em 11 de julho de 1921, os ingleses propuseram uma trégua entre o governo e o *Sinn Féin* para permitir as negociações de cessar-fogo. Neste momento, o *Sinn Féin* já tinha a adesão não só dos irlandeses, mas também de britânicos, inconformados com as ações brutalizadas e arbitrárias da Inglaterra contra os irlandeses.

A guerra foi encerrada através da negociação entre representantes do *Sinn Féin* - especialmente Michael Collins - e membros do governo britânicos, e resultou na promulgação do “*Home Rule*” - Tratado Anglo-Irlandês. O tratado estabeleceu o Estado Livre Irlandês como um domínio autônomo dentro da Comunidade Britânica de Nações, Commonwealth, concedendo à Irlanda uma forma de autogoverno, porém limitada. Isso significava que o “Estado Livre Irlandês - Eire” permaneceria formalmente sob a soberania da coroa britânica, o que gerou controvérsias entre os nacionalistas irlandeses. O Eire foi admitido na Commonwealth, uma associação que englobava o Canadá, África do Sul, Austrália e Nova Zelândia, todos com status equivalente. No entanto, esse Estado Livre não abrangia toda a Irlanda, conforme estabelecido no acordo, que previa a “exclusão temporária do Ulster” - a região norte da Irlanda - do âmbito de aplicação da futura legislação. Seis condados no nordeste do Ulster deveriam ser temporariamente excluídos do território sob jurisdição do novo parlamento e governo irlandeses, permanecendo sob o controle da Inglaterra e mantendo-se como parte integrante do Reino Unido.

O tratado dividiu as opiniões na Irlanda, levando a uma amarga divisão no movimento nacionalista. Enquanto alguns líderes, como Michael Collins, apoiaram o tratado como um passo em direção à independência, outros, como Éamon de Valera, se opuseram a ele, argumentando que não garantia a soberania total da Irlanda. A desavença em torno do tratado levou a uma ruptura no movimento nacionalista e à eclosão da guerra civil. Os apoiadores do tratado, conhecidos como “pró-Tratado”, incluindo Michael Collins, formaram o governo provisório do Estado Livre Irlandês e enfrentaram os “anti-Tratado”, liderados por Éamon de Valera e outros, que rejeitaram o acordo e buscaram uma luta pela independência completa.

Os dois lados, que acabavam de sair da Guerra da Independência, agora lutavam uma guerra endocolonial, um contra o outro na chamada Guerra civil Irlandesa (1922-1923). A guerra entre irlandeses do norte e ingleses contra irlandeses do sul tomou proporções assustadoras, como o episódio do Domingo Sangrento em Dublin, em 1920, onde 31 pessoas foram mortas no conflito. A guerra terminou em 1923 com a derrota das forças anti-tratado, permanecendo o *Ulster* - norte da Irlanda - integrado ao Reino Unido, tal qual era a vontade deles. Essa conquista, ainda que considerada uma semi independência para a República da Irlanda - o sul da Irlanda - é importantíssima para a dissolução imperial inglesa, já que como aponta Hobsbawm (2005) e Said (1995) ali começava um autêntico movimento de libertação colonial que irradiava da colônia mais antiga, Irlanda, até as mais contemporâneas, como o Egito. “A semi independência da Irlanda e a semiautonomia do Egito, ambas ganhas em 1921-1922, marcariam o primeiro recuo parcial dos impérios (Hobsbawm, 2005, p.69)”.

O Eire, Estado Livre da Irlanda, seguiu então sem anexar o norte da Irlanda, tentando romper com a condição de estar sob domínio, ainda que enquanto Estado Livre, da Inglaterra. Somente em 1949, que a República da Irlanda, desligou-se da *Commonwealth* e proclamou sua independência total, com o nome de República da Irlanda ou Eire, seu nome céltico original.

Este capítulo traçou o cenário histórico político no qual Joyce nasce, escreve e morre, já que ele morre antes mesmo da independência que ele perseguiu com seu *sinthoma*, só veio politicamente aos irlandeses depois da sua morte. Cabe também ressaltar que aqui não aspiramos igualar processos históricos de dominação e colonização. Estamos advertidos de que o processo colonial que se desvela na Irlanda é bem diferente do que aqui, no Brasil, aconteceu. Trata-se de entender, que o sujeito que Lacan toma como paradigma a responder aos efeitos discursivos do “*discurso do capitalista*”, não é um sujeito hegemônico, mas sim, um sujeito subalterno ao capitalista colonial. Sobre ele, se operou efeitos de racialização, de sobreposição linguística, de violência física e simbólica, de desmantelamento da ordem política familiar, de abolição da

história, de constrição do corpo, de diáspora, sendo sobre esse sujeito que Lacan escreve no seu Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976).

CAPÍTULO 2 - UM JOYCE CONTRACOLONIAL E POLÍTICO

Como podemos ver, o processo de colonização na Irlanda foi inteiramente violento, como todo empreendimento colonial o é, na medida em que durante oito séculos a Inglaterra espoliou as terras, a riqueza, a língua, a religião, a cultura e até mesmo a identidade dos irlandeses, deixando marcas determinantes para a história desse povo.

Da época da invasão inglesa até os nossos dias, passaram-se quase oito séculos. (...) Durante toda essa época, a Irlanda deixou de ser uma potência intelectual na Europa. As artes decorativas, nas quais os irlandeses se destacaram, foram abandonadas, e a cultura, tanto a sagrada quanto a profana, caiu em desuso (Joyce, 1907/2012, p.172).

Para alguns, a Irlanda é tida como a primeira colônia inglesa e das últimas a se emancipar. Durante estes séculos de experiência colonial, Declan Kiberd em *“Inventing Ireland”*(1995) aponta que as táticas de dominação e colonização usadas pela Inglaterra na Irlanda serão replicadas ao redor do mundo ao final do século XIX e princípio do XX através de uma “severa ruptura com modos de vida tradicionais, sem que surgissem as compensações materiais que, em outros lugares, ajudaram a amenizar o efeito de tais perdas” (Kiberd, 1995, p. 329). Para ele, ao longo do século XIX, a Irlanda funcionou como uma espécie de laboratório político e social no qual, os ingleses podiam testar suas ideias mais inovadoras - sobre a relação adequada entre religião e Estado, sobre a mudança do papel da aristocracia, acima de tudo sobre a posse e uso da terra. Fryer (1998) argumenta que, como a primeira colônia ultramarina da Inglaterra, foi transformada em uma das mais pobres e atrasadas, se tornando o protótipo do colonialismo britânico. Booker (2000) corrobora com esta leitura, afirmando que neste laboratório colonial os ingleses desenvolveram técnicas de dominação, marcando aqui o uso da racialização, que mais tarde ela usaria para justificar sua dominação colonial dos povos não brancos da Ásia, África e o caribenho.

Joyce mesmo assim o detecta, em seu livro *“De Santos e Sábios”*, quando diz que:

Um conquistador não pode ser um visitante indiferente, e durante séculos os ingleses fizeram na Irlanda o que os belgas estão fazendo hoje no Estado Livre do Congo, ou o que os pigmeus nipônicos farão amanhã em outros países. Eles instigaram as lutas internas e se apoderaram das riquezas. Com a introdução de um novo sistema de agricultura, reduziram o poder dos líderes nativos e deram grandes propriedades rurais a seus soldados, perseguiram a Igreja Romana enquanto ela era rebelde, mas pararam quando ela se tornou um efetivo instrumento de subjugação. Sua principal preocupação foi manter o país dividido, e se um governo liberal inglês, gozando de toda a confiança dos eleitores, quisesse conceder amanhã certo grau de autonomia à Irlanda, a imprensa conservadora da Inglaterra começaria imediatamente a incitar a província de Ulster a rebelar-se contra a autoridade de Dublin (Joyce, 1907/2012, p. 178).

Joyce parece estar bem consciente do papel do colonizador, assim como Fanon compreendia em relação aos franceses, quando afirma que “a condição do estrangeiro, do conquistador, do francês na Argélia, é uma condição de opressor. O Francês na Argélia não pode ser neutro ou inocente. Qualquer francês na Argélia oprime, despreza, domina” (Fanon, 1957, p. 62). Joyce nasceu em 1882, em meio às lutas internas e externas provocadas pela Inglaterra, contemporâneo das primeiras tentativas de autonomia da Irlanda. É sobre essa trajetória da história irlandesa que Joyce, como um artífice de sua época, moldará sua própria narrativa, uma língua e uma visão alternativa da Irlanda, por meio de sua obra, que se tornou tão importante para a psicanálise lacaniana.

Ora, é no final do século XIX e início do século XX que Joyce inicia sua obra literária, contemporânea do apogeu do Império Britânico, que se expandiu mundialmente pela via da colonização, justificada por um forte sentimento de superioridade racial sobre outros povos, incluindo os irlandeses. Este subcapítulo, para fins da argumentação desta tese, pretende mostrar como esse contexto não será sem efeitos na produção literária de Joyce. O que parece mero pano de fundo histórico tece e determina a história de Joyce com sua obra, afinal, como veremos, Joyce escreve sobre a Irlanda em uma língua própria.

A marca de uma crítica à colonialidade nem sempre foi reconhecida na obra joyceana. Por evitar, na juventude, o engajamento político direto com o movimento nacionalista, que contava com a participação de diversos escritores contemporâneos seus, como Ezra Pound, Wyndham Lewis, WB Yeats, TS Eliot e DH Lawrence, Joyce foi tomado pelos críticos literários como reacionário ou apolítico. Para Cheng (1995), durante muito tempo, trabalhos sobre a obra de Joyce apontavam que ela era fruto de uma autoria apolítica ou reacionária, neutralizando assim a potência ideológica dos textos de Joyce.

O próprio Lacan (1975-76) de alguma forma parece apontar, não sem surpresa, para um certo desinteresse joyceano destacando que ele “tinha o maior desprezo pela história, com efeito fútil”, já que qualificada por ele de “pesadelo”. Não parece fácil concluir por seu desinteresse pela História, por tomá-la como pesadelo, na medida em que é justamente a História, pela via dos seus dois senhores-Igreja e Inglaterra-que aprisionam Joyce em um pesadelo, do qual ele só acorda em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), despertando enfim.

Enquanto tentava despertar para escapar do labirinto deste pesadelo, Joyce forja sua obra permeada por suas questões com a política e a história da Irlanda. Não o faz da mesma maneira que seus contemporâneos, que buscavam, através da literatura, um renascimento nacionalista gaélico, inclusive visando a restauração da língua irlandesa, mas sim através de sua posição

herética, “*Non Serviam*”, de quem se recusa a servir a Deus, à família, à Inglaterra e até mesmo à própria Irlanda.

Até mesmo o estilo narrativo da obra de Joyce, que utilizava o fluxo de consciência e a voz interna do narrador como elementos estruturais de seus textos, eram apontados como uma marca de seu distanciamento político. Sua ênfase na consciência individual e na descrição de sensações íntimas atribuídas ao narrador, era tomada como índice de seu distanciamento social e político das causas de sua época. De toda forma, o que fica patente é que, concordando com a opinião de Seamus Deane, “na Irlanda, ser um escritor era, num sentido muito específico, um problema linguístico. Mas era também um problema político” (Deane, 1997, p.31, tradução nossa).

Entre estética e política, surge outra perspectiva. Cheng (2004) nos convida a contrapor ao “Joyce canônico”, um “Joyce pós-colonial”. Se o *status* canônico de Joyce foi justificado academicamente por sua revolução estilística inovadora, sua forma radical de conceber a escrita, ela não se descola de uma perspectiva revolucionária e anti-imperialista, através da teoria pós-colonial contemporânea e da crítica cultural. Para Cheng (2004), Joyce escreveu insistentemente a partir da perspectiva de um sujeito colonial, em um mundo que se tornava eminentemente capitalista, levando para dentro da sua obra todas as contradições e representações sintomáticas das várias posições ideológicas sobre estas questões na Irlanda da virada do século passado. Enda Duffy (1994), em “*The Subaltern Ulysses*”, é ainda mais radical ao comparar uma bomba do “IRA” e “*Ulysses*”, afirmando que “*Ulysses*”(1922/2012) é um “texto de guerrilha”, tal como uma bomba, escrito entre 1914 e 1921, período em que a Irlanda se emancipa depois de uma série de guerras anticoloniais.

Ulisses é uma bomba, pois implode em tantas vozes narrativas, as estratégias da vigilância colonial, as contradições do Liberalismo nascente, zombando dos estereótipos impostos pelo império, dos estereótipos adotados pelos irlandeses como retrocesso ao *ethos* colonial, raptando a língua do Outro imperial, para além de inventar a alma incriada da sua raça, propondo a sua versão do que seria um sujeito pós-colonial.

Os trabalhos como “*James Joyce and Nationalism*” (1995) de Emer Nolan, Vincent de Cheng, “*Joyce, Race and Empire*” (1995), de Trevor Williams “*Reading Joyce Politically*” (1997), e Andrew Gibson's “*Joyce's Revenge*” (2002) corroboram com esta visada, enlaçando o trabalho de Joyce firmemente aos contextos políticos e aos debates inflamados de discursos pós-coloniais e marxistas. Said (1983) caracteriza a obra de James Joyce como “uma recapitulação daquelas separações, exclusões e proibições políticas e raciais instituídas etnocentricamente pela cultura europeia ascendente ao longo do século XIX” (1983, p. 58). Tal posição dos pós-

colonialistas, era compartilhada por Philippe Sollers, editor do jornal de esquerda *Tel Quel*, que junto a Jacques Aubert, apresentava a Lacan a obra joyceana. Para ele, o fato de Joyce não ter aderido à plataforma nacionalista irlandesa, fez com que muitos o interpretasse como apolítico. “A mesma velha estória: arte de um lado, opiniões políticas do outro, como se houvesse um *lugar* para opiniões políticas – ou para qualquer coisa que diga respeito a esse assunto” (Sollers, 1978, p. 108).

Havia um ceticismo na posição de Joyce, por acreditar que era impossível manter sua integridade como artista se ele aliasse seu ofício à causa de um grupo. Segundo ele, “não se pode amar a verdade ou o que é bom, a menos que repudie a multidão; o artista, ainda que deva se servir da turba, toma o cuidado de isolar-se dela” (Joyce, 1922/2012, p. 72). E é esse movimento que Joyce, com sua recusa em aderir ao movimento de renascimento gaélico, alheio às alianças nacionalistas da época, se permitiu ao fazer de sua obra uma “artilharia contra o império” (Joyce, 1922/2012, p. 638), não sem voltar sua própria artilharia para a posição de uma Irlanda subserviente à Igreja, traidora de seus heróis. É neste sentido que utilizarei da obra de Joyce, articulada a leituras pós-coloniais, apontando nelas o caráter político e verdadeiramente emancipador, que será usado posteriormente por Lacan (1975/76), para nos apresentar a subversão da psicanálise pela via do *sinthoma*.

Lacan recorre de forma mais incisiva das obras: “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), “*Ulysses*” (1922/2012) e “*Finnegans Wake*” (1939/1975) na sua leitura sinthomática de Joyce. Como apresentaremos abaixo, estas obras não podem ser lidas sem considerar o caráter colonial incidental no projeto literário de Joyce, que usa a sua escrita, segundo ele mesmo afirma, como suas armas contra o Império, no intuito de acordar a Irlanda do pesadelo da História, da dormência moral da herança colonial.

A escrita de Joyce é, portanto, atravessada pela história da Irlanda e da sua biografia. Essa dimensão é inclusive apresentada contundentemente no livro “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), já que, para muitos, inclusive Lacan, trata-se de uma obra considerada por muitos autores como uma autobiografia, apesar de Joyce nunca as terem assim anunciado. Galindo (2016) chega a afirmar que, tal como Shakespeare, “quase tudo é baseado não apenas na vida que o cercava, mas em fatos, dados e elementos da sua própria vida. Ele mesmo chegou a declarar que era desprovido de imaginação, mas que isso não era um problema porque a memória lhe serviria para os mesmos fins” (2016, p. 25).

Joyce atesta que escrever sobre si é também escrever sobre a Irlanda, nublando a sua suposta identidade biográfica à de vários personagens de seu livro, como ele mesmo nos diz em carta endereçada a Grant Richard, em 1906, respondendo-lhe ao pedido de um escrito

biográfico: “Você sugere que eu deveria escrever um romance em algum sentido autobiográfico. Já escrevi mil páginas de tal romance, como acho que já lhe disse, 914 páginas para ser exato (...) Este livro também tem o defeito de ser sobre a Irlanda” (Joyce, citado por Gilbert, 1957, p. 131, tradução nossa). À época Joyce estava às voltas com o livro “Stephen Hero”, livro nunca publicado oficialmente, que foi incinerado pelo próprio autor, restando hoje apenas um terço deste livro. Stephen Hero será, narrativamente diferente, reconstruído em “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016).

2.1 - *Um Retrato do Artista: a condição herética*

Em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), segunda obra publicada de Joyce e bastante abordada por Lacan no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976), Joyce escreve sob a alcunha de Stephen Dédalus, nome inclusive usado como pseudônimo pelo próprio Joyce para publicar seus primeiros contos em jornais de Dublin. Neste livro, ele narra os eventos supostamente biográficos de sua vida, desde a infância até a saída da adolescência, que coincide também com sua saída da Irlanda. Usaremos o livro, no qual Joyce trança sua biografia à de Stephen, como fio condutor através do qual acompanhamos a assunção do artista em meio aos acontecimentos políticos da Irlanda.

Cabe ressaltar a escolha do nome do personagem, que aparecerá em “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016) e em “*Ulysses*”(1922/2012), e sua referência a Dédalo. Dédalo, um personagem da mitologia grega, caracterizado como um exímio inventor em Atenas, que vai ao encontro do rei de Creta, Minos, para lhe prestar serviços. Lá, secretamente ajudou Pasifae, esposa do Rei Minos, a seduzir o mais valioso touro do rei, que logo depois deu à luz ao Minotauro, criatura meio homem e meio touro, enfurecendo o rei que culpou Dédalo por permitir tal aberração. Como punição, Minos determina que Dédalo crie um complexo labirinto abaixo do palácio para apreender o Minotauro, morto posteriormente pelo herói Teseu. Após concluir o projeto do labirinto, Dédalo e seu filho Ícaro foram aprisionados no topo da mais alta torre na ilha de Creta. Para fugir da torre, e conseqüentemente da ilha do Rei Minos, Dédalo fabricou para si e para o filho, asas de penas e cera, capazes de levá-los de volta ao continente (Bulfinch, 2002). Ele consegue retornar, mas Ícaro, deslumbrado com o sol, se aproxima demais do astro, contrariando as recomendações do pai, tendo as suas asas de ceras derretidas pelo sol, não cumprindo assim sua travessia, caindo ao mar.

É curiosa a escolha do pseudônimo de Joyce, que toma a si por Dédalus, um artífice que constrói asas de cera para escapar da ilha. Dédalo é Stephen Dédalus, que também é Ícaro

nas suas tentativas frustradas de escapar da ilha Irlanda. Creta é a Irlanda e a sua escrita será o artefato sob o qual Joyce se faz artífice e, com ela, ele lhe faz asas pelas quais escapou da ilha Irlanda que o aprisionava. Para ele, “quando a alma de um homem nasce nesta terra, ela encontra redes lançadas para impedir seu voo. Você me fala de nacionalidade, língua, religião. Eu vou tentar voar e escapar destas redes” (Joyce, 1916/2016, p. 249). E é através da escrita, que Joyce pretende se desvencilhar das teias que o aprisionam: família, política. História e igreja, as tramas que, como aponta Lacan (1975-76), chamamos de destino. É sobre essa trama que Joyce escreve o seu retrato, onde o personagem Dédalus nos apresenta seus conflitos e dificuldades no laço social. Joyce disseca a miséria familiar, a pobreza determinada pelos efeitos do colonialismo e do capitalismo subjacente, a alienante relação difundida pela religião, os ideais e preconceitos nos quais o discurso educacional é sustentado, a falsa saída da dominação apresentada pelo fanatismo político que contamina a vida pública, os rumos da Irlanda e a banalidade da vida privada.

O livro, um romance de formação, é escrito em cinco capítulos e, nele, Joyce experimenta uma inovação estilística: o estilo narrativo da obra muda, se tornando mais sofisticado e maduro com o andamento do livro, coincidindo com o amadurecimento emocional e intelectual de Stephen, um menino irlandês, da sua infância à idade adulta. A obra retrata em suas primeiras linhas, com a narrativa em terceira pessoa, a lalação de um bebê e segue até o diário de um Stephen adolescente, declarando-se dono de si, reivindicando a própria voz, abolindo o narrador enquanto terceiro no texto e na vida e escrevendo em primeira pessoa. Este estilo de escrita é tido como revolucionário, já que “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), preambulando o próprio “*Ulysses*”(1922/2012), é uma evolução contínua, tanto da sofisticação da linguagem, quanto da evolução do herói. Além disso, o livro, ao acompanhar supostamente o mundo íntimo de um jovem, termina por nos apresentar um retrato da Irlanda na virada do século. Essa mesma Irlanda, com a qual Joyce manteve uma relação de amor e ódio, tendo, no entanto, passada a vida escrevendo sobre ela.

O livro começa, em sua primeira página, nos apresentamos o conflito da Irlanda, encarnado na dinâmica doméstica familiar de Stephen. Em uma linguagem infantil, o personagem Dédalus criança, aos 8 anos, encena em sua família as insígnias do conflito político da Irlanda ao nos contar de seu romance infantil pela vizinha: ele católico, ela protestante - o dilema segregacionista irlandês. “Os Vances moravam no número sete. Eles tinham outro pai e uma outra mãe. Eram o pai e a mãe de Eileen. Quando eles crescessem, ele ia se casar com Eileen. Ele se escondeu debaixo da mesa. A mãe dele disse: — Ah, o Stephen vai pedir perdão” (Joyce, 1916/2016, p. 20).

Suas primeiras lembranças costuram o íntimo e o político: sua fantasia de amor por Eileen e a proibição familiar. A fantasia infantil se choca com a realidade política e religiosa da Irlanda, às voltas com a primeira tentativa de “*Home Rule*”, dando testemunho de como a acirrada rivalidade entre irlandeses, católicos e protestantes, conflito herdeiro da colonização, se imiscui na sua vida cotidiana infantil. A família de Joyce, de Dublin, do sul da Irlanda, é católica e feniana. Como vimos na primeira parte deste capítulo, a divisão religiosa entre irlandeses católicos do Sul e irlandeses protestantes do Norte, se desdobravam também em seu aspecto político: o norte da Irlanda era contra as tentativas de independência por receber um tratamento diferente da Coroa, premiação pelo assentimento à religião anglicana. Ao contrário, no sul da Irlanda, fiéis ao catolicismo, irlandeses foram punidos com maior violência pela Inglaterra, o que despertou de forma mais contundente as iniciativas de independência e a organização dos fenianos.

Quando Joyce escreve “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), em 1904, as tentativas de independência estavam paradas desde a morte de Charles Stewart Parnell, em 1891. Parnell foi um nacionalista que no final do século XIX fundou o Partido Parlamentar Irlandês, que defendia a retomada da Irlanda independente, através da tentativa do “*Home Rule*”, a tentativa de independência em relação à Inglaterra. Foi a tentativa mais real de independência da Irlanda, interrompida após um escândalo sexual envolvendo Parnell e subsequentemente sua morte. Os conflitos narrados por Joyce no início do “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016) apontam para a reação dos irlandeses à iminente morte de Parnell. Parnell, mesmo sendo a liderança contemporânea a Joyce, mais carismática, que mobilizou mais os irlandeses em torno da causa independentista, foi deposto após se relacionar com uma mulher casada à época, acusado de traição pela Igreja Católica. Esse evento divide a Irlanda, frustrada diante do fracasso das tentativas de “*Home Rule*”, não por uma rejeição política da proposta, mas por um conluio moral e religioso que termina por enfraquecer a importância pública e política de Parnell.

Joyce vinha de uma família em que seus antepassados foram críticos atuantes da imposição colonial da Inglaterra sob a Irlanda, tendo em sua linhagem muitos seguidores do partido “*Home Rule*”, liderado por Charles Stewart Parnell. A queda política de Parnell em 1891, coincide com a queda da família Joyce na pobreza, fazendo da própria política, uma questão pessoal. Essa divisão familiar nos é apresentada logo de início, no livro de Joyce, por meio de uma briga entre a tia e o pai de Stephen, em torno do jantar de Natal. A tia católica, ainda que feniana, acusava Parnell de trair os ideais religiosos dos irlandeses devido ao seu pecado de relacionar-se com uma mulher casada, acusando-o de traição. “Ele não merecia mais

respeito — disse Dante. — Ele era um notório pecador” (Joyce, 1916/2016, p. 19). Já o pai e o tio de Dédalus, fenianos, ainda que católicos, defendiam Parnell alegando a importância da causa separatista e criticando a traição, não de Parnell, mas da própria Irlanda ao abandonar e destituir o líder Parnell devido a um dogma religioso. “ — E é verdade para eles. Nós não passamos de uma infeliz raça cavalgada por padres; sempre o fomos e sempre o seremos até ao fim dos tempos. E não nos é permitido então amarmos o nosso país? — perguntou o Sr. Casey — Não nos é permitido seguirmos o homem que nasceu para nos guiar?” (Joyce, 1916/2016, p. 36).

A cena se desenrola com o pai de Joyce, apontando para a foto do avô e lembrando:

Está vendo aquele camarada ali, John? - ele disse. - Era um bom irlandês quando ainda não tinha dinheiro na mesa. Foi condenado à morte como rebelde. Mas ele dizia uma coisa sobre os nossos amigos de batina, que ele nunca ia deixar um deles botar as perninhas embaixo do mogno da casa dele (Joyce, 1916/2016, p. 55).

O pai de Joyce, junto ao tio, enseja uma série de críticas à religião, em especial aos católicos que traíram Parnell. “Chega de Deus na Irlanda! - ele gritou — Tem Deus demais na Irlanda. Fora, Deus!” (Joyce, 1916/2016, p. 56). O dilema em torno de Parnell, ilustra como o íntimo era político. E isso tem grande peso na construção memorial de Joyce, já que Joyce obedecerá à ordem de seu tio Casey que recomenda: “Que ele lembre também(...) as palavras com que os padres e os asseclas dos padres partiram o coração de Parnell e o empurraram para sua cova. Ele que ele se lembre disso também quando crescer” (Joyce, 1916/2016, p. 50). Joyce, como o memorialista que ele mesmo dizia ser, se lembrou, afinal não daria para esquecer. Aliás, é esse evento político que marca inclusive, de forma extremamente precoce, a primeira peça literária escrita por Joyce, em 1891, quando tinha 9 anos, para homenagear o líder político Parnell, “*Et Tu, Healy!*”, onde Joyce comparava a queda de Parnell com a de César. As lembranças infantis narradas em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), apontam para o peso que as questões políticas tinham sobre Dédalus e Joyce. Este clima político na cena familiar, angustiam o jovem Dédalus: “Afligia-o não perceber bem o que significava política, bem como não saber onde era que o universo acabava. Sentia-se pequeno e fraco” (Joyce, 1916/2016, p. 22). O fato de não dominar as coordenadas dos conflitos políticos, que se tornaram religiosos e familiares, deixavam Stephen Dédalus à deriva, encontrando na religião, ao longo do seu livro, uma ancoragem. Há nos livros de Joyce a ilustração recorrente de como o senso de gravidade estava, na Irlanda, permanentemente alterado. Em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), ele denota isso, tentando encontrar sua ancoragem na realidade do nome:

Virou a aba da geografia e olhou o que tinha escrito, ele próprio, do lado de dentro: o seu nome e onde estava:
Stephen Dédalus
Turma elementar
Clongowes Wood College
Sallins
Condado Kildare
Irlanda
Europa
Mundo
Universo (Joyce, 1916/2016, p. 29).

E o que haveria depois do Universo? - ele se pergunta até chegar em Deus. Deus era o nome do que faria alguma ancoragem para Joyce neste momento, uma frágil ancoragem. Se a religião teve um papel muito importante no rumo da cena política e histórica da Irlanda, terá especialmente na de Joyce.

Ainda criança, em 1888, aos seis anos, Joyce foi colocado pelo pai em um internato jesuíta, *Clongowes Wood College*, onde teve uma formação católica no mais importante colégio da época na Irlanda. O impacto da formação religiosa é descrito ao longo de “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), onde Dédalus é aquele que por sua transgressão está sempre sob a égide da culpa e do castigo. A culpa alimentava a sua alienação religiosa, para tentar responder às expectativas familiares de que ele fosse um cavalheiro, um homem de Deus. Diante da decadência financeira da família, provocada pelas inconseqüências do pai, Joyce sai do Colégio Jesuíta de *Clongowes* e estudará em Dublin, no *Belvedere College*, também jesuíta, no entanto, à altura da condição financeira dos pais. Neste percurso, estimulado pela tradição jesuítica, Joyce se dedica brilhantemente à escrita, tendo ganhado vários prêmios já na adolescência.

Ir para Dublin é um fato determinante na história e na obra de Joyce. A intimidade de Joyce com a cidade, em sua adolescência, é atravessada por questões íntimas e políticas que convergem. Pessoalmente, Joyce estava às voltas com o declínio do pai, que se tornava, aos seus olhos, um homem fracassado e desordenado com dinheiro, alcoólatra, inconstante, e que levou a família à pobreza extrema; com a cobrança e a doença da mãe, uma ultracatólica resignada à igreja e à família; com a violência da religião em sua formação, a culpa, o pecado e o medo do inferno. Politicamente, Joyce era afetado pela decadência econômica da Irlanda e pela politização da vida cotidiana, marcada pela mistura entre política e religião na forma de nacionalismo extremo. Joyce começou a estudar e a perambular em uma Dublin degradada pelas guerrilhas contra a Inglaterra, o que lhe impactou profundamente.

A sua alma estava desaquietada e deprimida pelo fosco fenômeno que era Dublin. Ele emergira do intervalo de dois anos de devaneio para se ver em meio a uma cena nova, que o afetava intimamente em cada cena e imagem, que o deixava desanimado ou encantado, com encanto ou desânimo, enchia-o sempre de desassossego e de ideias amargas (Joyce, 1916/2016, p.102).

Todo esse impacto de Dublin sobre Joyce nos é apresentado por Dédalus, que traduz a ambivalência entre se submeter a lógica religiosa e familiar e perceber, por meio de outros elementos da vida na cidade, o fracasso limitante dessa empreitada. A escrita se revela, para Stephen Dédalus, como uma saída diante das incongruências de seu mundo.

Neste processo literário o personagem afina sua predileção por leituras consideradas subversivas, como *Lord Byron*, Giordano Bruno e Shelley “cujos escárnios e cuja fala violenta lhe fermentavam no cérebro antes de chegarem a seus textos crus” (Joyce, 1916/2016, p. 102). Aqui começa a se delinear a heresia de Joyce, projetada sob a personagem Stephen que sofria por não conseguir seguir o único conselho dado pelo pai, ao ir estudar longe: seja um cavalheiro - ser um cavalheiro, com tudo o que isso representa, filho obediente, bom aluno, um católico fiel e devotado, padre, nacionalista e puro.

As contradições da cidade colonial e da própria adolescência desamparada redobram a desestabilização do mundo de Joyce e seu senso de identidade. O lugar de herege lhe imbuía a culpa, que o fazia cada vez mais tentar moldar sua conduta, seu corpo e seu caráter através da doutrina cristã. “Tinha pecado mortalmente não uma, mas várias vezes, e sabia que por mais que corresse o risco da eterna culpa apenas por causa do primeiro pecado, cada pecado seguinte multiplicava sua culpa e seu castigo” (Joyce, 1916/2016, p.131).

Há uma luta que se instaura neste momento para Stephen Dédalus, instituída pela sua própria adolescência e a convocação que esta faz em relação a respostas para um mundo subvertido. O movimento das pulsões o empurra ao que lhe chamam de pecado, onde a religião aparece como um superego cruel, que lhe impinge mortificações corporais várias, como abstinências e jejuns, para expiar os pecados da carne e os morais. Essa devoção, como possibilidade de reabilitação de um ideal que o localiza em sua errância herética, faz com que os padres do colégio o observem e o Reitor de Estudos do Belvedere College lhe faça um convite de ingressar na vida sacerdotal:

— Eu o mandei chamar hoje, Stephen, porque queria falar com você um assunto muito importante. (...) Nunca sentiu que tinha uma vocação? (...) Quero dizer, você nunca sentiu dentro de si, na sua alma, um desejo de ingressar na ordem? (...) Num colégio como este há um, ou talvez dois ou três rapazes, que Deus chama para a vida religiosa. Tal rapaz é marcado por seus companheiros por sua piedade, pelo bom exemplo que dá aos outros. E eles logo o consideram e escolhem, às vezes, até, como seu prefeito nos sodalícios. E você, Stephen, tem sido um desses rapazes neste colégio! Foi e é

prefeito do sodalício de Nossa Senhora. Talvez seja você, neste colégio, o rapaz que Deus escolheu para o chamar a Si (Joyce, 1916/2016, p. 192).]

O convite se torna um ponto de virada, já que ao refletir sobre a vida a ser abdicada, sobre a escrita e seus desejos, Stephen titubeia. A partir daí, a possibilidade de sua vida sacerdotal não é, para ele, a experiência honesta de sua vocação, mas sim a expressão temerária e fragilizada de um sujeito amedrontado. Dédalus, ao tomar consciência da alienação religiosa, decide abdicar de sua futura carreira religiosa em busca da tarefa singular de encontrar o significado da vida. Isso é curioso porque, no livro, é por meio de uma epifania que Joyce, mediante um fragmento da realidade, constrói um significado singular para afirmar que não se submeterá ao significado compartilhado oferecido pela Igreja, pela pátria, pela língua e pela família.

Dédalus conclui que a religião, com toda a sua relação prescritiva entre pecado e salvação, desnudou para ele a dimensão humana do conflito que para a libertação exige a experiência da queda. Tal como Satanás caído do céu, Stephen declara o “*Non Serviam*”, abdicando de se submeter, tal como a Irlanda se submete, a qualquer autoridade da hierarquia católica. Sua fidelidade não será para com a Igreja, mas sim com sua busca por um reflexo mais verdadeiro de si, só possível através da sua escrita. Neste sentido, ser artista é a única frente possível à convocação de ser padre. Para sê-lo, Stephen entra fatalmente em conflito com ideias de família, sexualidade, religião e nacionalidade.

Como tinha sido tolo o seu objetivo! Ele tinha tentado construir um quebra-mar de ordem e elegância contra a sórdida maré da vida que o cercava e represar, através de regras de conduta e de um interesse ativo e de novas relações filiais, o vigoroso ressurgimento da maré dentro de si. Inútil. Tanto de dentro, quanto de fora as águas cobriram as barreiras: suas marés começaram mais uma vez a fustigar o molhe esmigalhado (Joyce, 1916/2016, p. 125).

Assim, Dédalus, tal como Joyce, em 1898, ingressou na Universidade de Dublin, para estudar artes e literaturas, a contragosto da família, em especial da mãe, contrariada pelo declínio do convite ao sacerdócio. A saída do colégio jesuíta, o distanciamento da religião, o desligamento paulatino das idealizações familiares, permitiam a Joyce ver com mais clareza as amarras religiosas, políticas, econômicas e coloniais não só sobre a sua realidade, mas sobre a de todo o seu país. Said (1990) nos lembra que todos os dispositivos como educação, língua e sistema jurídico se colocam em solidariedade com o *tropos* colonial, operando uma consolidação dos significantes imperiais que organizam a intimidade e a vida pública dos colonos. Para esse autor, “Stephen Dédalus é um exemplo famoso de alguém que descobre esses fatos com força incomum” (Said, 1990, p. 74-75, tradução nossa).

A crítica ao colonialismo aparece como um fato cada vez mais contundente na realidade de Joyce, exposto na cidade de Dublin aos efeitos econômicos do capitalismo depredatório. Dublin era a capital de uma ilha devastada historicamente pelos efeitos da Grande Fome do colonialismo e do Liberalismo inglês: população reduzida, grande desigualdade determinada por quem era dono da terra e quem estava sob o jugo da servidão, ausência quase total de uma industrialização que pudesse dar empregos e qualidade de vida para os irlandeses do sul.

Os ingleses agora desprezam os irlandeses porque são católicos, pobres e ignorantes; contudo não é tão simples justificar este desprezo. A Irlanda é pobre porque as leis inglesas arruinaram as indústrias do país, especialmente a de lã, porque a omissão do governo inglês nos anos da carestia da batata permitiu que a maior parte da população morresse de fome e porque, sob a presente administração, enquanto a Irlanda vai ficando despovoada e a criminalidade é quase inexistente, os juizes recebem um salário de rei, e os representantes do governo e os funcionários públicos recebem grandes somas para fazer pouco ou nada (Joyce, 1907/2012, p. 179).

Joyce aponta não só o poder da dominação da violência britânica, mas também de como a instrumentação da religião foi necessária para se minar a potência de insurreição contra os britânicos. Mergulhados nas querelas disseminadas pela colônia, os irlandeses permaneciam em um estado de dormência moral, que determinava a passividade e a alienante relação que eles sustentavam. Neste sentido, “a Inglaterra foi tão cruel quanto astuta” (Joyce, 1907/2012, p. 178).

A Igreja, que funciona como outra força hegemônica além do imperialismo britânico, contribui para a paralisia moral determinada sobre o povo irlandês, como condição de docilização e permanente exploração. “A Irlanda tem sido até agora a filha mais fiel da Igreja Católica. (...). Mas o que a Irlanda ganhou com sua fidelidade ao papado e sua infidelidade à coroa britânica” (Joyce, 1907/2012, p.178) ?. A Igreja Católica, que chega à Inglaterra antes dos britânicos colonizadores, enquanto foi possível, foi cúmplice do imperialismo britânico, depois foi traída e perseguida pelos interesses políticos e econômicos da Coroa. O peso da religião é tão forte, que mesmo após a independência, quase diante de uma profecia de Joyce, a Irlanda mergulhou em conflitos civis, dividida em conflitos religiosos. Essa consciência do uso colonial da religião é definidora na obra de Joyce, tal como ele mesmo nos aponta em “*Ulysses*” (1922/2012), em uma conversa entre Stephen Dédalus e Haines, um britânico:

— No fim das contas, Haines começou...

Stephen virou-se e viu que o olho frio que o tinha medido não era de todo hostil.

— No fim das contas, eu diria que você tem a capacidade de se libertar. Você é senhor de si, ao que me parece.

— Eu sou criado por dois senhores, Stephen disse, um inglês e um italiano.

— Italiano? Haines disse.

Uma rainha louca, velha e ciumenta. Ajoelhar-se ante mim.

— E tem um terceiro, Stephen disse, que me quer para serviços ocasionais.

— Italiano? Haines disse novamente. Como assim?

— O estado imperial britânico, Stephen respondeu, ganhando cor, e a santa Igreja Católica apostólica romana.

Haines desprende do lábio inferior algumas fibras de tabaco antes de falar:

— Eu bem posso entender isso, disse calmamente. Eu diria que um irlandês tem que pensar assim. Nós sentimos na Inglaterra que fomos bem injustos com vocês. Parece que a História vai levar a culpa (Joyce, 1922/2012, p. 81).

A independência tão almejada pela Irlanda, que restauraria em tese sua potência econômica e política, bem como o reconhecimento dos irlandeses, não viria sem uma necessária desalienação da ideologia religiosa, essa que foi arduamente instrumentalizada pela Inglaterra. Joyce é insistente em apontar como o avanço político e econômico, que adviria com a independência, não seria alcançado sem uma deposição da religião de seu lugar ideológico:

Seria interessante (...) examinar os efeitos que produziria na nossa civilização um renascimento da raça irlandesa. Os efeitos econômicos do aparecimento de uma ilha rival vizinha a Inglaterra, uma ilha bilíngue, republicana, centrada em si mesma e empreendedora, com sua própria frota mercante e com seus próprios cônsules em todos os portos do mundo. E os efeitos morais do aparecimento, na velha Europa, de artistas e pensadores irlandeses - esses espíritos estranhos, entusiastas álgidos, sexual e artisticamente incultos, cheios de idealismos e incapazes de se submeter a ele, espíritos pueris, ingênuos e satíricos, “esses irlandeses sem amor”, como eram chamados. Mas à espera desse renascimento, confesso não perceber a vantagem de protestar contra a tirania inglesa enquanto a tirania Romana ocupa o palácio da alma (Joyce, 1907/2012, p. 184).

Era preciso renunciar a servir a estes três senhores: a Igreja, a Inglaterra e a própria Irlanda, para encontrar a saída desse labirinto, acordar do pesadelo da História. O projeto de libertação de Joyce, que se materializa na sua obra literária, exige que ele não sirva mais nem à religião, nem aos interesses britânicos e nem mesmo à própria Irlanda, dominada por uma apatia que ele denunciará em outras obras. A posição de negar as determinações impostas pelos senhores que até então oprimiam a Joyce lhe confere a condição de herege, anunciada novamente ao fim do livro “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016) quando anuncia seu projeto herético:

Eu não vou servir! (...) Eu não vou servir àquilo em que não acredito mais, possa essa coisa se dizer minha casa, minha pátria ou minha igreja: e eu vou tentar me expressar em algum modo de vida ou de arte com a liberdade que eu conseguir e com a plenitude que eu conseguir, usando em minha defesa as armas que eu me permito usar - silêncio, exílio e astúcia (Joyce, 1916/2016, p. 291/301)

Neste momento crucial, que marca a conclusão de sua adolescência, ele rejeita servir aos opressores, optando por ser “o” artista e seguir seu exílio. Em vez de uma vida religiosa, que

limitava suas experiências da vida e do mundo, impondo-lhe um significado específico para a existência, Joyce escolhe a arte como meio de se libertar dos grilhões que tentaram aprisioná-lo - os domínios da Inglaterra, os problemas familiares, a política da Irlanda, a obediência religiosa. Ao assumir a heresia proclamada ao final de sua adolescência, Joyce usa sua escrita como asas pelas quais Stephen Dédalus escapa da ilha. Trata-se de uma jornada de errância e exílio necessária para ele também escapar da paralisia moral que, segundo ele, afligia a Irlanda. Trata-se de uma separação determinada pela necessidade de forjar a inédita consciência ainda não criada da sua raça:

Abril, 26. A mãe está pondo em ordem minhas novas roupas de segunda mão. Ela diz que agora reza pra eu poder aprender na minha vida própria, e distante de casa e dos amigos, o que o coração é e o que ele sente. Amém. Que seja. Bem-vinda, vida, sigo para encontrar pela milionésima vez, da realidade da experiência, e engendrar na forja da minha alma, a consciência incriada de minha raça (Joyce, 1916/2016, p. 308).

2.2 Joyce, Dublin, Os Dublinenses e o Exílio - Sair Para Nunca Deixar

O exílio de Joyce não será exceção na Irlanda. Como vimos, em função das adversidades provocadas pelos efeitos do colonialismo, a Irlanda será, em vários momentos da sua história, marcada pela diáspora, na qual milhões de irlandeses deixaram sua terra, em busca de melhores condições de vida em outros países, em especial nos Estados Unidos, como Joyce aponta:

A cada ano, embora já bastante despovoada, a Irlanda perdeu 60 mil de seus filhos. De 1850 até os nossos dias, mais de 5 milhões de emigrantes partiram para a América, de onde enviam todos os dias cartas a amigos e parentes que ficaram na Irlanda, convidando-os a se juntarem a elas. Só os velhos, os corruptos, as crianças e os pobres ficam em casa, onde o duplo jugo faz outra marca no pescoço domesticado; e ao redor do leito de morte, onde o corpo miserável e anêmico jaz quase sem vida, os soberanos dão suas ordens e os sacerdotes ministram a extrema-unção (Joyce, 1907/2012, p.184).

Mas, se no século XVII foi a fome quem deportou os irlandeses, não será ela que exilará Joyce. A partida de Joyce, tomada por ele como um exílio, foi produto de sua profunda decepção com a Irlanda, agravada pelos rumos da política irlandesa e da produção literária de sua época. Joyce parte definitivamente da Irlanda, em 1904, acompanhado de Nora Bernacle, sua mulher, ficando primeiro em Pola na Croácia, depois em Trieste, Roma e Zurique, vivendo como escritor e professor de inglês. Em 1920, ele se estabelece em Paris e ali permanece por vinte anos, período durante os quais terminou o livro *“Ulysses”* (1922/2012), publicado em 1922, e começou *“Finnegans Wake”*, publicado em 1939.

Como Said (2000) aponta, James Joyce escolheu pelo exílio, esse não-lugar do qual ele articularia a dimensão do estranho, radicalizado para fora da colônia, já que “Joyce arrumou uma querela com a Irlanda e a manteve viva, de maneira a sustentar a mais rigorosa oposição ao que era familiar” (p. 210). A saída voluntária em exílio era condição necessária para a ascensão do artista, anunciada ao fim de “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), que deveria escapar das malhas de servidão determinadas pela Igreja, pela Coroa e pela família:

As condições econômicas e intelectuais que prevalecem não permitem o desenvolvimento da sua individualidade. A alma do país está enfraquecida por séculos de lutas inúteis e tratados rompidos, assim como a iniciativa individual está paralisada por influência e admoestações da Igreja, enquanto seu corpo permanece agrilhado pela polícia, pelos impostos e pelas forças estrangeiras. Ninguém que tenha amor-próprio fica na Irlanda, mas foge como se o país tivesse recebido a visita de um enfurecido júpiter (Joyce, 1907/2012, p. 183).

Para ele, o movimento literário da Irlanda, associado ao Renascimento gaélico e entrelaçado aos esforços pela independência, era permeado pela herança colonial, embora seus protagonistas acreditassem estar em oposição a essa influência. Os grupos nacionalistas da época, em busca da libertação da dominação britânica, concebiam a emancipação da Irlanda como inseparável da revitalização da identidade nacional, distinta daquela subjugada pela Coroa Britânica. Esse projeto convocava os artistas contemporâneos a empregar suas habilidades na reabilitação da imagem da Irlanda, na promoção de uma identidade autenticamente nacional, através de um processo de “purificação” ou “desanglicização” da cultura irlandesa, resistindo à “*Weltanschauung* imperial”. Essa empreitada envolvia a resistência à influência imperialista, o resgate da língua gaélica, a reinterpretção dos mitos irlandeses e a contextualização estritamente nacionalista de suas produções artísticas.

O que fica patente é que a ideia de liberdade, no contexto da Irlanda do fim do século XIX, está intimamente associada ao conceito de identidade e de raça. Essa tentativa de aliar a independência a uma identidade irlandesa, aparece como resposta à estratégia de colonização que durante séculos se ocupou em racializar, barbarizar e bestializar a identidade do irlandês para justificar o empreendimento colonial. O propósito do movimento literário nacionalista era a construção de uma identidade irlandesa capaz de re-humanizá-los frente à bestialização operada para os fins coloniais. O discurso imperial inglês, como vimos na seção 1.1, tomou os irlandeses por primitivos e incivilizados que, ainda que europeus, não eram tomados como brancos, ao contrário, segundo Kiberd (1996), os irlandeses são os negros da Europa. Tal posição é ratificada por Losurdo (2006), quando diz que, na época, a condição dos irlandeses

é muitas vezes comparada com a dos negros do outro lado do Atlântico, onde os irlandeses representam para a Inglaterra o que os negros são para os Estados Unidos, tal qual “dois fenômenos da mesma natureza” (2006, p. 129). Stuart Hall estende os efeitos da racialização aos irlandeses ao afirmar que “a Irlanda é a mais antiga colônia da Grã-Bretanha e os irlandeses, o primeiro grupo a ser sistematicamente racializado” (Hall, 2003, p. 60). McClintock (1995) resgata relatos nos quais os irlandeses eram chamados de negros brancos, “*white negroes*”, ou ainda “Calibans Celtas”.

A referência à nomeação de “Caliban Celta” aqui não é gratuita. Caliban é um personagem de uma peça de Shakespeare, *A tempestade* (2014), retratado como um selvagem escravizado pelo protagonista Próspero, o homem civilizado. Os irlandeses se tornam Calibans celtas na pena do escritor inglês Shakespeare, que tal como Próspero, aparece como o mestre de Joyce, este selvagem que fala inglês. Paradigma de um mundo dualista, o Caliban encarna assim a ambiguidade própria da lógica colonial da época, “uma formação de compromisso” de discursos cuja figura se funda entre dois conjuntos diferentes de conotações, nos apresentando os impasses entre um mundo segmentado a partir do referencial europeu: homens x animais, brancos x não brancos, europeus ou orientais, salvador ou selvagem.

Para Hawkes (2005), Shakespeare é uma arma ideológica poderosa da Inglaterra e por extensão, uma plataforma fundamental na “*Weltanschauung* imperial”, instrumentalizada conforme as exigências da época que justifica a violência colonial com o fardo civilizatório do homem branco, que longe da sua terra, se coloca como mestre necessário junto àqueles que ele não reconhece como homens. Said (1995) nos lembra que estes autores, como Spencer, Shakespeare, Defoe e Austen, escrevem a partir de um espaço socialmente autorizado e desejável da Inglaterra, construindo narrativas que ligam a Europa civilizada a mundos distantes ou periféricos, como a Irlanda, a África e a Jamaica, concebidos como desejáveis, porém subordinados. A Inglaterra parece fazer um uso político da plataforma literária, não só em Shakespeare, mas, segundo Dominic Manganiello (1980), em várias obras em que se lê o protótipo do fardo civilizatório europeu, como, por exemplo, em *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. Joyce, afirma que o verdadeiro símbolo da conquista britânica é *Robinson Crusoe*, que

ao ser jogado em uma ilha deserta, no bolso uma faca e um cachimbo, torna-se arquiteto, carpinteiro, amolador de facas, astrônomo, um padeiro, um construtor naval, um oleiro, um seleiro, um fazendeiro, um alfaiate, um fabricante de guarda-chuvas e um clérigo. Ele é o verdadeiro protótipo do colono britânico, já que Friday (o selvagem de confiança que chega em um dia de azar) é o símbolo das raças sujeitas. Todo o espírito anglo-saxão está em *Crusoe* (Joyce citado em Dominic Manganiello, 1980, p.109).

Nesta lógica inglesa, o homem branco desbravador, a partir da sua reivindicada “superioridade” racional e racial, está apto a cair em uma ilha deserta e sobreviver às custas de toda a sua engenhosidade - o protótipo do colono. E ainda assim, se ocupa de civilizar selvagens como Friday ou Caliban, símbolo de todas as raças assujeitadas. Booker (2000) concorda, apontando que ao longo do século XIX, Shakespeare funcionou como o ícone central de uma herança cultural britânica, que por si só serviu como uma das justificativas centrais para o domínio britânico sobre as culturas “primitivas” encontradas em lugares como a África e a Índia. Para ele, esse é um ponto importante dentro de *“Ulysses”* (1922/2012), na medida em que neste livro, Joyce toma Shakespeare como um braço do imperialismo britânico. Joyce critica, por exemplo, o estereótipo do judeu negociador e ganancioso, traçado por Shakespeare em *“O Mercador de Veneza”*, além de insinuar que tanto *“Hamlet”* quanto *“Macbeth”* foram escritos para obter favores do novo *“King James”*.

Tanto Kiberd (1996) e Hawkes (2005), quanto Booker (2000), parecem apontar que *“A Tempestade”* (2014), por exemplo, com a dominação do bestial Caliban por um Próspero evoluído e civilizado, pode ser visto como uma alegoria e uma justificativa da pulsão colonizadora, e um lócus clássico da linguagem do império dominando seus súditos. Kiberd (1996), na tentativa de delinear a origem do personagem Caliban, afirma que ela pode ter sido parte do argumento pretendido por Shakespeare que, através da “sua fusão de brasileiros, bermudenses e os habitantes do Novo Mundo, juntamente com referências a Tunísia, Argélia e Egito, reforçam a suposição agora generalizada de que este é um dos primeiros escritos do Terceiro Mundo” (1996, p. 163). Neste sentido, Kiberd parece concordar com a obra de Aimé Césaire, *Une Tempête* (1969), que transforma Calibán no porta-voz dos povos colonizados que se rebelaram contra seus colonizadores, representados por Próspero.

Muitos escritores coloniais referem-se a este personagem de Shakespeare, Caliban, em especial os irlandeses e dentre eles, James Joyce. Joyce traz à cena o Caliban, logo no início de *“Ulysses”* (1922/2012), em uma conversa que envolve Haines, um colega inglês, Stephen Dédalus e um amigo irlandês, Malachi Buck Mulligan. Nesta passagem, durante uma conversa, Mulligan compara Stephen Dédalus a Caliban:

— Olhe só pra você, ele disse, seu bardo horroroso!

Stephen se inclinou e examinou o espelho que lhe era oferecido, trincado por um talho torto. Cabelo em pé. Como ele e outros me veem. Quem escolheu este rosto para mim? Este irmão das almas cheio de vermes? Também ele me pergunta.

— Eu surrupiei isso aí lá do quarto da arrumadeira, Buck Mulligan disse. Pra ela está ótimo. A tia sempre contrata umas criadas feias por causa do Malachi. Não o deixe cair em tentação. E ainda se chama Úrsula.

Rindo de novo, levou o espelho para longe dos olhos interrogativos de Stephen.

— A ira de Caliban ao não ver o seu rosto no espelho, ele disse. Ah, se o Wilde estivesse vivo pra te ver!

Recuando e apontando, Stephen disse com amargura.

— É um símbolo da arte irlandesa. O espelho rachado de uma criada (Joyce, 1922/2012, pp.101-102).

A referência de Caliban ao espelho é retirada por Joyce de outro escritor irlandês, Oscar Wilde. No prólogo de seu romance “*O Retrato de Dorian Gray*”, Wilde faz uma breve menção a Caliban, apontando que “a aversão do século XIX pelo Realismo é a fúria de Caliban ao ver o próprio rosto em um espelho. A aversão do século XIX pelo Romantismo é a fúria de Caliban ao não ver o próprio rosto em um espelho” (Wilde, 2012, p. 5). Entre a realidade e a idealização, Caliban nunca se reconhece. Essa referência tem uma dupla interpretação na citação de Joyce: individualmente, ela se refere ironicamente ao sentimento que Stephen tem de ser controlado por Haines, um inglês, em sua própria casa; e, por outro lado, pode representar a própria condição da Irlanda, animalizada aos olhos da Inglaterra.

A metáfora do “espelho partido” como retrato da Irlanda aponta a opinião de Joyce sobre a degradação servil dos escritores nacionalistas, que se contentam em descrever os efeitos superficiais da vida colonial ou fabular a imagem de um irlandês mítico. A resposta de Stephen, de que o reflexo no espelho rachado de uma criada é o símbolo da arte irlandesa, parece ser uma crítica à própria arte literária, que estava às voltas com o movimento do Renascimento Gaélico, buscando refletir no espelho sua autenticidade irlandesa. Supondo estar na contramão da racialização inglesa, o retrato do irlandês nativo surge como místico, rural, determinado pelo dualismo colonial. Para Joyce, a busca pela essência irlandesa estava determinada nos termos do conquistador. Era preciso encontrar outras estratégias.

O imperialismo britânico, que durou mais de 700 anos, alijava tanto os bens naturais e materiais da Irlanda quanto a consciência crítica dos irlandeses em relação à sua condição, bem como o patrimônio cultural de seu país, em pedaços. Como Joyce aponta, a complexidade dos conflitos na Irlanda era tão determinante no final da virada do século XX, que o movimento nacional irlandês pela “*Home Rule*” estava longe de representar uma resposta nacional hegemônica à dominação imperialista: não se tratava apenas de uma resposta irlandesa ao conflito entre os colonizados irlandeses e o colonizador britânico. O país estava subdividido em outras lutas internas, étnicas, religiosas, determinadas pelos efeitos colonizatórios, que enfraquecem de modo proposital e subsequentemente qualquer iniciativa interna de independência: ingleses x irlandeses, católicos x anglicanos, sul x norte.

Para Joyce, a imposição de uma identidade reificada aos irlandeses e aos ingleses, determinada pela ideia de superioridade racial, foi o que os conduziu a essa condição, abrangendo os âmbitos político, psicológico, social e econômico. A construção da ideia de

raça, essencial à dominação colonial, revela uma nomeação do Outro colonizador, que, sob a égide da racionalidade, define tanto o negro quanto o colonizado, assim como o branco colonizador. Há, portanto, uma dupla nomeação em jogo, que delinea a relação a ser estabelecida. Segundo Fanon (1965), tanto o colonizador quanto o colonizado são conhecidos de longa data, visto que “foi o colono que fez e continua fazendo o colonizado” (p. 26), através de sua racialização bestializada. Contudo, o colonizador também tem sua identidade alienada a essa lógica, na medida em que “tira a sua verdade, isto é, seus bens, do sistema colonial” (1968, p. 26).

Kiberd (1996) argumenta que se a colonização inventou a raça, inventa também a ideia de Irlanda, sendo ela uma ficção criada pela Inglaterra em resposta a necessidades específicas em um momento preciso da história britânica. Era preciso inventar uma Irlanda que justificasse os empreendimentos coloniais da Inglaterra. Ao longo da história da Irlanda, vemos assim a solidificação de um estereótipo que associa os irlandeses a um temperamento violento e irascível, bárbaro, que solicitava assim a interferência benevolente da Inglaterra nas questões do domínio irlandês. Era preciso expropriar os irlandeses de valor moral, para exercer assim um controle mais efetivo, assim a Inglaterra se torna o ideal a ser projetado na figura do irlandês atrasado, bestializado pelos estereótipos. Foi necessário promover um verdadeiro apagamento cultural e sua substituição por um programa colonizador, para garantir a submissão necessária aos interesses mercantis. Assim, a coerção imperial determinou um tipo de colonização que vai além da materialidade dos bens e dos corpos. Tratava-se de extinguir a língua, a gramática memorial, a identidade, a História, a religião, a cultura.

Assim, se a nação imperialista cria seus estereótipos e os universaliza, os nacionalismos nascentes advindos da descolonização tentam criar uma versão da História que recupere a essência suplantada pelo colonizador, recorrendo muitas vezes a um essencialismo pré-colonial. Neste sentido, a invenção de um irlandês autêntico corrobora com a reificação inglesa, que, seja pela nomeação dada por eles, seja pela nomeação inventada pelos nacionalistas, parecia condenar os irlandeses a um conjunto de abstrações fantasmagóricas do colonialismo. Para Joyce, a tentativa nacionalista de reconstruir uma mitologia nacional, autenticamente irlandesa, que fornecesse a unidade cultural e política suplantada, seria continuar preso em uma armadilha colonial, determinada por uma lógica binária que criou ao mesmo tempo, colonizador e colonizado, reprodutora da lógica essencialista imperialista. Como argumenta Cheng (1995), Joyce rejeitou o argumento celticista da pureza racial e das características autenticamente nacionais, já que isto seria adotar um discurso orientalizante de alteridade. Não se trata de inventar uma cultura a ser valorada como ponto de miragem

identitária. A colonização não se dá pela certeza de que o colonizado é um aculturado - este é apenas o argumento necessário para justificar a expropriação econômica. Ponto de Joyce compartilhado inclusive por Fanon:

O intelectual colonizado dará conta, sem dúvida, mais tarde ou mais cedo, de que não se prova a nação com a cultura, mas que esta se manifesta na luta que o povo realiza contra as forças de ocupação. Nenhum colonialismo recebe a sua legitimidade da inexistência cultural dos territórios que domina. Nunca se envergonhará o colonialismo manifestando perante o seu olhar tesouros culturais desconhecidos. O intelectual colonizado, no preciso momento em que se inquieta por realizar uma obra cultural, não dá conta de que utiliza técnicas e uma língua tomadas ao ocupante. Contenta-se em revestir esses instrumentos por um tom que deseja ser nacional, mas que lembra estranhamente o exotismo (Fanon, 1965, p. 232).

Apostar na raça e na identidade como estratégias de independência era para Joyce não tomar consciência de que essa era uma resposta determinada pela lógica colonial binária, tão fortemente aplicada pela Inglaterra contra a Irlanda: brancos x irlandeses, Irlanda x Inglaterra, norte x sul, inglês x gaélico. Neste sentido, para Joyce, qualquer resposta que apostasse na identidade e na autenticidade da raça faria apenas retumbar o outro lado da moeda colonial, as mesmas estratégias do colonizador. Para Joyce, era justamente a tomada de consciência sobre a situação da Irlanda que determinaria uma saída verdadeira, construída não através da recuperação de uma identidade perdida, tal qual a de Caliban, em *“A Tempestade”*, em sua revolta contra o senhor, tratava-se de capturar as ferramentas intelectuais de dominação, para tomá-las para si e a partir delas se emanciparem.

Caliban - Como lhe contei, ele tem o costume de dormir à tarde. Poderá rebentar-lhe os miolos, após apossar-se de seus livros; ou com uma acha, quebrar-lhe a cabeça, ou cravar-lhe uma estaca, ou degolá-lo com uma faca. Lembre-se primeiro de tomar-lhe os livros, pois sem eles é um tonto igual a mim e não terá nenhum espírito para comandar (Shakespeare, 1610/ 2014, p. 139).

Será retomando Shakespeare, o bastião inglês imperialista, que Joyce e outros escritores irlandeses poderiam fazer “o ato de releitura como um ensaio para a revolução, já que essas releituras apontavam uma recusa em aceitar lugares preestabelecidos e uma insistência em experimentar papéis pouco familiares” (Kiberd, 2012, p. 52). É através da realidade de um povo e não de seu futuro pretérito que se organizam as coordenadas identitárias de uma nação, capaz de fugir às determinações coloniais. Fanon exemplifica dizendo que:

No plano das artes plásticas, por exemplo, o criador colonizado que custe o que custar quer fazer obra nacional isola-se numa reprodução estereotipada dos detalhes. Esses

artistas que, todavia, aprofundaram as técnicas modernas e participaram das grandes correntes da pintura ou da arquitetura contemporânea, dão as costas e contestam a cultura estrangeira e, partindo à procura da verdade nacional, privilegiam o que julgam ser as constantes de uma arte nacional. Mas essas criaturas esquecem que as formas de pensamento, a alimentação, as técnicas modernas de informação, da linguagem e do vestuário reorganizaram dialeticamente o cérebro do povo e que as constantes que serviram de parapeito durante o período colonial estão sofrendo mutações terrivelmente radicais. Esse criador que decide descrever a verdade nacional volta-se paradoxalmente para o passado, para o inatural. O que ele visa em sua intencionalidade profunda são as dejeções do pensamento, as exterioridades, os cadáveres, o saber definitivamente estabilizado. Ora, o intelectual colonizado que quer fazer obra autêntica deve saber que a verdade nacional é em primeiro lugar a realidade nacional. É-lhe necessário até o lugar em ebulição onde se prefigura o saber (Fanon, 1965, p.233-234).

Joyce, como Fanon, parece perceber quais estratégias artísticas ele precisa adotar para escapar da lógica binária demarcada pelo outro colonizador. Não é de fora da realidade colonial que o colonizado se emancipará, mas sim de dentro desta lógica, a partir da sua própria realidade. Uma realidade que não é a do inglês, mas também não é mais a do celta antigo. É a imagem refletida no espelho rachado que Joyce coloca à frente da Irlanda, expondo não uma imagem única, mas múltipla e interseccional, que contempla gênero, raça e classe, questionando toda imposição significativa que insiste em uma reflexão especular unificada. Joyce toma o que era lido como fragilidade e aspira converter, com sua escrita, em potência, uma escrita pós-colonial.

Se é da sua realidade que o artista precisa fazer a obra, a língua será um elemento muito importante. A importância da língua na Irlanda era tamanha que “a Irlanda no século XIX era um lugar confuso e devastado, suspenso entre duas línguas” (Kiberd, 1996, p.48). A questão da língua é decisiva no processo colonial, já que uma das consequências da conquista imperial é o controle gradual da ordem simbólica pela linguagem imperial hegemônica, o império do sentido. Fanon (1965) é categórico ao afirmar que o colonialismo é um processo de expropriação radical, que não pode operar apenas na estratégia da dominação física pela violência, mas é necessária uma depredação simbólica, cultural, histórica e linguística que favorece o processo de alienação à determinação do império.

É neste sentido que uma das plataformas mais importantes desse movimento de renascimento irlandês era o reavivamento da língua gaélica, como instrumento necessário para a retomada da identidade irlandesa, a retomada de um bem expropriado pelo colonizador. Como vimos, o gaélico foi duramente suplantado pelo inglês, tanto pela colonização em geral, que instaurou o inglês como língua oficial na Irlanda ao longo dos séculos de colonização, mas especialmente pelos efeitos de morte e exílio da Grande Fome, que quase fizeram desaparecer o idioma gaélico do território da Irlanda. Na Irlanda de Joyce, pouquíssimas pessoas conservaram o idioma, sendo elas pessoas que se localizam em zonas mais rurais ao sul da

Irlanda. Joyce tinha a exata dimensão da expropriação linguística operada pelo uso do inglês, que impedia os irlandeses de representar sua realidade para si, mas também era cético que a retomada do gaélico pudesse atestar autenticidade à identidade irlandesa. Há em sua obra várias passagens que testemunham esse duplo desconforto em relação à língua. Em “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), quando Stephen conversa com Davin, um membro da Liga Gaélica, este tenta lhe convencer da importância do movimento nacionalista literário e o retorno da língua gaélica, ao que Stephen responde:

— Os meus antepassados jogaram fora a sua língua e tomaram uma outra — disse Stephen. — Consentiram que uma porção de estrangeiros os subjugassem. Imaginas então que eu vou pagar com a minha própria vida e pessoa as dívidas que contraíram? Para quê?

— Para a nossa liberdade — disse Davin.

— Homem algum, honrado e sincero — disse Stephen —, desistiu da sua vida, da sua mocidade e das suas afeições, desde os dias de Tone aos de Parnell, mas vós outros o vendestes ao inimigo, não o acudistes na necessidade, o vilipendiastes e o deixastes por um outro. E agora tu me convidas para ser de vós outros. Preferiria, antes, ver-nos no inferno.

— Eles morreram por seus ideais, Stevie — disse Davin. — O nosso dia ainda virá, podes crer.

Stephen seguindo o seu próprio pensamento, ficou algum tempo calado.

— A alma nasceu primeiro — disse ele vagamente —, naqueles momentos de que te falei. Foi um nascimento vagaroso e sombrio, mais misterioso do que o nascimento do corpo. Quando a alma dum homem nasce neste país, há redes atiradas sobre ela para a arrastarem da luz. Falas-me sobre nacionalidade, língua, religião. Hei de tentar voar através de tais malhas (Joyce, 1916/2016, p. 252).

Aqui a recusa ao gaélico aparece fortemente alinhada a uma crítica à Irlanda como a traidora dos irlandeses. A Irlanda imprime a marca da traição tanto no tratamento de seus heróis, como no caso já citado de Parnell, nos ingênuos conluícos com a Coroa na tentativa de diminuir a opressão sobre si, na subserviência à Igreja, que nunca foi para a Irlanda a melhor advogada, e na cessão de sua própria língua, ainda que atravessada pela imposição do inglês colonial. O que faz com que Joyce afirme, na sequência do diálogo citado, que a “Irlanda é uma porca velha que come a sua ninhada” (Joyce, 1916/2016, p. 252).

Se aqui ele aponta a relação entre a dominação colonial e a dívida irlandesa por ceder de sua “língua materna”, em outra cena, Stephen Dédalus, ainda um aluno jovem no Belvedere College, percebe - durante uma conversa com o professor inglês - que sua língua, o inglês falado na Irlanda, lhe é familiar e estranho, uma língua que é antes do outro, antes de ser a ele emprestada. A passagem é longa, mas ilustrativa:

Voltando à lâmpada — disse ele —, a alimentação dela é também um lindo problema. Deve-se escolher um óleo puro, e deve-se ter cuidado, ao entorná-lo, para que não se derrame por fora, não entornando mais do que um funil pode conter.

— Qual funil? — perguntou Stephen.
 — O funil através do qual o senhor derrama o óleo dentro da lâmpada.
 — Ah! Isso se chama funil? — perguntou Stephen. — Não é gargalo?
 — Gargalo? Que é isso?
 — Isso? É... o funil.
 — Na Irlanda chama-se a isso de gargalo? — perguntou o deão.
 — Nunca ouvi essa palavra com tal significação, na minha vida.
 — Dão-lhe tal significado no baixo Drumcondra — disse Stephen, rindo —, onde falam o melhor inglês.
 — Gargalo — disse o deão, refletindo. — É uma aplicação interessantíssima. Hei de voltar a pensar nessa palavra. Palavra de honra que hei de pensar nela.
 A sua cortesia de maneiras soava um pouco falsa e Stephen encarou aquele inglês convertido com os mesmos olhos com que o irmão mais velho da parábola se deve ter voltado para o filho pródigo. Um simples continuador no despertar clamorosas conversões, um pobre inglês na Irlanda, parecia haver penetrado no palco da história jesuíta quando essa estranha peça de intriga, inveja, pertinácia, luta e indignidade, tendo dado tudo, acabou redundando pela entrada do último comparsa atrasado num espírito moroso. Onde teria vindo?
 (...)
 O deão tornou a repetir a palavra: — Gargalo. Já agora isso é interessante!
 — A pergunta que o senhor me fez há pouco parece-me bem mais interessante. Que beleza é essa que o artista luta por exprimir nas lâmpadas de terracota? — disse Stephen friamente.
 A pequena palavra parecia haver voltado a ponta de florete da sua sensibilidade contra esse cortês e vigilante antagonista. Sentiu como que com um laivo de melancolia que esse homem com quem estava falando fosse um compatriota de Ben Jonson. Pensou: — A linguagem que estamos falando é dele antes de ser minha. Quão diferentes são as palavras lar, Cristo, cerveja, mestre, nos seus lábios e nos meus! Não posso escrever nem pronunciar tais palavras sem perturbação de espírito. A sua linguagem, tão familiar e tão estrangeira, será sempre para mim uma língua adquirida. Nem fiz nem aceitei as suas palavras. Minha voz segura-as entre talas. A minha alma gasta-se na sombra da sua linguagem (Joyce, 1916/1971, p. 252).

Embora Stephen fosse um jovem bem-educado, estudado e culto, ele percebe, diante do equívoco, que não há correspondência entre seu inglês e o inglês do professor inglês. O equívoco entre os dois, professor e aluno, inglês e irlandês diante das palavras *funnel*/funil - o termo em inglês-e *tundish* /gargalo - o termo no inglês da Irlanda - revela o desencontro e, mais que isso, a própria reação do professor, condescendente com o uso da língua do colono: “É uma aplicação interessantíssima. Hei de voltar a pensar nessa palavra. Palavra de honra que hei de pensar nela” (p. 252). O desconforto de Stephen no início do diálogo se converte na certeza da diferença e, mais que isso, na diferença de posições. Para o inglês era natural, para ele era adquirido. Para Stephen, palavras tais como “casa, Cristo, cerveja, mestre”, ganha o contorno do estranho, do infamiliar: a língua na qual foi educado, o inglês, guardava para ele uma certa incomunicabilidade, inacessível a ele e que será motor e projeto de toda a sua literatura. O equívoco abre, portanto, a possibilidade do *sinthoma* de Joyce, tal como Lacan nos aponta ao afirmar que “tirar proveito desse equívoco que poderia liberar algo do *sinthoma*” (Lacan, 1975-76, p. 18), ao passar de um sentido ao outro. Essa relação da língua como estranho infamiliar é apontada em outra passagem, onde Stephen escreve “palavras que ele

não entendia, ele repetia para si até que as tivesse memorizado; e através delas teve vislumbres do mundo real ao seu redor” (Joyce, 1916/1971, p. 70).

Joyce, apesar de compartilhar com os nacionalistas do desconforto com o inglês, não o faz pelos mesmos motivos. Se os nacionalistas apontam haver uma língua a ser recuperada, uma língua que seja a verdadeira expressão perdida de uma nação, Joyce não acredita nisso. O motivo do seu desconforto é de perceber que se o inglês não traduz, o gaélico também não traduzirá. Ao suplantam a língua das terras colonizadas, os colonizadores impõem uma certa identidade, determinada pelos significados. A língua inglesa funcionaria assim como um instrumento de colonialismo cultural, ao recobrir com sua gramática uma identidade ao colonizado. No entanto, a escrita de Joyce parece atestar que o limite da comunicabilidade da língua é um fato de estrutura, que não se apagará no revivamento nacionalista da língua gaélica. O que está em jogo na recusa ao gaélico é algo bem lacaniano, onde a experiência da língua inglesa, como imposição opressiva, é válida para qualquer língua, já que, como aponta Zizek retomando Lacan, a língua é, em si, um parasítico invasor estrangeiro (Zizek, 2015, p.178). Nenhuma das duas línguas - inglês ou gaélico - davam um lugar a Joyce. A língua materna, o gaélico, estava obsoleto há mais de duas gerações antes de ele nascer, o inglês, a sua língua, não era exatamente dele: era uma língua que parecia inglês, mas dizia coisas não inglesas.

Essa, inclusive, é uma crítica contemporânea de Zizek (2015), na qual ele aponta que muitos decoloniais se perguntam sobre como sair de uma posição de alienação radical, se até a resistência à colonização tem de ser formulada na língua do colonizador. Zizek (2015) não nega a marcada alienação radical à língua do colonizador, mas aponta que isso não impede necessariamente a assunção do sujeito independente. Para argumentar, ele toma o exemplo de Malcolm X, um dos militantes do Nacionalismo Negro nos Estados Unidos, defensor dos direitos dos afro-americanos, que conseguiu mobilizar brancos e negros na conscientização sobre os crimes cometidos contra a população afro-americana. Malcolm X, nomeado anteriormente como Malcolm Little, se automeia adotando X como seu sobrenome. Zizek aponta que a escolha de X como sobrenome enseja duas questões importantes: o X enquanto incógnita aponta para as raízes familiares e étnicas e todo o mundo cultural e social dos quais os negros escravizados foram privados ao saírem de sua terra natal, mas também aponta para “a abertura que um X proporciona, uma nova identidade desconhecida (ou a falta desta) engendrada pelo próprio processo da escravidão que fez as raízes africanas se perderem para sempre” (2015). Assim, esse X, que, ao mesmo tempo, encarna a privação dos negros de suas tradições particulares, também oferece uma chance única de definirem a si livremente, a partir

de uma nova identidade muito mais universal do que a universalidade professada pelos brancos.

No Caliban de Césaire, encontramos o ponto de indeterminação apontado por Zizek:

Caliban: eu tenho algo importante para dizer a você.

próspero: Importante? Então, rapidamente, dê à luz.

caliban: E bem, o seguinte: decidi que não serei mais Caliban.

próspero: O que diabos é isso? Eu não entendo!

caliban: Te digo que a partir deste momento já não respondo ao nome de Caliban.

próspero: De onde veio isso?

caliban: Bem, Caliban não é meu nome. Isso é simples!

Próspero: Talvez seja meu!

caliban: Este é o apelido com o qual seu ódio me vestiu e do qual cada chamado me insulta.

próspero: Droga! Ficamos sensíveis! Bem, eu propus... É necessário que eu te chame de alguma forma! Como será? Canibal combinaria com você, mas tenho certeza de que não! você vai gostar! Vamos ver, Hannibal! Esse combina com você! Por que não! Nomes históricos são populares entre todos!

caliban: Me chame de X. É melhor. Como quem diz o homem sem nome. Mais exatamente, o homem de quem foi roubado o nome. Você fala sobre história. E bem, é isso também história e famosa! Cada vez que você me chamar, isso vai te lembrar do fato fundamental, que você roubou de mim tudo, até minha identidade! Uhuru (Cesaire, 2011, p. 69).

A questão da língua para Zizek (2015) não aponta para a determinação da condição de subalterno como se ela demarcasse um obstáculo intransponível na formulação do que se perdeu, mas sim que é possível, a partir desta mesma língua - língua estrangeira, língua do Outro -, fazê-la instrumento para a libertação. Se descolonizar não significaria, portanto, o retorno a uma existência pré-colonial “autêntica” - esta está perdida, na melhor das hipóteses, sedimentada pela cultura atual. Se decolonizar, para Zizek, implica em um assentimento da perda alcançada dessas origens pré-modernas, aonde, partindo da sua própria perda, o colonizado faz o colonizador perder: “Em outras palavras, o colonialismo não é superado quando a intrusão da língua inglesa como veículo é abolida, mas quando os colonizadores são, por assim dizer, derrotados no seu próprio jogo” (Zizek, 2015, p. 175). Trata-se de desnaturalizar a língua inglesa através de sua apropriação, a ponto de não serem mais rastreáveis suas origens autênticas.

Assim, a recusa ao gaélico, é uma estratégia de libertação em detrimento das plataformas intelectuais nacionalistas de reavivamento de uma cultura “mumificada”. Esse ponto é, inclusive, extensamente tratado em Fanon (1965), ao abordar os processos de decolonização, apontando o perigo desta saída essencialista. Ele nos diz que os intelectuais imbuídos de plataformas revivalistas ignoram a distância que existe entre um “amontoado de particularismos” (p. 232) presente nestas plataformas e as realidades concretas do povo subalternizado. A possibilidade transformadora reside na recuperação da vida subterrânea,

densa e em perpétua renovação, essa vida que coabita o *tropos* colonial, mas que resiste a ele em sua diferença, uma marca presente na realidade concreta do colonizado. “O homem de cultura, em vez de ir à procura dessa substância, deixar-se-á hipnotizar por esses andrajos mumificados que, estabilizados, significam, pelo contrário, a negação, a superação, a invenção” (Fanon, 1965, p. 233).

Em “*Ulysses*”(1922/2012), há uma passagem bastante ilustrativa desse ponto abordado por Fanon. Joyce escreve de forma sarcástica sobre a discrepância entre o intelectual que retoma o uso do gaélico, no trato com o irlandês pobre, expropriado do domínio desta língua, que fala apenas o inglês. Os amigos acadêmicos se gabam e se orgulham de falar gaélico, enquanto expõe o desconhecimento de uma campesina a respeito da língua:

- A senhora entendeu o que ele disse? Stephen perguntou-lhe.
- É francês que o senhor está falando, senhor? a velha disse a Haines.
- Haines falou-lhe de novo, uma fala mais longa, confiante.
- Irlandês, Buck Mulligan disse. Há gaélico em ti?
- Eu achei que era irlandês, ela disse, pelo som. O senhor é do Oeste, senhor?
- Eu sou da Inglaterra, Haines respondeu.
- Ele é inglês, Buck Mulligan disse, e acha que a gente devia falar irlandês na Irlanda.
- Claro que devia, a velha disse, e eu tenho vergonha que eu não falo. Me disseram que é uma grande língua, gente que sabe o que diz.
- Grande não é a palavra certa, disse Buck Mulligan. Todas as maravilhas. Põe mais chá aí pra nós, Kinch. Aceita uma xícara, dona (Joyce, 1922/ 2012, p.76) ?

Nesta passagem, um inglês presume ditar o que seria melhor para os irlandeses quanto à língua, revelando uma postura de superioridade em relação à criada e ao próprio Stephen Dédalus, chamado para servir mais chá. Isso evidencia como a ênfase celticista na língua e cultura irlandesa representa uma nostalgia mal direcionada para um passado celta supostamente puro, idealizado e glorioso, sob uma lógica binária imposta pelo colonizador, distanciada das questões e realidades do povo. Assim, para Joyce, escrever em inglês não é apenas uma tentativa de alcançar uma revolução possível através do retorno ao gaélico, mas sim uma operação subversiva, visando transcender o inglês até que ele deixe de existir: “*Je suis au bout de l'anglais!*” (Joyce citado por Ellman, 1982, p. 546).

Cheng (1995) nos aponta que muitas das qualidades revolucionárias das inovações estilísticas, linguísticas e literárias de Joyce podem, portanto, ser persuasivamente rastreadas e fundamentadas em seu senso de expropriação ideológica, étnica e colonial. A escrita joyceana é então marcada tanto pela recusa ao gaélico, quanto pela escrita subversiva em inglês. A subversão operada por Joyce no uso da língua inglesa, não se reduz a uma experimentação literária de vanguarda puramente estilística, literária, já que revela o talento linguístico em articular tanto a expropriação linguística do gaélico, quanto a intimidade e o

desconforto no uso do inglês. Seu projeto de escrever em inglês sobre a Irlanda abala as coordenadas coloniais de determinação do outro e de si. E isso se tornou exemplar na Irlanda, terra de quatro Nobel de literatura: Yeats, George Bernard Shaw, Samuel Beckett e Seamus Heaney, além de escritores que fizeram seu nome em inglês como o próprio Joyce, Jonathan Swift, Flann O'Brien e Oscar Wilde.

Essa foi, portanto, a mesma estratégia adotada por Joyce que ao perceber que, se a língua estrangeira imposta como opressiva, não o permitia formular coisas não inglesas, era preciso transpor esta discordância para dentro do próprio inglês. Nesta esteira, o que está em cena aqui, entre língua, identidade e nomeação será retomado por Lacan, em Joyce, para constituir como veremos a frente os conceitos de *sinthoma* e de *lalíngua*. Joyce resolve fazer um bom uso da imposição linguística, ao perceber que, como diz Deane (2003), o inglês não é apenas a língua de um país ou de um império, ou de uma cultura invasora; é a linguagem de uma condição - modernidade. O que Joyce faz com o inglês, é transformá-lo em munição em sua artilharia contra o império, fazendo, segundo O'Brien (2005), da linguagem do império, o império da linguagem.

Na saída da adolescência, na sua descoberta como artista, na iminência da independência da Irlanda, Joyce se recusa a aderir aos movimentos nacionalistas por acreditar serem uma rota de fuga política e psicológica para se livrar do sentimento de inferioridade que o colonialismo gerou. A ideia de uma raça puramente irlandesa, para Joyce, era um delírio que correspondia exatamente à reificação essencialista produzida enquanto estratégia de dominação pela Inglaterra. Nesta perspectiva, ele não poderia se aliar a um movimento artístico que forjava a construção de uma identidade, ainda ancorada na lógica colonial, porque, para ele, “a arte não é uma fuga da vida, pelo contrário, é a expressão central da vida. Um artista não é um cara que pendura um paraíso mecânico diante do público. É isso que o padre faz. O artista afirma a plenitude de sua vida e cria” (Joyce, 1978, p. 82).

A função da arte não é, portanto, a construção da imagem do belo ou a imposição de significação imiscuída na literatura pela ideologia política, mas sim, abrir o texto ao real que escapa à dominação do sentido, imposta pela língua e pela significação do outro colonizador. Assim é de dentro do inglês que Joyce desenha seu projeto literário de acordar os irlandeses do pesadelo da História, da paralisia moral determinada pelo colonialismo, falando em inglês aos irlandeses, porque, para ele, tal como Fanon aponta, “querer apegar-se à tradição ou reatualizar as tradições abandonadas é não somente ir contra a História, mas também contra o seu povo” (Fanon, 1965, p. 233).

Por isso, Joyce, ao partir em exílio, coloca a própria Irlanda na sua série herética. Para ele, a Irlanda, tal como um sujeito, padecia de uma espécie de paralisia, da qual era necessário se distanciar, como Joyce mesmo descreve:

É para estar a salvo da atmosfera política raivosa e destruidora de almas na Irlanda que vivo aqui, pois em tal atmosfera é muito difícil criar um bom trabalho, enquanto na atmosfera que “Padre Murphy” cria que é impossível. Muito cedo cheguei à conclusão de que ficar na Irlanda seria apodrecer, e nunca tive qualquer intenção de apodrecer ou, pelo menos, se tivesse de apodrecer, pretendia apodrecer à minha maneira e acho que muitas pessoas vão concordar que eu fiz isso (tradução nossa, Joyce citado por Power, 1974, p. 47).

A cidade Dublin, para Joyce, tinha um sintoma. Mas como uma cidade pode ter um sintoma? É curiosa essa abordagem da Irlanda, ou de Dublin, como um sujeito, a ponto de usar o pronome “she” e não “it”, para se referir a qualquer uma delas. Joyce, em “*De Santos e Sábios*” dá corpo e subjetividade à Irlanda, ao afirmar que “as nações têm seus próprios egos, exatamente como os indivíduos” (Joyce, 1907/2012, p. 113). Partindo daí, Joyce atribui à Irlanda um sintoma: a paralisia moral, a hemiplegia da vontade, impressa por sua submissão e dominação à Inglaterra e à religião. O projeto de escrita de Joyce se direciona, portanto, ao tratamento do sintoma da Irlanda através da sua própria obra.

Galindo (2012) lê o conjunto de obras joyceanas como um verdadeiro projeto “executado com um grau aparente de consciência e [...] consequência” (2012, p. 301), que pode ser lido como um “sistemático aprofundamento, numa reinvestigação contínua de temas, ideias, noções” (2012, p. 301). Neste sentido, a escrita se coloca a serviço do que Joyce entende ser a função da arte, atravessada pela sua dimensão histórica e política. A saída para Joyce não estava na identidade, mas na tentativa de refletir através da sua obra, seu espelho bem polido, uma imagem de si, de sua história e suas contradições que acordasse os irlandeses da sua cegueira política e paralisia moral.

O livro “Dublinenses”, escrito em 1906 e publicado apenas em 1914 como parte deste projeto literário, consiste em uma coleção de contos ambientados na cidade de Dublin, onde os habitantes locais são os protagonistas, e em cada conto Joyce retrata uma característica marcante da Irlanda. O conto “The Dead”, presente nesta obra, é amplamente considerado um dos contos mais bem escritos do século. A produção e lançamento deste livro acarretaram uma série de desafios para Joyce na Irlanda, incluindo a percepção de que seus personagens eram excessivamente baseados em figuras reais. A obra enfrentou críticas e acusações de heresia, pornografia e antinacionalismo, resultando em revisões frequentes e solicitações de modificação do texto. Em uma das cartas ao editor, Joyce escreve:

Você não pode ver nada impossível ou irracional em minha posição. (...) Os pontos sobre os quais não cedi são os pontos que unem o livro. Se eu os eliminar, o que acontece com o capítulo da história moral de meu país? Luto para retê-los porque acredito que, ao compor meu capítulo de história moral exatamente da maneira como o fiz, dei o primeiro passo em direção à libertação espiritual de meu país (Joyce citado por Gilbert, 1957, p. 88-89).

A crença na potência transformadora de sua arte era tanta que diante das ameaças de censura, Joyce escreve a Richard dizendo: “Acredito seriamente que você retardará o curso da civilização na Irlanda, impedindo o povo irlandês de ter uma boa olhada em meu espelho bem polido” (Joyce citado por Gilbert, 1957, p. 54). Para ele, sua arte deveria revelar como, ou com que máscara, as hegemonias imperialistas infligiram efeito tão poderoso em cada vida individual dos cidadãos dublinenses. É por isso, por tomar a Irlanda como um projeto particular, que Joyce sai da Irlanda, mas a Irlanda não sai dele, passando a vida a escrever sobre ela, a ponto de afirmar que “se Dublin algum dia for destruída, ela poderá ser reconstruída a partir das páginas dos meus livros” (Joyce, citado por Norris, 1997, p. 12).

2.3 “*Ulysses*”, um épico do corpo - uma resposta ao dualismo imperial

E é na sequência deste projeto literário, que Joyce escreveu “*Ulysses*”(1922/2012), um épico moderno que se passa inteiro em um dia, que começa e termina no dia 16 de junho de 1904, dia em que Joyce conheceu sua esposa, Nora Barnacle. O romance “*Ulysses*”(1922/2012), apesar de ambientado em 1904, o livro foi escrito no exílio, entre 1914 e 1921, período em que a Irlanda conquistou, por fim, sua independência mediante uma rebelião sangrenta entre irlandeses e também contra o colonizador. Ora, como vimos no primeiro capítulo, entre 1914 e 1921, Dublin será palco de intenso conflito.

Joyce escreve “*Ulysses*”(1922/2012), já em exílio, em um contexto histórico turbulento na Irlanda e no resto do mundo. Durante a escrita temos a mobilização de “Voluntários Irlandeses”; a aprovação do “*Home Rule*” no parlamento inglês em 18 de setembro de 1914; o adiamento da concessão da independência em função do início da Primeira Guerra Mundial; a Rebelião da Páscoa em 1916, quando ruas inteiras de Dublin foram destruídas por bombas e mais de quatrocentas pessoas foram mortas; o estabelecimento do *Sinn Féin* em 1918 no parlamento irlandês em Dublin, eliminando o Partido do Regimento Interno, braço britânico de controle da Irlanda; a tentativa do *Sinn Féin* de estabelecer a República da Irlanda, instituindo inclusive uma força militar especificamente irlandesa, o Exército Republicano Irlandês-IRA; a recusa do governo inglês de reconhecer a República da

Irlanda, proclamada pelo *Sinn Féin* que desemboca na chamada Guerra da Independência da Irlanda de 1919-21; o fim da guerra pela independência através do Tratado Anglo-Irlandês de 1921 que levou ao estabelecimento de um estado irlandês independente, a República da Irlanda. Trata-se de um livro escrito sob os auspícios de três guerras: a Primeira Guerra Mundial, a guerra de independência contra a Inglaterra que perdurou por três anos (1919-1921) e por uma guerra civil (1922-1923) entre o sul e o norte da Irlanda. Um texto entre guerras.

No cenário tumultuado dos campos de batalha, entre subalternos e dominadores, na contenda entre liberdade e servidão, na relação infamiliar com o inimigo - interno, externo ou os dois - entre barricadas que desenham Estados, nações e homens, que Joyce resolve fazer um pastiche da Odisseia - um dos dois principais poemas épicos da Grécia Antiga, atribuídos a Homero. Um mundo em busca de heróis, passíveis de ganhar a guerra. Neste mesmo mundo Joyce toma "*Ulysses*"(1922/2012) - latinizando o nome do herói da Odisseia - para fazer o seu personagem principal. Sabemos que a história clássica de Homero narra as aventuras do herói grego, "*Ulysses*", e seu retorno à sua Ítaca, após ter lutado por 10 anos na Guerra de Tróia. É essa trama que será a modalização do herói não grego, mas irlandês: Bloom, que perambulava por Dublin durante todo o dia até o retorno à sua casa, para os braços de sua Helena, Molly Bloom. O livro foi escrito em mais de 1000 páginas, não divididas oficialmente por capítulos, mas informalmente por episódios, forma textual de ridicular a progressividade temporal ocidental.. Os episódios de "*Ulysses*"(1922/2012) encenam os episódios da Odisseia, à maneira de Joyce, onde os personagens gregos tomam a forma de dublinenses, pelas ruas de Dublin, com seus conflitos épicos ao longo das algumas horas de um dia, e não nos 10 anos homéricos.

Se, como Galindo (2020) afirma, toda a obra de Joyce parece compor um projeto, já no início de "*Ulysses*"(1922/2012), reencontramos um personagem já conhecido, Stephen Dédalus, já com 22 anos, mas que não será o personagem "*Ulysses*" joyceano. Como vimos, ao fim do primeiro romance de Joyce - "*Um retrato do artista quando jovem*"(1916/2016) - Stephen declara sua necessária partida para longe da Irlanda, a fim de estudar. Neste meio tempo, entre "*Um retrato do artista quando jovem*"(1916/2016) e "*Ulysses*"(1922/2012), Dédalus já partiu para Europa para estudar, mas retornou diante da iminente morte da mãe, em outubro de 1903 e fica em Dublin por um tempo, exatamente como acontece a Joyce, como nos aponta Galindo (2020). Nestes três primeiros episódios, somos mergulhados nos monólogos de Dédalus que vaga pela cidade de Dublin, até que, no quarto capítulo, ele encontra, pelas ruas de Dublin, Leopold Bloom - o Ulysses joyceano. Então, o personagem principal de "*Ulysses*"(1922/2012) de Joyce é Leopold Bloom, um anti-herói, um homem

banal, um judeu irlandês vivendo em Dublin, um homem de 38 anos, o pai de Milly e Rudy - filho que morreu há 10 anos, um homem que ama sua esposa Molly Bloom- de quem presente a traição, um pacifista, um vendedor de anúncios, um livre-pensador com ideias políticas e econômicas muito diferentes dos outros personagens do livro, no entanto, um homem comum.

Trata-se de uma história que se passa em menos de um dia, onde Bloom sai de casa, não para uma guerra homérica, mas para o seu trabalho banal, deixando em casa não Penélope, a esposa grega fiel de Homero, mas Molly Bloom, que naquele mesmo dia, havia marcado um encontro amoroso com outro homem. No seu caminho, Bloom não encontra as figuras mágicas e mitológicas da Odisseia, com seus mares, gigantes e sereias, mas sim os dublinenses comuns, dentre eles Stephen Dédalus, que em vários momentos para Bloom, inspira a presença de seu filho morto, Rudy, querendo ocupar o lugar de pai para Stephen Dédalus. O herói precisa se haver com questões sobre o amor, a identidade, a paternidade, a filiação, a guerra, a raça. São esses os desafios homéricos encontrados pelo Bloom, de Joyce, em sua jornada por Dublin, seu mundo. Se Joyce, para construir seu "*Ulysses*"(1922/2012), recorre a um mito, o de "*Ulysses*", herói grego da Odisseia, o faz para enfim humanizá-lo, na queda das grandes narrativas, o homem.

Joyce opera um desencantamento sobre o herói do mito grego e seus feitos heroicos, transformando-o em um "*Ulysses*" comum, em uma cidade que é o mundo, Dublin, uma Dublin helenizada. Como Kiberd (2012b) afirma, o impulso artístico joyceano "era sempre o de rebaixar as afirmações mais grandiosas até a dimensão humana, domesticar o épico" (p. 28).

Domesticar o épico, em época de grandes guerras, audácia joyceana. Em meio à carnificina das guerras, através do pastiche de uma epopeia clássica e basilar da civilização ocidental, Joyce critica a história dos homens e a posição do herói. Seu trabalho é o de rebaixar o mito e o heroísmo e elevar o homem comum à mesma condição, por isso diante do belicismo idealizado como virtude masculina, Joyce contrapõe o pacifismo de Bloom que responde a um cenário épico de violência na Irlanda, mostrando as falácias construídas em torno da ideia de heroísmo. Sobre este ponto, Kiberd (2012) afirma que, para Joyce, as abstrações heróicas pelas quais morriam os soldados pareciam cada vez mais vazias, fazendo com que ele questione o herói e a nação, para declinar deles outra ideia de homem. O que é o homem? O que é uma nação? Perguntas importantes em um mundo racializado e em reconstrução.

Nesta empreitada, Bloom é a espinha dorsal do livro de "*Ulysses*"(1922/2012), que incita Joyce a necessidade de invenção, abrindo novos campos formais na estrutura do romance. Bloom se difere de Dédalus, que tal como já o conhecemos era um idealista, um

feniano, um artista, um herege, um solitário. Se os seus conterrâneos, filiados ao nacionalismo revivalista, nutriam a fantasia nostálgica de uma Irlanda heróica, mística, autêntica, bélica e sublime, Joyce tomou como personagem principal de sua obra, o irlandês real, um híbrido resultado de tantas nações ocupantes dessa ilha que é a Irlanda. Bloom é um personagem incomum do repertório de dublinenses de Joyce, uma presença peculiar que se impõe a Joyce, exige dele outra abordagem, outra narrativa, capaz de expor as camadas e os traumas deste personagem, seus pensamentos, seus conteúdos psicológicos que ele não expõe por conta própria.

Para Galindo (2020), é a necessidade de penetrar na profundidade de um homem comum, que exigirá de Joyce revisar sua forma romanesca para dar acesso a estes aspectos interditados do personagem. Como extrair o conteúdo mental dos personagens, especialmente de Bloom, este sujeito complexo, segregado e silenciado em muitas situações por sua condição de judeu em uma Irlanda que idealizava um irlandês autêntico, como acessá-lo? Assim, para Galindo (2020) a explosão da técnica narrativa de “*Ulysses*”(1922/2012) deriva da necessidade de compreensão de Leopold Bloom. Dar voz plena a um personagem novo. Como representar o conteúdo mental desses sujeitos paralisados, retratados em *Dublinenses*? Joyce mesmo aponta que esta inovação estilística determina uma nova forma de escrever a partir dele:

Quanto ao classicismo romântico que você tanto admira, *Ulisses* mudou tudo isso; pois nele abri um novo caminho e você descobrirá que ele será seguido cada vez mais. Na verdade, a partir dele você pode datar uma nova orientação na literatura - o novo realismo; pois, embora você critique *Ulisses*, ainda assim, a única coisa que você deve admitir que fiz foi libertar a literatura de seus grilhões antigos [...] o tema moderno são as forças subterrâneas, aquelas marés ocultas que governam e opõem a humanidade ao dilúvio aparente (Joyce citado por Power, 1974, p. 53-54).

Assim, ao mesmo tempo que Joyce usa sua obra para espelhar a situação específica da Irlanda e dos irlandeses, ele está advertido que fazer isso exige não uma posição histórica e panfletária, mas uma subversão artística necessária, já que a arte não é só a forma de expressão, veículo, mas é também potência transformadora política. Se em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), o estilo narrativo se sofisticava até o seu final, “*Ulysses*”(1922/2012) será como uma continuidade deste aprimoramento narrativo, iniciando-se com uma inovação estilística importantíssima para o mundo literário, um divisor de águas no campo da literatura. Muitas das técnicas narrativas que estamos acostumados hoje, seja em obras literárias ou em obras audiovisuais, são herdeiras das inovações inauguradas em “*Ulysses*”(1922/2012).

Declan Kiberd (2012) pontua que uma das características mais modernas de “*Ulysses*”(1922/2012) é a técnica do fluxo de consciência, que consiste em uma abolição da

barreira entre narrador e personagens, através do registro de percepções, sentimentos e memórias dos personagens de forma direta, sem mediador. Em termos literários, pode-se dizer que todas as obras de ficção possuem sempre um fundo de consciência implícito ou explícito, concretizado na experiência da narrativa e na figura do narrador. O romance moderno produzido por Joyce visa explicitar o fluxo de consciência, colocando-o em primeiro plano, prescindindo cada vez menos de um narrador externo, neutro. Essa técnica enfatiza a psicologia de um personagem, apresentando-o com muito mais complexidade e autoridade do que os estilos narrativos mais tradicionais. O que vemos em *“Ulysses”*(1922/2012) é o abandono da tradicional maneira de retratar a psique dos personagens, que antes prezava por um narrador onisciente que nos descrevia tanto os elementos factuais do enredo, quanto a consciência interna dos personagens. Há uma abolição do narrador externo, do árbitro interno à obra que determina a significação, as cenas e a onisciência do que se passa com os personagens. Esta inovação estilística abre espaço para os lapsos, os esquecimentos, os chistes, as arborizações, as opiniões internas, as lembranças, as memórias, as associações livres e o uso predominante da primeira pessoa.

A ênfase na primeira pessoa e na estratégia do uso do monólogo interior, já aparece em Joyce, ao fim de *“Um retrato do artista quando jovem”*(1916/2016), quando Dédalus, que começa sendo narrado, termina como narrador, em uma escrita autobiográfica do diário. Esta estratégia narrativa impele o leitor a se colocar sob a perspectiva do personagem, uma ênfase no eu, que exima o texto de ordenar, explicar, selecionar e apresentar os elementos da história ao leitor, em favor de uma interpretação direta dos processos mentais do personagem. No entanto, a técnica de fluxo de consciência não se confunde com a escrita direta ou automática do que vem à mente do autor, como em uma associação livre, já que exige um controle cuidadoso em expor o que o autor imagina como ocorrendo na consciência e inconsciência, dado os chistes, os lapsos e atos falhos, de um personagem.

Assim, a narrativa de Joyce em *“Ulysses”*(1922/2012), com todas as suas inovações estilísticas e seus desarranjos linguísticos, com a destituição narrativa de um terceiro, com a quebra da sequência lógica do pensamento, parecem desorientar o leitor de um sentido previamente estabelecido. Joyce não nos subestima e não facilita nosso trabalho, nos convocando a um exercício de alteridade, em que mergulhamos na diferença e pensamentos de cada personagem. Este recurso, então, parece responder, no campo da estilística, da literatura, à necessidade de romper com a determinação interpretativa arbitrada pelo sentido dado de saída pelo outro. Trata-se de um recurso narrativo que compõe com o projeto joyceano de

recuperar a consciência como artifício necessário à saída da alienação colonial, da paralisia moral determinada pela univocidade de sentido acatada frente ao império linguístico colonial.

A subjetividade dos personagens, atreladas a história de cada época, articula a narrativa do subjetivo ao político em “*Ulysses*”(1922/2012). Cada episódio do livro utiliza uma técnica distinta para dar relevo a um aspecto específico da relação entre Bloom, Dédalus e Dublin. Neste sentido, o estilo de Joyce parece querer colocar em cena o mundo interno de seus personagens, esses que, em suas realidades, muitas vezes são tomados pelo silêncio alienante determinado pelas coordenadas que os atravessam. Não é à toa que tal recurso estilístico foi instrumentalizado por autores que escreviam a partir de realidades tomadas como subalternas, como Borges ao abordar a literatura latino-americana, ou Virginia Woolf e Clarice Lispector, dando voz às mulheres em seus escritos. Se os personagens subalternos não podem falar, que ao menos possam pensar, tendo o escritor como tradutor.

Essa estratégia literária parece apontar para o que Gayatri Chakravorty Spivak (2010) reflete em seu ensaio intitulado “Pode o subalterno falar?” sobre a representação silenciada do colonizado, localizado como sujeito subalterno. O silêncio, determinado neste caso pela colonialidade, ratifica sua condição de subalterno na medida em que este não se faz ouvir, não tendo voz ativa, e se colocando à disposição de um narrador ou um intelectual que, por ele, subalterno, fala. Segundo Spivak (2010), o termo “subalterno” descreve “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2010, p. 12). Neste sentido, o recurso do fluxo da consciência utilizado por Joyce parece autorizar a seus personagens a possibilidade de representação efetiva, através da liberdade de fluxo de pensamentos que atravessam a narrativa, imergindo os sujeitos em suas realidades e extraíndo delas suas considerações.

O projeto joyceano envolve predominantemente a consciência de seus personagens. Sobre esse ponto, a suposta antipatia de Joyce à psicanálise reside na centralidade do inconsciente, coisa que o intrigava bastante: “Por que toda essa confusão e preocupação com o mistério do inconsciente? E quanto ao mistério do consciente? O que eles sabem sobre isso” (Tradução nossa, Joyce, citado por Gibbons, 2016, p.2) ?. Joyce, com sua antipatia pelo inconsciente e seu projeto literário de uma consciência incriada de sua raça, antecede a afirmação de Fanon sobre os efeitos da colonização sobre a consciência e o inconsciente.

Há o inconsciente. Como o drama racial tem lugar a céu aberto, o negro não tem tempo de o “inconscientizar”. (...) O complexo de superioridade dos negros, seu complexo de inferioridade ou seu sentimento igualitário são conscientes. A todo momento, eles os

transpõem. Eles vivem o seu drama. Não ocorre entre eles a amnésia emocional que caracteriza a neurose típica (Fanon, 2008, p. 121).

Ora, aqui é muito interessante essa consideração de Fanon, ao apontar que o conflito não inconscientizável se desvela na superfície dos corpos, como uma marca da subjetividade a céu aberto, não reenviada a outra cena, inconscientizada, mas sim dramatizada no corpo. Tal como Fanon (2008), Joyce acredita que é a dimensão do corpo que se escreve aquilo que inconscientemente não se registra. Assim, se a estratégia narrativa de Joyce lhe rendeu a crítica de ser uma obra extremamente centrada no psicologismo e apolítica, segundo a qual a ênfase é dada no mundo interior dos personagens, Joyce parece não concordar na medida em que considera “*Ulysses*”(1922/2012), com toda sua tentativa de captar a consciência de seus personagens, um “*épico do corpo humano*”.

Em carta a Carlos Linati diz que o “*Ulysses*”(1922/2012) “é uma epopeia de duas raças (israelita-irlandesa) e, ao mesmo tempo, o ciclo do corpo humano e uma pequena história de um dia. É também uma espécie de enciclopédia” (tradução nossa, Joyce citado por Ellman, 1972, p. 186). Em uma conversa com Frank Budgen, Joyce reitera a dimensão indissociável do corpo e da mente:

Entre outras coisas (...) meu livro é a epopéia do corpo humano. Em meu livro, o corpo vive e se move através do espaço e é o lar de uma personalidade humana plena. As palavras que escrevo são adaptadas para expressar primeiro uma de suas funções, depois outra. Em Lestrygonianso estômago domina e o ritmo do episódio é o do movimento peristáltico.

- Mas as mentes, os pensamentos dos personagens”, comecei.

- Se eles não tivessem corpo, não teriam mente”, disse Joyce. É tudo um (tradução nossa, Joyce citado por Budgen, 1960, p. 21).

É tudo um, o homem não vai sem seu corpo. Há em “*Ulysses*” (1922/2012), na forma como expõe a relação entre a consciência e o corpo, com o inglês e o gaélico, com o irlandês e o britânico, o judeu e o irlandês, com o homem e com a mulher, uma estratégia de romper com o dualismo cartesiano que organiza o mundo, dismantando as noções estabelecidas de gênero, política, sexualidade, raça. Um épico entre duas raças. Joyce parece apontar que é exatamente este dualismo, que extirpa do campo da realidade e da humanidade o que não responde à identidade fixa delimitada pelo Outro eurocêntrico. Assim, é a dimensão da contradição e do múltiplo que é introjetada na narrativa, afrontando assim não só o ideal de homem racional, mas também a condição mesma de síntese deste projeto. É por isso que a narrativa está cheia de referências ao corpo, ao corpo e suas necessidades, ao corpo e seu gozo. A escrita é corpórea e cartografada pelo corpo de Dublin, o real e as marcas delimitadas pelo Outro a partir das duas raças: o irlandês e o judeu.

Mas, por que Bloom é judeu? Joyce considerava o povo irlandês como uma raça semítica, que compartilhava muitas afinidades com os judeus, marcados pela estereotipia e pela diáspora, na condição permanente de exilado (Tymoczko, 1999). Joyce acredita que os judeus, assim como os irlandeses, são afetados por uma espécie de “melancolia de esquerda”, tal como cunhada por Enzo Traverso, onde a memória melancólica é mobilizada a fim de afetar o poderio narrativo da história. Isso ocorre ao recolocar o real, que muitas vezes é deixado de fora das narrativas dominantes, nos discursos e manifestos, em levantes políticos ou reformas sociais, mas também em obras de arte. Joyce diz que:

Como artista, não dou importância ao conformismo político. Considere: a Itália renascentista nos deu os maiores artistas. O Talmud diz a certa altura: "Nós, judeus, somos como a azeitona: damos o nosso melhor quando estamos sendo esmagados, quando estamos entrando em colapso sob o peso de nossa folhagem". A vitória material é a morte da preeminência espiritual. Hoje vemos nos gregos da antiguidade a nação mais culta. Se o estado grego não tivesse morrido, o que seria dos gregos? Colonizadores e mercadores (Joyce citado por Ellmann, 1985, p. 446, tradução nossa).

Escolher um judeu para ser seu protagonista, em uma Irlanda que queria se emancipar e formar uma nação, abandonando a marca da história dos vencedores e mobilizando a memória em nome do presente, é um ato muito político. Em “*Ulysses*” (1922/2012), Bloom, esse judeu irlandês, é estereotipado pelos outros personagens e em várias passagens ele é marginalizado e isolado de sua comunidade pela raça, pela filiação e pela religião. Um homem isolado pelas nomeações que lhe precedem, marcado pelos estereótipos religiosos e sociais, esse é o personagem principal da obra de Joyce, e o será também da História moderna, mesmo Joyce não sabendo ainda nada do que seria chamado de Holocausto.

Entre Stephen Dédalus e Leopold Bloom, um celta e um judeu, vemos desenrolar ao longo do dia os conflitos subjetivos, familiares, sociais e políticos que afetam a Irlanda e além dela. Haja vista o livro ser escrito antes da Segunda Guerra e da perseguição nazista aos judeus, que impôs a eles o êxodo e a morte, Joyce antecipa as coordenadas que levarão judeus como Bloom ao campo de extermínio, lembrando das coordenadas que fizeram tantos irlandeses partirem em diáspora ou morrerem de fome. Passado e futuro se encontram em Dublin, discutindo questões sobre nação, raça e humanidade.

Se, em vários momentos em “*Ulysses*” (1922/2012), vemos personagens adotarem a retórica do nacionalismo e da autenticidade étnica para discriminar Bloom - um judeu irlandês nascido na Irlanda - anos depois, fora dos livros, veremos esses mesmos artificios sendo utilizados para justificar atos de “limpeza étnica” e outras violações dos direitos humanos durante o nazismo. Um discurso se intensificava na Europa no início do século passado, diante

das descolonizações, da queda dos impérios, do surgimento das nações e das questões sobre identidade e humanidade, e Joyce parecia estar sensível a essas questões, antecipando-as em “Ulysses” (1922/2012).

Para escanacurar isso, Joyce rompe com a polarização determinada pelo binarismo colonial e nos apresenta Bloom como uma criatura híbrida, sem fronteiras: ele é um livre-pensamento irlandês, judeu, húngaro, que convive bem com católicos e protestantes, um nativo irlandês de ascendência estrangeira, um estranho. A ideia do estranho e do familiar, do dentro e do fora que sustentava o cenário político de Dublin, assenta suas contradições sob a figura do judeu Bloom. Bloom é um exemplo de um irlandês, tomado por outros personagens nacionalistas como “inautêntico”, em um território colonial que, na tentativa de se descolar do estereótipo dado pelo inglês, recorre à ficção de autenticidade cultural e étnica como bandeira.

Em uma conversa de Stephen com o Sr. Deasy, que contratava Stephen como professor, vemos um exemplo disso. Sr. Deasy é um unionista que exalta a Inglaterra, a despeito da subentendida posição de Stephen como um feniano. Sr. Deasy chama Stephen para lhe pagar os serviços e depois de uma conversa um pouco humilhante sobre a pobreza de Stephen e sua dificuldade em poupar, Deasy começa a dizer da posição inspiradora da Inglaterra: não dever nada a ninguém. No entanto, segundo Deasy, essa posição de independência está sendo minada pela presença dos judeus. Aqui, podemos ver que na Europa do início do século XX começa a se desenhar o estereótipo do judeu que será exacerbado na Alemanha pelo nazismo. Deasy diz a Stephen:

— Pode escrever o que eu estou falando, senhor Dédalus, ele disse. A Inglaterra está nas mãos dos judeus. Em todos os postos mais altos: as finanças, a imprensa. E eles são a marca da decadência de uma nação. Em todo lugar em que se reúnem eles consomem a força vital da nação. Há anos eu estou vendo os prenúncios disso. Pode apostar que enquanto estamos nós aqui parados os mercadores judeus já estão no seu trabalhinho de destruição. A velha Inglaterra está morrendo (Joyce, 1922/2012, p. 93).

A resposta de Stephen, condensa o projeto joyceano de desnaturalizar os significados estereotipados pelo discurso de poder. Ele pergunta a Deasy: “-Um mercador, Stephen disse, é alguém que compra barato e vende caro, judeu ou gentio, não é?” (Joyce, 1922/2012, p. 93). A provocação de significados não abala a certeza de superioridade racial de Deasy que reafirma que os judeus são aqueles que “pecaram contra a luz” e, portanto, “dá para ver as trevas nos olhos deles”. E é por isso que eles vagam sobre a terra até os dias de hoje” (Joyce, 1922/2012, p. 23). Diante da resposta, Joyce pensa nos mercadores brancos que pilharam tantas nações

Nos degraus da Bolsa de Paris os homens de peleouro cotando preços nos dedos de pedras preciosas. Matracas de gansos. Enxameavam alto, alheios ao templo, cabeças

percomplotando sob cartolas enviesadas. Não seus: essas roupas, essa fala, esses gestos. Os lentos olhos plenos desmentiam o dito, sequiosos e inofensivos os gestos, mas conheciam os rancores aglomerados a sua volta e sabiam serem vãos seus cuidados. Paciência vã de empilhar e entesourar. O tempo certamente espalharia tudo. Tesouro empilhado à beira da estrada: pisoteado e pilhado. Seus olhos conheciam os anos de errância e, pacientes, conheciam as desonras de sua carne (Joyce, 1922/2012, p. 93).

A associação entre dinheiro e raça não é gratuita. A pilhagem colonial que desonra a carne dos racializados é uma operação, facilmente instrumentalizada pelo capitalismo, pelo mercado limpo da bolsa de Paris. Joyce desconfia do progresso, desconfia da promessa de que estão prestes a sair da lógica colonial, já que era óbvio que, no capitalismo, a dominação e o espólio só se sofisticaram em uma abordagem agora asséptica. Voltando ao diálogo, Stephen na defesa do judeu pergunta a Deasy:

- E quem não pecou? Stephen disse.
- O que é que o senhor quer dizer com isso? o senhor Deasy perguntou. Adiantou-se de um passo e parou perto da mesa. Sua mandíbula caiu de lado aberta incerta. Será isso a sabedoria da idade? Espera ouvir de mim.
- A História, Stephen disse, é um pesadelo de que eu estou tentando acordar. (...)
- Os caminhos do Criador não são os nossos, o senhor Deasy disse. Toda a História humana se conduz a um único fim grandioso, a manifestação de Deus (Joyce, 1922/2012, p. 93).

Esse ponto na obra joyceana, que articula a raça a interesses de dominação pela lógica capitalista contemporânea, é de extrema importância, na medida em que aponta como a segregação surge enraizada à questão da nação, da ideia de homem, construída como resposta ao colonialismo. Como se desvencilhar dos efeitos coloniais, se o capitalismo atualiza estes artifícios de dominação? A dimensão da segregação se revela aqui como racismo dirigido aos judeus, assim como em certa medida também o foi em relação aos irlandeses. Por fim, Deasy pergunta a Stephen:

- Eu só queria dizer, ele acrescentou. Dizem que a Irlanda tem a honra de ser o único país que nunca perseguiu os judeus. O senhor sabe disso? Não. E sabe por quê? Fechou severo o rosto no ar iluminado.
- Por quê, senhor? Stephen perguntou, começando a sorrir.
- Porque nunca deixou eles entrarem, o senhor Deasy disse solene (Joyce, 1922/2012, p. 95).

Se o irlandês é racializado pela Inglaterra, na tentativa de firmar uma autenticidade soberana, ele racializa o judeu. Essa posição contraditória, signo da moeda colonial, é apontada em vários momentos diretamente sobre o corpo de Bloom, seja pela racialização ou na resposta a ela, pelo nacionalismo segregacionista. “*Sinn Féin*” - bradava “Cidadão”, a personagem nacionalista na taberna: “*Sinn Féin! Sinn Féin amháin!* Os amigos que nós amamos estão do nosso lado e os inimigos que odiamos estão à nossa frente (Joyce, 1922/2012, p. 339)”, citando

o slogan do movimento feniano. “*Sinn Féin*” que cabe lembrar significa “Nós mesmos” em gaélico e o nome do movimento nacionalista que tentava o “*Home Rule*”. No entanto, é em nome dos “nós mesmos”, que Joyce enfatiza a segregação inerente ao processo colonial, capitalista e nacionalista, presente no discurso do “Cidadão”, que desconsidera a dimensão do comum, reiterando a segregação do colonizador. O “Cidadão” precisa acreditar em uma oposição binária distinta e separável da relação entre o puro e o híbrido, entre amigos e inimigos, entre o eu e o outro, o irlandês e o não irlandês.

Neste episódio, chamado de Ciclope, onde estão em um bar Dédalus, Bloom e outros personagens, conversando dentre outras coisas sobre a situação da Irlanda, se deslinda um diálogo no qual, apontando a segregação operada pela Inglaterra, o argumento nacionalista ganha teor segregativo sobre a figura de Bloom, o judeu irlandês. O personagem “Cidadão” é o estereótipo nacionalista irlandês que se rebela tanto contra os ingleses, contra o que difere do que ele entende por um irlandês autêntico. Bloom, ao sair da cena, é insultado por “Cidadão”, que esbraveja todo o seu racismo, “Aquele cafre de olho branco?” (Joyce, 1922/2012, p. 364), “Jerusalém malucos” (Joyce, 1922/2012, p. 365), “Um lobo em pele de cordeiro. (...) Isso é que ele é. Virag da Hungria! Ahas Verus é o meu nome pra ele. Amaldiçoado por Deus” (Joyce, 1922/2012, p. 367).

“Cidadão” acusa Bloom e sua raça de “passar a perna nos camponeses e nos pobres da Irlanda. Nós não queremos mais estranhos na nossa casa” (Joyce, 1922/2012, p. 354). Nas palavras xenófobas de “Cidadão”, que argumenta a autenticidade irlandesa como saída aos domínios ingleses, Bloom é um inautêntico, “um estranho em nossa casa”. Ora, Bloom é um irlandês, é nascido na Irlanda, apesar de judeu. Essa matização identitária afeta o “Cidadão” em sua leitura monolítica, terminando por colocar em cena o binário que sustenta a posição xenofóbica: nós e outros, ingleses e irlandeses, irlandeses e judeus, estranhos e familiares, estrangeiros e nativos, fora e dentro. Ainda mais irônico é que os próprios irlandeses são todos estrangeiros - todos de algum outro lugar - tendo sido descendentes de celtas, dinamarqueses, saxões e assim por diante, todos “estranho em nossa casa”. Joyce acentua este aspecto, ao perguntar: “Não vemos que na Irlanda os dinamarqueses, os *firbolgs*, os milesianos da Espanha, os invasores normandos e os colonizadores anglo-saxões se uniram para formar uma nova identidade, sob a influência, poder-se-ia afirmar, de alguma divindade local” (Joyce, 1907/2012, p. 178).

Segundo Cheng (2004), a expressão usada por “Cidadão” “estranhos em nossa casa”, é um termo utilizado na literatura irlandesa para referir-se ao colonizador inglês. Replicar a expressão para Bloom, denota a estreita lógica do “Cidadão”, que, na sua determinação

essencialista, é incapaz de distinguir os invasores ingleses de Bloom, um irlandês nascido na Irlanda. Este “Cidadão” aponta a opressão inglesa, defendendo a violência como forma de emancipação:

— Nós vamos responder com mais violência, o Cidadão falou. Nós temos a nossa Irlanda Maior de além mar. Eles foram expulsos da casa e do lar no negro ano de 47 [*ano da grande fome*]. Os casebres e as cabanas deles à beira da estrada foram arrasados pelo aríete e o Times esfregou as mãozinhas e disse pros saxões cagões que logo ia sobrar tão pouco irlandês na Irlanda quanto pelevermelha na América. Até o Grão Turco mandou as suas piastras pra nós. Mas os sassenchs tentaram matar a nação de fome enquanto as plantações estavam cheias de comida que as hienas inglesas compravam e vendiam no Rio de Janeiro. É, eles expulsaram hordas de camponeses. Vinte mil morreram nos navios ataúdes. Mas aqueles que chegaram à terra da liberdade se lembram da terra da servidão. E eles hão de voltar e de voltar multiplicados, e de cabeça erguida, os filhos de Granuaile, os campeões de Kathleen ni Houlihan (Joyce, 1922/2012, p. 360).

Bloom, um pacifista, argumenta que a violência retornará efeitos nefastos ao argumento de independência. Para ele, a história do mundo está escrita em termos de ódio e perseguição: “Perseguição, ele falou, toda a história do mundo está cheia de perseguição. Perpetuando o ódio nacional entre as nações” (Joyce, 1922/2012, p. 361). Ora, na época de “*Ulysses*” (1922/2012), o império era ameaçado pelas rebeliões e formações nacionalistas pela independência. E o que é uma nação? Sair da condição colonial implica em uma discussão profunda sobre qual pilares se sustenta a ideia de nação, identidade e autenticidade. Se a nação, o império dominador se erigiu e sustentou sobre o argumento da raça, como ser verdadeiramente independente?

- Mas e você sabe o que significa uma nação? o John Wyse falou.
- Sei, o Bloom falou.
- E o que é? o John Wyse falou.
- Uma nação? o Bloom falou. Uma nação é o mesmo povo vivendo no mesmo lugar.
- Santo Deus, então, o Ned falou, rindo, se é assim eu sou uma nação porque eu estou morando no mesmo lugar tem cinco anos.
- Aí é claro que todo mundo riu da cara do Bloom e ele falou, tentando sair da esparrela:
- Ou vivendo em lugares diferentes também.
- O que já cobre o meu caso, o Joe falou.
- Qual é a sua nação se você não incomoda? o Cidadão falou.
- A Irlanda, o Bloom falou. Eu nasci aqui. A Irlanda (Joyce, 1922/2012, p. 361).
- Se a Irlanda é a nação de Bloom, judeu é a sua raça. E é interessante a insistência de Bloom em responder a partir desta distinção, nublando o argumento monolítico do “Cidadão”.
- E eu também pertencço a uma raça, o Bloom falou, que é odiada e perseguida. Ainda hoje. Agora mesmo. Neste mesmo instante. [...] Roubada, ele falou. Pilhada. Insultada. Perseguida. Tomando o que é nosso por direito. Agora mesmo, ele falou, erguendo o punho, vendidos em leilão no Marrocos como escravos ou gado.
- Por acaso você está falando da nova Jerusalém? o Cidadão falou.
- Eu estou falando de injustiça, o Bloom falou (Joyce, 1922/2012, p. 363).

A ideia de nação de Bloom se pauta no comum, à diferença da posição do “Cidadão” que toma o modelo de nação do colonizador. “Deus salve a Irlanda dos semelhantes daquele desgraçado daquele verme. O senhor Bloom e o seu lero-lero” (Joyce, 1922/2012, p. 365).

Kiberd (1996), ao rastrear as condições da “invenção da Irlanda” enquanto nação, aponta que esse processo teve muito mais em comum com a formação do Estado de outros países europeus, como a Itália ou a França, mas também com os povos emergentes do mundo descolonizador. No entanto, Kiberd (1996) alerta que as condições de invenção destas nações, especialmente destas últimas, estavam atreladas à proximidade absoluta com o poder imperial, como um modelo nem sempre apreciado, mas um referencial, ainda que supondo ser seu avesso. Kiberd articula assim a formação de novas nações atreladas ao modelo imperial de governo ao qual se quer descolonizar. Assim, as nações descolonizadoras introduzem a lógica colonial como forma de autogoverno, replicando internamente as questões e os conflitos concretizados pela lógica imperial. Trata-se de uma crítica potente, na época do nascimento de várias nações, apontando o perigo dos nacionalismos para o futuro das nações recentes. Joyce parece antever a realidade das jovens nações, posteriormente apontada por Fanon (1965), que apoiadas nos nacionalismos, muitas vezes deslinda em sistemas de governos fascistas que repetem uma lógica estrutural do colonialismo, em um sistema supostamente independente, tal como vimos nas ditaduras latino-americanas. Fanon nos diz que:

A consciência nacional, em vez de ser a cristalização coordenada das aspirações mais íntimas da totalidade do povo, em vez de ser o produto imediato mais palpável da mobilização popular, não será em todo o caso senão uma forma sem conteúdo, frágil, grosseira. As falhas que se descobrem nela explicam amplamente a facilidade com a qual, nos jovens países independentes, se passa da nação à etnia, do estado à tribo. São essas fendas que explicam os retrocessos, tão penosos e prejudiciais para o desenvolvimento e unidade nacionais. Veremos como essas debilidades e os perigos graves que encerram são o resultado histórico da incapacidade da burguesia nacional dos países subdesenvolvidos para racionalizar a prática popular, isto é, descobrir a sua razão (Fanon, 1965, p. 153).

Ora, o que evidencia tanto Joyce, quanto Fanon, é que a independência não significa a emancipação, na medida em que o capitalismo aperfeiçoa as regras coloniais determinando a perpetuação de seus efeitos. Essa busca de uma autenticidade localizada na raça e na narrativa de poder, que ignora o comum e a hibridez formadora de um povo, é a grande crítica de Joyce à ideia de nação e, conseqüentemente, à ideia de identidade e do que é um Homem. E aqui Joyce insiste em romper com uma ideia racionalista, cientificista de identidade, que, de alguma forma, sustenta o discurso da hegemonia, da racionalização e o do nacionalismo calcado na ideia de autenticidade. Aqui vemos como o épico do corpo aparece atrelado ao sujeito, formulação que certamente desperta o interesse de Lacan na sua formulação sobre o *fallasser*.

Espera. Cinco meses. Moléculas todas mudam. Eu sou outro eu agora. Outro eu peguei libra. Pfruit, os artistas estão aqui.
Mas eu, entelêquia, forma das formas, sou-me de memória porque sob formas sempre mutáveis.
Eu que pequei e rezei, jejuei.
Uma criança que Conmee salvou da palmatória.

Eu, eu e eu. Eu.
 A.E.I.O.U.
 A.E. e/ou eu, aí. Eia. (Joyce, 1922/2012, p. 234).

Para Joyce, o que se é não se escande no código genético, na autenticidade genética, no corpo. Algo da identidade encontra sua raiz para além do biológico: se nem o sujeito é o mesmo corpo, dirá a sua relação de identidade com o outro rastreado pelo mesmo código genético. Se a raça é uma ficção, a autenticidade também o é. Para ele, a ideia de nacionalidade, está erroneamente afincada na ideia de raça, “uma cômoda ficção, iguais a tantas outras que receberam do bisturi dos cientistas modernos o golpe de misericórdia” (Joyce, 1907/2012, p. 177).

Em outra passagem de “*Ulysses*” (1922/2012), Joyce antecipa Lacan e nos diz que

Como nós, ou a mãe Dana, tecemos e desfiamos nossos corpos, Stephen Disse, de um dia a outro, da trama para a urdidura lançadas e relançadas suas moléculas, tece e desfia o artista a sua imagem. E como a pinta no meu seio direito está onde estava quando nasci, embora o meu corpo inteiro tenha sido tecido de matéria nova uma vez depois da outra, assim pelo fantasma do pai que não repousa a imagem do filho que não vive olha adiante. No intenso instante da imaginação, quando a mente, Shelley diz, é uma brasa que se apaga, aquilo que fui é aquilo que sou e aquilo que em potencialidade eu possa vir a ser. Assim, no futuro, irmã do passado, posso ver a mim mesmo como estou aqui agora apenas como reflexo daquilo que então serei (p. 350).

Lacan lê a afirmativa de Joyce em suas próprias palavras em *Função e Campo*, afirmando que

Eu me identifico na linguagem, mas somente se me perder nela como objeto. O que se realiza em minha história não é o passado simples daquilo que foi, uma vez que ele já não é, nem tampouco o perfeito composto do que tem sido naquilo (“dentro”) que sou, mas o futuro anterior do que terei sido para aquilo em que me estou transformando (Lacan, 1953/1998, p. 301).

Joyce argumenta que a posição essencialista e xenofóbica do nacionalismo do “Cidadão” desconsidera a mutabilidade dos corpos, o êxodo que fez a história. Para ele, a ideia de nação precisava “ser buscada em algo que supera, transcende e informa elementos instáveis como sangue e as palavras humanas” (Joyce, 1907/2012, p.177). Joyce defende que a transformação é uma parte necessária da construção da identidade, reconhecendo a marca do corpo e da língua. É a memória, amparada no corpo, que mobiliza a língua e tem um papel de fazer laço, deixando espaço para a hiância, a falha no exercício significativo memorialístico, a manifestação do inconsciente real. A dimensão da nação como comum, aparece fortemente, sob a voz de Bloom, coincidindo com a do próprio Joyce:

Recentemente, quando um membro irlandês do parlamento fazia um discurso para os eleitores na noite anterior à eleição, começou a gabar-se de pertencer à raça antiga e acusou seu oponente de ser descendente de ser um colonizador cromwelliano. A acusação que suscitou gracejos na imprensa, pois seria impossível excluir da presente

nação aqueles que são descendentes das famílias estrangeiras, e negar o título de patriota a quem não é de origem irlandesa implicaria recusar esse título a quase todos os heróis do movimento moderno(...) Parnell, que foi talvez o homem mais formidável que liderou os irlandeses, porém, nas suas veias, não havia sequer uma gota de sangue celta (Joyce, 1907/2012, p.173).

Para Cheng (1995), ao rejeitar o argumento de que a “raça que agora vive na Irlanda” permaneceu de alguma forma “pura e virgem”, Joyce está rejeitando o fundamento ideológico por trás das motivações do “Cidadão”, da Liga Gaélica e do Renascimento Literário. Ao invés da raça pura, Joyce aposta que a força da Irlanda para uma possível revolução só acontecerá no reconhecimento dos “os mais diversos elementos estão acesos”, no hibridismo, ambivalências e interpenetrações envolvidas nas formações hegemônicas e discursivas.

Nossa civilização é um vasto tecido no qual se entrelaçam os elementos mais diversos, no qual a agressividade nórdica e o direito romano, as novas convenções burguesas e os restos de uma religião síria se reconciliam. Neste tecido é impossível encontrar o fio que se preservou puro e virgem, sem haver sofrido influência de um outro fio vizinho. que raça ou que língua pode jactar-se de ser pura hoje em dia? E raça nenhuma tem menos direito de expressar tal orgulho do que a atual raça da Irlanda (Joyce, 1907/2012, p.177).

Neste sentido, “*Ulysses*”(1922/2012) apresenta um retrato detalhado e sintomático de como a hegemonia cultural molda o discurso e o tecido da vida cotidiana, apontando como a construção europeia do orientalismo é um discurso hegemônico criado pelo colonialismo, mas propagado pela cultura popular, ainda que em nome da desalienação. É a lógica racional europeia que determina o binarismo no qual se inscreve o critério de humanidade, exclusivo da hegemonia inglesa. Como vimos, a noção de humanidade e de nação é constituída a partir de um caráter racional, ditado pela hegemonia europeia, onde o racional é o humano e o selvagem é aquele que necessita da arbitragem colonial. Se liberar dessa dualidade racionalizante que serviu os propósitos iluministas e coloniais é a condição necessária para se emancipar. No entanto, como Joyce imprime em “*Ulysses*”(1922/2012), essa emancipação não pode ser arbitrada pelo colonizador, daí a importância de depor a coroa e seu braço religioso, estes que arbitraram quem é humano, quem é selvagem, quem vive e quem morre.

Em “*Ulysses*”(1922/2012), em um mundo de transição, marcado pelo início da ruína do Império Britânico, pela luta pela independência das colônias, pela ascensão das nações descoladas do império, pela iminência das guerras que redesenham geopoliticamente o mundo, os conflitos encarnam as verdadeiras contradições as quais os irlandeses precisam se reconciliar para verdadeiramente se separarem da condição exclusiva de alienados à metrópole inglesa. Joyce em “*Ulysses*”(1922/2012), levanta, não só os efeitos políticos econômicos e sociais da dominação da Inglaterra sobre a Irlanda, mas desvela as contradições identitárias da própria Irlanda, que na busca por sua emancipação simbólica, reifica na construção de um

irlandês autêntico as mesmas estratégias de segregação operadas contra ela desde a colonização inglesa.

Na odisseia do “*Ulysses*”(1922/2012) Bloom, aponta para os desafios e conflitos de um homem contemporâneo, explorando todas as contradições comportadas no binarismo que Joyce tanto pretende denunciar. Em um mundo determinado pela lógica binária colonial - brancos/ negros, ingleses/ irlandeses, Irlanda/ Inglaterra, católicos/ protestantes, sul/ norte, gaélico/ inglês, selvagem/ civilizado, razão/ desrazão, corpo/mente - Joyce faz refletir em seu espelho a heterogeneidade e a diferença, enxertando no binômio paralisante que assolava a Irlanda e o mundo, a potência narrativa da localização das semelhanças em diferenças compartilhadas. Denunciando o binarismo colonial, “*Ulysses*”(1922/2012) faz presentificar a pluralidade de coordenadas que se desdobram sobre, deslocando o eixo alienante imposto pelo império. Como aponta Stephen: “Meu centro de gravidade está deslocado. Esqueci o truque”(Joyce, 1922/2012, p.577). O deslocamento da gravidade em “*Ulysses*”(1922/2012) foge das coordenadas delimitadas pela Igreja e pela Coroa: “A luta pela vida é a lei da existência, mas filirenistas modernos, notadamente o czar e o rei da Inglaterra, inventaram a arbitração. (Bate na testa) Mas é aqui que eu tenho que matar o padre e o rei” (Joyce, 1922/2012, p. 577).

2.4 “*Finnegans Wake*”: acordar do pesadelo da História

"Botei a linguagem para dormir"⁵

Se a escrita de “*Ulysses*”(1922/2012) se deu em meio a tantas guerras, “*Finnegans Wake*” (1939/1975) se apresenta ao mundo a partir de uma outra, a Segunda Guerra Mundial. A própria conclusão do livro e sua publicação se dá em um momento político mundialmente decisivo: o início do ano de 1939, na eclosão da Segunda Guerra. É justamente nesta mesma época que Hitler, comandando a Alemanha nazista, ameaça invadir a Polônia e invade a Tchecoslováquia. A Segunda Guerra Mundial está prestes a eclodir na Europa. O nazismo, em nome da raça e da identidade, avança no projeto de resolver definitivamente a “questão judaica”. O mundo se enche de “Cidadãos”, os mesmos que em “*Ulysses*”(1922/2012) segregam Bloom.

⁵ Citado em Richard Ellmann (1989), James Joyce, p. 673.

O nazismo era para Joyce uma preocupação premente à época do lançamento de “*Finnegans Wake*” (1939/1975). Platt (2007) aponta que, em 1938, Joyce ajudou vários judeus a fugir e se refugiar, da Áustria e da Alemanha - que ele chamava de “*Hitlerland*”. Usando seus contatos nos ministérios da França e da Irlanda, Joyce conseguiu vistos que salvaram a vidas de dezenas de refugiados que fugiam da ameaça nazista. Em 1940, com a expansão da “*Hiterland*”, Hitler invadiu a França com sua *blitzkrieg* e o próprio Joyce foi forçado a fugir da França, terra onde ele, exilado, fez casa por mais de 20 anos. A fuga vinha permeada de medo, medo por Lucia, sua filha preferida, que àquela altura encontrava-se internada em sanatório francês. Joyce estava advertido do projeto eugenista nazista e de sua perseguição extensiva aos doentes mentais, assim, temia pelas consequências sombrias que aguardavam os pacientes do sanatório, no caso da ocupação nazista.

Vários intelectuais franceses que defenderam e ajudaram Joyce a publicar “*Finnegans Wake*” (1939/1975), por serem judeus, foram capturados e assassinados. Paul Leon, um dos mais próximos de Joyce, em 1941 arriscou a vida para salvar os manuscritos de Joyce, deixados em seu apartamento na Paris ocupada. Um ano depois foi preso pela Gestapo devido à sua herança judaica e morreu em Auschwitz em 1942. No entanto, outros amigos e apoiadores, como o próprio Ezra Pound, embora um grande defensor de “*Ulysses*” (1922/2012) na década de 1920, era um defensor ferrenho de Mussolini na Itália e de Hitler, desde a época de gestação do projeto nazista.

Enquanto, em nome da raça, o mundo era destruído e submetido à vontade de poder de um povo, “*Finnegans Wake*” (1939/1975) era o contraponto necessário, um livro que mais se assemelhava a uma arca a colecionar todas as línguas, rios e lendas de um mundo que naufragava. Bernard Benstock (1975) chega mesmo a equiparar Joyce aos monges irlandeses do período medieval, que tentavam buscavam preservar a cultura do mundo clássico ocidental, enquanto as forças da barbárie e das trevas, a seus olhos, se fechavam sobre a civilização.

A metáfora da arca de Noé é realmente pertinente. “*Finnegans Wake*” (1939/1975) é um livro do mundo, que rompe com a dimensão de tempo e espaço, para coadunar personagens e histórias de todas as partes, confluindo como em um rio, em um só livro. O enredo se constrói tomando situações e personagens históricos, de várias épocas e de vários lugares, dando a eles uma dimensão global, criando, assim, uma história que é simultaneamente universal e particular, local e global, sobre a Irlanda e sobre o mundo, sobre o passado e o futuro descentralizados de sua linearidade. Uma audácia frente ao mundo que vivia o apogeu do Império Britânico, bem como a iminente guerra nazista, um mundo que se organizava na presunção etnocêntrica de humanidade - ou dos ingleses, ou dos alemães - e de progresso em

detrimento a toda e qualquer outra cultura. Neste contexto, a obra evidencia a convicção de Joyce de que a diversidade e o pluralismo constituem os fios essenciais que entrelaçam a humanidade e suas narrativas, mesmo diante do discurso da época, que visa uniformizar a História em um único fio, destruindo todas as expressões de humanidade que não se alinham ao ideal construído de poder e raça.

Para Platt, “*Finnegans Wake*” (1939/1975) questiona o projeto racial, seja ele qual for, através de sua fusão de personagens, em uma “confusão das raças humanas”, que tem o efeito de destruir totalmente qualquer noção de pureza de racial. Para além da identidade dos personagens, Joyce aplica o mesmo método em relação à língua, que em sua “*babeling*”, destrói por completo qualquer ideia de resolver uma confusão de línguas em uma ordem científica que pode ser ligada à identidade racial.

Há então duas marcas importantes em “*Finnegans Wake*” (1939/1975) que precisam ser contempladas na escolha narrativa de Joyce: primeiro, temos a implosão de uma linha narrativa contínua, uma subversão da lógica temporal e segundo, há uma pluralidade de personagens históricos e da vida pessoal de Joyce que se desdobra em uma confusão de identidades que não se localizam mais no campo da consciência. Escrever uma história que rompe os limites de espaço e tempo exige que o autor mude a narrativa adotada em “*Ulysses*”(1922/2012): aqui não cabe o esforço de extrair a consciência dos personagens, ao contrário, trata-se do inconsciente, do sonho, onde, pelos processos freudianos de condensação e deslocamento, seja possível acessar outra realidade. Se Ulisses narra todos os acontecimentos de um dia, “*Finnegans Wake*” (1939/1975) apresenta todos os acontecimentos de uma noite: uma noite de sonhos. Isto faz com que a técnica narrativa, seja uma técnica noturna, menos articulada racionalmente, menos esmiuçada pela consciência, já que é a dimensão do sonho que então se apresenta como estrutura para essa obra. Em carta para o amigo Max Eastman, Joyce anuncia o livro sonho:

Ao escrever sobre a noite, eu realmente não podia, sentia que não podia usar palavras em suas conexões comuns. Usadas dessa forma, elas não expressam como as coisas são durante a noite, nos diferentes estágios - consciente, depois semiconsciente, depois inconsciente. Descobri que isso não poderia ser feito com palavras em suas relações e conexões comuns. Quando a manhã chegar, é claro que tudo ficará claro de novo... Vou devolver a língua inglesa. Não a estou destruindo para sempre (Tradução nossa, Joyce citado por Ellmann, 1982, p. 546).

Na linguagem onírica, os personagens mudam de nome, se condensam em outras figuras, ganham outras formas, provocam outros sentidos, abrem a dimensão do enigmático, do descontrole da razão sobre o que insiste em ganhar existência. Assim, se o “*Ulysses*”(1922/2012) era um livro diurno, tal como Joyce mesmo afirmava, se passando

quase inteiramente de dia, “*Finnegans Wake*” (1939/1975) seria um livro noturno, um sonho a atravessar pelo pesadelo da História. Em “*Ulysses*”(1922/2012) o foco é a consciência, enquanto em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), o foco está no inconsciente. O experimento literário de Joyce é radicalmente político, na medida em que, se escrutinar a subjetividade do colonizado era um interesse do colonizador, Joyce mobiliza o mesmo interesse para resistir aos processos de dominação.

Erik Linstrum (2016) afirma que todo Estado precisa saber sobre as pessoas que governa e, para isso, relata um projeto inusitado do Império Britânico no século passado: coletar sonhos dos seus colonos. Após a Revolução Irlandesa e a Revolução Indiana de 1857, as autoridades britânicas em todo o império compartilharam preocupações relacionadas ao medo de novas revoltas. Após a Primeira Guerra Mundial, quando os movimentos nacionalistas ganharam força na África, no Oriente Médio e no sul da Ásia, esse receio se intensificou.

Sem os mecanismos que registram a opinião pública em sociedades democráticas – eleições, protestos, crítica da imprensa – e confrontando imensas diferenças culturais, os governantes imperiais britânicos se preocupavam com o que os africanos, irlandeses, asiáticos e indianos ocidentais estavam pensando. A partir deste medo, a Inglaterra acreditou que conhecer a vida psíquica de seus súditos poderia dar a eles alguma vantagem. Quem levou o projeto a cabo foi o antropólogo da *London School of Economics* chamado Charles Gabriel Seligman, um conselheiro de longa data dos governos coloniais, altamente influenciado pelas teorias freudiana e junguiana, contemporâneas a era das descolonizações.

Os governantes imperiais britânicos, diante das imensas diferenças culturais e desprovidos dos mecanismos típicos de participação e registro da opinião pública em sociedades democráticas - como eleições, protestos e crítica da imprensa - manifestavam preocupação com o que africanos, irlandeses, asiáticos e indianos ocidentais, que estavam sob seu domínio, pensavam. Isso leva a Inglaterra a construir estratégias de escrutínio da vida psíquica de seus súditos, já que isso poderia conferir-lhes alguma vantagem estratégica. O antropólogo da *London School of Economics*, chamado Charles Gabriel Seligman, um conselheiro de longa data dos governos coloniais, foi encarregado de conduzir esse projeto, sendo fortemente influenciado pelas teorias freudiana e junguiana, que eram contemporâneas à era das descolonizações.

Seligman coletou sonhos de súditos britânicos em todo o mundo: Nigéria, Sudão, Uganda, Índia, Austrália e Ilhas Salomão. Nesta época, estávamos no auge da ciência racista, que se dedicava a definir grupos humanos com base na fisionomia e localizá-los em

hierarquias evolutivas. Foi a partir da psicanálise que esse antropólogo deu cabo ao projeto de inteligência política, construindo um banco de dados de sonhos coloniais a fim de entender o que poderia ser extraído da manifestação inconsciente dos colonos e fornecer dados ao Império Britânico para enfrentar a profundidade e a intensidade da resistência ao seu domínio. Se o império acreditava em seu fardo civilizatório, por que alguns colonos resistiam à civilização?

Linstrum (2016) nos diz que, como resultado deste experimento, declinaram-se duas conclusões: na maioria dos sonhos, em colônias diferentes, a presentificação edípica não se relacionava a uma força opressiva entre pai e filho, uma classe ou geração, mas se encarnava na própria relação entre colonos e britânicos: um regime fundado na violência e hostil à dissidência. Algo rompia aqui com a ideia de docilidade e reverência, que era atribuída à maioria dos colonos, já que na grande maioria dos sonhos era comum o aparecimento dos funcionários coloniais, como os missionários, os burocratas, os operadores do direito, como tiranos e violentos com os quais era preciso lutar. Há também nestes sonhos referências a revoltas antigas, memórias de guerras e conquistas com o ocupante. Nestes sonhos, o que aparecia recorrentemente era uma visão desromantizada do império, onde a revolta, a hostilidade e a raiva apareciam apenas controladas pelo medo de punição da violência colonial.

No entanto, o império lê estes eventos como índice de que a política anticolonial era produto de doenças mentais - relações de frustração e agressão, índices de distúrbios de “desculturação” – que permitiu ao Império Britânico patologizar os apelos à independência como expressões rudimentares de raiva e imaturidade. Como aponta Linstrum (2016), o problema não foi que essas ferramentas falharam em seus próprios termos, mas falharam em dizer aos governantes imperiais o que eles queriam ouvir.

Joyce inspeciona o sonho, a partir de outra perspectiva, a partir da dimensão inconsciente de *lalíngua* que porta o que resta esquecido pela História. Essa dimensão da vigília e do sonho se apresenta de saída no próprio título: “*Finnegans Wake*”, título definitivo da obra, que foi nomeada por Joyce durante tantos anos como “*Work in Progress*”. Um trabalho em progresso que ridicularizava a própria ideia linear de progresso e de História, ao condensar a história da humanidade em uma abordagem cíclica. Mas o que é “*Finnegans Wake*”?

O título da obra, como ela em um todo, porta uma palavra valise, máquina semântica de sentidos. Ellman (1982) mesmo aponta que “*Finnegans Wake*” continha o duplo sentido de Wake – que significa tanto “despertar” e, ao mesmo tempo, “velório” - assim como o duplo sentido de Finnegans – *fin* como fim e *again* enquanto repetição. Mesmo em sua literalidade, a tradução aponta para uma interpretação dúbia: trata-se do velório ou do despertar de

Finnegan? O’Neill (2019) ainda vai além destas duas interpretações literais se perguntando pela falta do apóstrofo: “*Finnegans Wake*” não é o mesmo que “*Finnegan’s Wake*”.

Para O’Neill (2019, p. 30), uma das possibilidades de leitura do título é a de que se trata de uma afirmação perfeitamente gramatical em inglês, na qual um grupo de pessoas chamadas “*Finnegan*”, os “*Finnegans*”, despertam – *Wake*- do sono, da inércia, até da morte. Um convite: “Despertem, *Finnegans*”. Lido assim, todos nós, e não somente o Tim, estamos aprisionados em uma existência circular, condenados a dormir e acordar. Curiosa essa leitura, dado o projeto literário de Joyce, tal como vimos acima: acordar do pesadelo da História e com isso levar consigo todos os dublinenses e nós.

E quem é *Finnegan*? *Finn Mac Cumhaill*, chamado por Joyce de *Finn MacCool*, é um herói irlandês, morto e enterrado por séculos, mas destinado, pelo folclore, a voltar à vida quando a Irlanda mais precisar. Essa referência é interessante, já que esse herói foi reavivado em várias narrativas nacionalistas do início do século XX. Em “Irlanda, a Ilha dos Sábios e Santos”, escrito em 1907, Joyce nos apresenta o impasse entre acordar, renascer, despertar, morrer e velar, ao se referir a própria Irlanda:

Uma única coisa me parece clara. Já chegou o tempo para que a Irlanda se decida a superar definitivamente seus fracassos. Se realmente for capaz de renascer, que desperte, ou então que cubra sua face e descanse em seu túmulo para sempre. [...] Se ela deseja nos oferecer o espetáculo que aguardamos há tanto tempo, então que ele seja íntegro, completo e definitivo (Joyce, 1907/2012, p. 185).

Ora, sabemos desde “*Ulysses*”(1922/2012), a aversão de Joyce pelo herói, mas aqui é curiosa a mudança de título de sua obra, considerando a lenda do gigante que se levanta a favor da Irlanda, justamente, no momento histórico da conquista da independência irlandesa.

Outra influência é *Finnegan*, o personagem de uma balada cômica irlandesa do século XIX: “*Finnegan’s Wake*”. Nesta balada, eleita a preferida do pai de James Joyce, *Tim Finnegan* é um pedreiro irlandês que um dia, bêbado, pintando uma parede, cai de uma escada em que estava e morre. Em seu velório, onde sua esposa e seus doze amigos o velavam, bebendo o morto, um pouco de whisky - termo derivado do antigo gaélico, *uisce beatha*, que significa água da vida - respinga acidentalmente em seu corpo e, de repente, Finn acorda. Na lenda irlandesa, que ressoa a história de Jesus Cristo, a água simboliza tanto a morte quanto a vida, whisky, vinho, cerveja, chuvas e rios. Por essa razão, o livro se torna uma homenagem aos rios, com sua personagem principal, Anna Livia Plurabelle, nomeada como um rio em gaélico. “In the name of Annah the Allmaziful, the Everliving, the Bringer of Plurabilities, haloed be her eve, her singtime sung, her rill be run, unhemmed as it is uneven!” (Joyce, 1939/1975, p.13). O título, desde o princípio, encapsula a essência da obra, refletindo em sua

técnica a ciclicidade e a síntese de opostos, entre o despertar, a morte e o renascimento, da Irlanda para o mundo. Como para *Tim Finnegan*, o livro defende que o fim não é absoluto; é apenas mais um ciclo, um novo começo, *fin again*.

A ideia de retorno cíclico permeia intensamente a obra, que rompe de forma definitiva com o método linear cronológico de narrativa, pois sua organização não segue os preceitos da cronologia. Na historiografia, sabemos que a história oficial é delineada pela narrativa cronológica dos eventos relevantes, estabelecendo uma lógica de poder que exclui a versão das nações derrotadas, relegando-as ao esquecimento sob a marca do fracasso. No entanto, ao escrever sobre a história de Dublin, uma cidade fracassada, entrelaçada à história do mundo, Joyce não se prende a essa cronologia linear nem apresenta um desfile de fatos históricos; ele nos introduz a um padrão a partir do qual os homens e seus eventos se desenrolam. Esse padrão é extraído da filosofia de Giovanni Battista Vico (1668-1744), autor de “*La Scienza Nuova*”, que via a História não como uma linha reta, mas como um processo circular de recorrências eventuais. Joyce estrutura seu livro a partir da filosofia de Vico, como ele mesmo afirmou: “Eu uso os ciclos de Vico como uma treliça” (Ellmann, 1982, p. 554).

Giambattista Vico, filósofo italiano que escreveu no século XVIII, destacou-se por sua abordagem avessa ao paradigma reducionista e cartesiano predominante em sua época. Em oposição a essa visão linear da História, determinada pelo pensamento cartesiano, Vico concebeu uma interpretação cíclica do tempo, na qual os eventos se repetem em padrões recorrentes. Essa concepção foi intencionalmente incorporada por James Joyce em sua obra “*Finnegans Wake*” (1939/1975), já que ele utiliza a estrutura narrativa do ciclo viconiano como um elemento fundamental de composição de sua obra-prima. Um exemplo claro desta utilização se encontra tanto no início quanto no final do livro, onde as frases inaugurais e conclusivas se entrelaçam, formando um ciclo completo. A primeira frase, “riverrun, past Eve and Adam’s, from swerve of shore to bend of bay, brings us by a commodius vicus of recirculation back to Howth Castle and Environs”, e a última frase, “A way a lone a last a loved a long the”, se completam, simbolizando o retorno constante ao ponto de partida. Com este artifício, Joyce desafia as convenções ortodoxas da escrita, demonstrando sua intenção em transcender as limitações tradicionais da narrativa. Sabemos que Joyce poderia ter escrito uma obra convencional, mas lança mão desses artifícios para subverter a forma e, com isso, radicalizar a precariedade da relação entre significado e significant. Ele mesmo nos diz que,

Eu poderia facilmente ter escrito esta história da maneira tradicional. Todo romancista conhece a receita. Não é muito difícil seguir um esquema cronológico simples que os críticos entendam. Mas eu, afinal, estou tentando contar a história dessa família Chapelizod de uma nova maneira. O tempo, o rio e a montanha são os verdadeiros heróis do meu livro. No entanto, os elementos são exatamente o que todo romancista

pode usar: homem e mulher, nascimento, infância, noite, sono, casamento, oração, morte. Não há nada de paradoxal em tudo isso. Estou apenas tentando construir muitos planos de narrativa com um único propósito estético (Joyce citado por Ellmann, 1982, p.554, tradução nossa).

Neste sentido, a ideia de uma narrativa cronológica, com personagens reificados em identidades fixas, que ao longo da obra desdobra interações com outros personagens, não é a chave de acesso à leitura de *“Finnegans Wake”* (1939/1975). Se Joyce questiona a História, questionará também a identidade. Se valendo de uma escrita onírica, podemos dizer que há um núcleo de personagens, sobre os quais se operam a condensação de vários outros: HCE é a abreviatura de *Humphrey Chimpden Earwicker*, um personagem masculino sobre o qual se sintetizam outros personagens humanos e não-humanos que encarnam a marca da queda, de todas as quedas da humanidade. Schuller elenca os semblantes de HCE como: os trovões; Adão, que cai do paraíso; Lúcifer, que cai do céu; a queda de Roma; a queda da maçã de Newton; o sol que cai atrás das montanhas, a queda da bolsa de valores de *Wall Street*, do pedreiro irlandês que cai da escada, do gigante *Finn McCool*, a queda de *Charles Parnell* que cai politicamente depois de sua deposição em função da sua relação amorosa, a queda de Humpty Dumpty no buraco.

Além de HCE, temos ALP, abreviação de Anna Livia Plurabelle, uma personagem sobre a qual se deslinda a figura do feminino, que corporifica os rios do mundo todo, mas um em especial, o rio *Liffey*, que corta a cidade de Dublin. Anna Livia Plurabelle condensa também Eva e Lilith, a mãe e a mulher dos homens, a princesa Isolda e simbolicamente, a mulher-rio que conforma a torrente narrativa de *“Finnegan's Wake”*, sendo ela quem abre e quem o reinicia ao fim, já que o livro é circular, fazendo do livro um *riomance*.

Os dois, ALP e HCE, possuem três filhos: Issy e os irmãos gêmeos e rivais Shem e Shaun, sob os quais projetam toda a rivalidade fraterna do mundo Caim e Abel, Esaú e Jacó, Hórus e Osíris, Rômulo e Remo, o anjo Miguel e o Diabo, a formiga e o gafanhoto. Joyce escreve uma história do mundo, a partir do rio *Liffey*, que corta Dublin, sendo o livro como ele mesmo escreve “o sonho do velho *Finn Mac Cumhail*, deitado na morte ao lado do rio *Liffey* e observando a história da Irlanda e do mundo - passado e futuro - fluir em sua mente como destroços no rio da vida” (Ellmann, 1982).

“Finnegans Wake” (1939/1975) apresenta de início a redução mínima dessa história, uma família que mora no subúrbio irlandês de Dublin, na região de *Chapelizod*, próximo do *Phoenix Park*, tomado como Jardim do Éden, um grande parque que fica ao norte do rio *Liffey*. *Humphrey Chimpden Earwicker* é dono de um *pub*, onde mora com sua família no andar de

cima. Logo de saída uma queda é anunciada em sonho a HCE: Deus anuncia a queda com o estrondo de um trovão. A queda é representada aqui pela queda do herói e guerreiro irlandês *Finn MacCool* e *Tim Finnegan*, tema da popular balada chamada “*Finnegan's Wake*”. O herói *Finnegan* foi substituído por *Earwicker*, o homem comum. HCE tem, ele mesmo, sua própria queda em desgraça como o próprio Adão. HCE é denunciado por assediar duas jovens no *Phoenix Park* e, a despeito de suas explicações, ele é julgado e preso em uma caixa, enviado ao fundo de um lago na Irlanda do Norte. Sua esposa, Anna Livia, assume a posição de sua advogada mediante uma carta, essa que Lacan retomará em referência tantas vezes, e de sua própria voz, sempre presente nos julgamentos. A sequência é atravessada pela transmutação dos personagens em muitas outras figuras históricas, sem lógica cronológica, onde o próprio tempo é atravessado pelos eventos passados, enigmas, contos folclóricos, fábulas, bardos. Os filhos Shaun e Shem, assumem enredos diferentes, todos com o mesmo tema, a disputa pelo lugar do pai que caiu em desgraça. Eles estudam e emprestam o próprio corpo a toda a história do mundo, para aprendê-la e competirem para ser o melhor candidato a ocupar o lugar paterno, de liderar a civilização. Eles são opostos, mas ambos são duas metades de seu pai: Shaun é obstinado, forte e agressivo, enquanto Shem é mais fraco, sensível e artístico. Diante da queda do pai, por sua impostura sexual, os filhos disputam o lugar de liderança na civilização.

Esse é o complexo núcleo dos personagens, que abrigarão tantos outros na medida em que as identidades são fluidas e não há personagens fixos. Os personagens em “*Finnegan's Wake*” se tornam entidades irrepresentáveis em si mesmas, que se dão a ver somente através de suas manifestações, fazendo deles um corpo agregador de mitologias, simbolismos e imagens, um palco giratório de identidades. Este deslizamento entre os personagens se dá abruptamente, com poucas indicações concretas sobre a corporificação destes personagens, sinalizando às vezes pela presença simbólica, como nos sonhos. Sob essa chave, a suposta natureza ilegível da obra mostra-se como consequência linguística da tentativa de compactar toda a humanidade sob os personagens, uma obra de sobreposições de discursos, de vozes díspares, sem que haja um domínio narrativo orbitante, capaz de unificar tempos, mitos, vozes e discursos.

Podemos pensar que a obra de Joyce articula assim a dimensão do singular, sua questão com o pai, com a arte com a Irlanda; do particular, a história da Irlanda em meio à colonização da Inglaterra e do Universal, a História cíclica e conflituosa do mundo. O livro não termina, já que sua última frase se liga à primeira, apontando o caráter cíclico da civilização, condensada no drama familiar e político das eras. Sua última palavra é o artigo *the*, que remete à palavra inicial *riverrun*, fechando o circuito. Além disso, essa pluralidade de identidades

metamórficas, que se condensam na estrutura mínima do mundo, é uma resposta tanto a sua questão com a Irlanda e a colonização, com a Irlanda e os irlandeses, bem como com mundo, que vivia naquele momento o imperativo essencialista da raça.

Cheng (1995) aponta que qualquer noção essencialista é mostrada em “*Finnegans Wake*” (1939/1975) como sendo instável por natureza, já que obra desestabiliza a identidade de qualquer personagem. Essa pluralidade de personagens e culturas é também uma estratégia linguística necessária para dar corpo e ouvidos a este *riverrun*, a esta correnteza que corre paralela à história dos historiadores, esse caldo cultural que insiste e resiste fora do enquadre ideal das lógicas de poder.

Para fazer isso não basta escrever na língua do colonizador, é preciso revisitar todas as línguas recalçadas pelo processo de depósito da cultura. Escrever através da estrutura do sonho, do sonho da cultura, exige outra linguagem, na verdade, exigem outras, já que para ele, “uma grande parte de toda existência humana [isto é, sono] é passada em um estado que não pode ser tornado sensível pelo uso de uma linguagem de vigília ampla, gramática fofa e enredo para avançar (Ellmann, 1982, p. 584-585, tradução nossa). Assim, Joyce criou uma “linguagem dos sonhos” capaz de gramaticar os elementos conscientes e inconscientes da História e da cultura, bem como para subverter o idioma da língua colonizadora - o inglês.

É preciso subverter a linguagem até atingir o ponto “quando o cérebro usa as raízes dos vocábulos para fazer outros deles, que será capaz de nomear seus fantasmas, suas alegorias, suas alusões” (Joyce, citado por Attridge, 1984, p.5, tradução nossa), ele nos diz. No trabalho de nomear fantasmas, Joyce precisa conjurar muitas línguas, segundo Galindo (2010, p. 42) oitenta e seis línguas, misturadas e trituradas ao inglês, sem nenhum aviso ou legenda composicional. Muitas das línguas, usadas para compor com o inglês quebrado e triturado, são línguas mortas no processo de sobreposição linguística operada pela colonização. Línguas não tão mortas que se dão a ver, nas rachaduras do inglês promovidas por Joyce. Ele mesmo chega a afirmar que, com o “*Finnegans Wake*” (1939/1975), “*Je suis au bout de l'anglais*” (Joyce citado por Ellmann, 1982, p. 546), apontando que essa destruição é calculada e tem um propósito, já que ao sair da grande noite, “quando a manhã chegar, é claro que tudo ficará claro de novo... Vou devolver a língua inglesa. Não o estou destruindo para sempre” (Joyce citado por Ellmann, 1982, p. 546). Assim, o que fica claro na estratégia joyceana é que Joyce escreve na língua inglesa e contra a língua inglesa, para fazer aparecer o real suplantado pela significação imposta. Trata-se não de um distúrbio, mas de um saber-fazer orientado.

Claro que isso tem a ver - posso dizê-lo porque, nestes dias, sinto isso diariamente - com minha falta de prática, digamos, com minha inexperiência da língua em que ele escreve. Não que eu seja totalmente ignorante em inglês, mas justamente porque Joyce escreve o inglês com refinamentos particulares que fazem com que a língua (no caso, a inglesa) seja por ele desarticulada. Não devemos achar que isso começa em "*Finnegans Wake*". Muito antes, especialmente em *Ulisses*, ele tem uma forma de picar as frases que já vai nesse sentido. É verdadeiramente um processo exercido no sentido de dar à língua em que ele escreve um outro uso, em todo caso um uso bem distante do comum. Isso faz parte de seu *savoir-faire* (Lacan, 1975-76, p.72).

Joyce quebra as palavras e as costura a outras, línguas indiscriminadas, palavras valise, trocadilhos multilíngues. Para Amarante (2001) trata-se de um "trabalho em camadas", onde os significados depositam-se em camadas sobre a palavra quebrada, uma acumulação semântica que expurga a oficialidade significante se realizando por via de associações fônicas, morfológicas e gráficas. Amarante (2001) aponta que para obter tal acumulação, Joyce utilizou de alguns recursos estilísticos, em especial o trocadilho e a palavra-valise. Nas palavras-valise, os sentidos se fragmentam em múltiplos significados, impedindo a fixação de um único sentido, e modificando profundamente o próprio campo semântico de origem, até ele não existir mais. Esses recursos, que se baseiam em um intrincado trabalho em camadas, pretendem acessar o que está pulsante na língua, permanecendo aprisionado nas sobreposições da linguagem, através dos significados entrecortados da palavra-valise ou da distorção da voz nos trocadilhos. Assim, mais que as palavras, a própria dimensão fonemática, animada pelo som, ganha relevo ao trazer ao texto os ruídos, trovoadas, tosses, pigarros, ruminações, onde o ruído é aí não só reproduzido, mas soletrado em sua significação (Butor, 1974).

Aqui, por mais que Joyce não trabalhe aqui com as epifanias, há na sua estratégia composição alguma um recurso semelhante, fazer o real aparecer na dimensão do texto. Se a epifania é efeito que estilhaça o sentido, permanecendo um destroço sem significação que ganha contornos de enigma, em "*Finnegans Wake*" (1939/1975), esta destruição da linguagem vai mais longe. Joyce não ataca somente a sintaxe de uma língua, ele também ataca o significante que capitaneia o sentido. Assim, não só a sintaxe se torna subversiva, mas o próprio significante, forma e conteúdo. Joyce implode os elementos da língua inglesa enxertando neles destroços de outras línguas, abrindo uma fenda na significação arbitrada, gerando assim o equívoco.

Em Joyce, o recurso à oralidade, capaz de captar as nuances que excedem a escrita, faz com que ele opere sobre *lalíngua*, mãe de gozo. Uma resposta à linguagem do colonizador, essa que subtrai do signo da língua originária sua capacidade de significação, ao se impor como língua infamiliar que passa a significar e organizar o novo mundo. Toda a Irlanda traz a marca da oralidade, como uma marca da religião céltica, oral, solapada pela colonização, e

pela presença fantasmagórica do gaélico a assombrar com o sotaque irlandês a própria língua inglesa. Joyce, irlandês de uma cultura oral, músico e cantor, cujo dom foi transmitido pelo pai, faz das palavras faladas, notas, que dão acesso ao que o corpo e o texto escrito se negam. Por recomendação do próprio Joyce, “*Finnegans Wake*” (1939/1975) é um livro a ser lido em voz alta, já que muitos equívocos que subvertem a lógica dos significados emergem de forma mais perceptível na narração oral de histórias. Essa oralidade solapada é retomada em “*Finnegans Wake*”, transformando cada um que o lê, em voz alta, em um bardo.

É neste sentido, que muitos acreditaram durante muito tempo, que “*Finnegans Wake*” (1939/1975) era uma obra intraduzível, tal como nos aponta Piglia (2004), porque Joyce escrevia em uma língua que não era sua, mantendo com ela uma relação excessiva de ódio e nostalgia. Piglia (2004) nos questiona se não é o “*Finnegans Wake*” (1939/1975) o grande texto da “língua exilada”, que acolhe toda a equivocidade possível diante do encontro infamiliar. No entanto, há quem discorde:

Patrick O’Neill, pesquisador da obra de Joyce, tem ido ainda mais longe com a ideia também benjaminiana de que cada tradução é como que a continuidade crítica do original. Para ele, o “*Finnegans Wake*” [e será estranho que essa ideia surja precisamente no domínio das obras ditas intraduzíveis?], menos do que o livro publicado por Joyce em 1939, constitui-se hoje de um corpus translíngüístico, formado por todas as traduções da obra. Há aí certa semente de sentido (Galindo, 2018, p.18).

“*Finnegans Wake*” (1939/1975) seria assim por sua vocação trans linguística, uma arca de Noé de línguas, possível de ser traduzível, mas mais que isso, uma obra aberta, que continua a se escrever a cada tradução, estilhaçando em línguas de bases diferentes a significação oficial e abrindo as brechas por onde conjurar as línguas fantasmagóricas, recalçadas pela história dos historiadores. Trata-se de, pela linguagem do sonho, desvelar o que a História recalçou.

Assim, costuramos neste capítulo, a história da Irlanda, a história de James Joyce e de seus personagens. Esta costura, longe de tentar construir uma linha cronológica e de sentido, intenção tão avessa ao projeto joyceano, tenta indicar como a obra de James Joyce, bem como alguns eventos de sua vida, se colocam como resposta à subjetividade de sua época. Podemos lê-la como um sintoma, não no seu caráter patológico e individual, mas sim na sua articulação enquanto resposta a um determinado discurso. Um projeto de acordar Joyce, Stephen, Dublin, o mundo e nós mesmos de sua patologia política e sua marca imposta discursivamente. Fazer desse sintoma, *sinthoma*, é o que faz Joyce para a psicanálise. Então tentaremos entender na próxima seção quais são os efeitos do discurso capitalista aos quais, Joyce parece responder e como ele forjou essa resposta ao político singularmente.

SEÇÃO 2: LACAN PELA MÃO DE JOYCE

Como vimos, Joyce viveu os efeitos da História e de um laço social em mutação que coincide com a queda do mundo antes organizado pelo pai. Recuperar a abordagem pós-colonial joyceana é importante para podermos contextualizar o Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976), a partir de uma perspectiva política. É justamente a partir da recuperação do caráter colonial e sua importância na obra de Joyce que podemos entender a importância de conceitos como *lalíngua*, *falasser* e em especial o conceito de *sinthoma*. Eles serão articulados a toda uma produção psicanalítica política, desenvolvida a partir do Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969/1970) com a preocupação de Lacan com o laço social e com o advento do capitalismo, bem como com suas consequências segregativas.

Ora, há uma marca política importante nesse tensionamento entre história e estrutura, no qual o *sinthoma* surge como uma resposta. E isso quem ensina é Joyce, quando a partir dos eventos da história que lhe conferem o lugar do exilado, expropriado da sua língua materna, ratifica um ponto estrutural, nas margens desta mesma história, ao apontar que todos somos exilados em relação à linguagem. Estar advertido desse real, insubmisso a uma lógica simbólica frágil, municia Joyce a implodir o império da linguagem, a dele e a do colonizador que arbitra os significados e as palavras impostas pela lógica de poder. É dentro da língua inglesa, que Joyce faz aparecer os traços de *lalíngua*, pela via da destituição do sentido hegemônico e epistemológico inglês. Ao se recusar a recuperar a língua gaélica, através do movimento de renascimento irlandês, Joyce nos aponta que a fidelidade do inconsciente não é com a linguagem, mas com *lalíngua*. É curioso então que seja sob um contexto de exposição colonial, em relação à língua e ao corpo, determinada por um Outro - igreja, família ou Estado -, que Lacan nos apresenta a dimensão herética e política do *sinthoma*, através da *lalíngua* e do *falasser*. E é isso que aqui desdobraremos.

CAPÍTULO 3 - DISCURSO E A SUBJETIVIDADE DE UMA ÉPOCA: ONDE ESTÁ O SUJEITO?

3.1 Outra ordenação do mundo e a Teoria dos Discursos : uma formalização do mal-estar

É no final da década de 1960 e início da década de 1970, que Lacan se empenha em formalizar o que ele entende por laço social, para a partir dele articulá-lo com a história nos apontando uma mutação discursiva que impõe seus efeitos ao sujeito e à civilização convocando os analistas a estarem à altura desta subjetividade engendrada.

Os acontecimentos históricos, no final da década de 1960 e 1970, testemunharam que o mundo estava em ebulição: revoluções se espalham pelo mundo, uma nova do feminismo, movimentos sociais criticam a noção de família, de sexualidade, de gênero. Após estes eventos que se impunham à civilização, a resposta que Lacan trouxe foi propor uma teoria do laço social, pela via dos quatro discursos, apresentada no Seminário XVII e na sua conferência intitulada “Radiofonia”. Lacan (1967a), em “Alocução sobre as psicoses da criança”, sensível à localização de uma mudança discursiva na nos aponta que:

Os homens estão enveredando por uma época que chamamos planetária, na qual se informarão por algo que surge da destruição de uma antiga ordem social, que eu simbolizaria pelo Império, tal como sua sombra perfilou-se por muito tempo numa grande civilização, para ser substituída por algo bem diverso e que de modo algum tem o mesmo sentido - os imperialismos, cuja questão é a seguinte: como fazer para que massas humanas fadadas ao mesmo espaço, não apenas geográfico, mas também, ocasionalmente, familiar, se mantenham separadas? O problema, no nível em que há pouco o articulou Oury, dando-lhe o nome apropriado de segregação, é, portanto, apenas um ponto local, um pequeno modelo daquilo a que se trata de saber como responderemos, nós, os psicanalistas: a segregação trazida à ordem do dia por uma subversão sem precedentes (1967a, p. 361).

Lacan aponta que nesta época, atravessada pelo rescaldo do Império e na era dos imperialismos, o que se atesta não a queda da função paterna, mas ao declínio do Nome-do-Pai, anunciado pelo colapso do império do pai, em meio ao avanço da ciência e dos universalismos. Era o “discurso do mestre” que sustentava essa lógica de mundo, que perdurou desde a Antiguidade e correspondia às sociedades regidas por uma ordem patriarcal e fálica, onde a ordem social se estruturava pela imposição de um conjunto de normas simbólicas.

No entanto, Lacan diagnostica a queda deste regime, para dar lugar a um outro. Trata-se, na modernidade, de uma nova organização que implica na queda das grandes narrativas organizadoras, como a religião e o império, onde o mestre antigo gradualmente cede espaço ao mestre moderno, impulsionado pela emergência de uma nova forma de organização social:

o capitalismo. Sob a égide discursiva do “*discurso do capitalista*”, com o declínio dos ideais, os sujeitos são orientados não mais pelo campo do Outro, pelo Ideal transmitido pelo pai, mas sim pela sua relação com o objeto suposto de satisfação. Para Miller (2004), não se trata de uma orientação comandada pelo desejo, mas sim de uma orientação comandada pelo objeto. O que se impõe é um valor de objeto maior que o valor de ideal. O capitalismo está assim relacionado para Lacan ao “declínio do Nome-do-Pai”.

Assim, é no final de seu ensino que Lacan formaliza em estruturas discursivas a questão do laço social, para, a partir delas, declinar essa mutação discursiva que promove o enfraquecimento do Nome-do-Pai na civilização e suas consequências sociais, políticas e subjetivas. A constituição do sujeito é marcada pelas transformações contemporâneas que se caracterizam pela queda generalizada dos ideais e pela ascensão ao zênite social do objeto “a” (Lacan, 1970/2003). Formalizar uma teoria do laço social torna-se, assim, uma ferramenta teórica necessária para orientar, tal como uma bússola, o entendimento da subjetividade na qual o sujeito emerge como resposta.

Ora, o mundo de Freud não é o mesmo de Lacan. Se nos fundamos na relação necessária com o Outro, com a linguagem, não existe um mundo natural e imutável. Lacan (1972) mesmo nos adverte que “a psicanálise, a prática psicanalítica, nos mostrou o caráter radical da incidência do significante nessa constituição do mundo, (...) Não é apenas que a língua faça parte de seu mundo, é que é isso que sustenta seu mundo de ponta a ponta (Lacan, 1972/2001, p. 20) Este fato por si só determina a variabilidade do sujeito, atravessado pelo Outro e seu discurso, desafiando qualquer pretensão natural dada pela antropologia ou pela sociologia. O Outro, determinado pelo discurso, conforma o sujeito.

É curioso então que ao fim da década de 1960, após o maio de 68, da crescente influência de Marx na construção dos seus Seminários 16, 17, 18, Lacan tome Joyce por seu parceiro nessa empreitada. É nesse intuito, de sistematizar o que é da ordem do inapropriável conjugado às “lógicas de dominação” inerentes à constituição subjetiva e à política que Lacan formula sua teoria dos discursos. E para ele, o que é o discurso?

“É o que, na ordem... no ordenamento do que pode ser produzido pela existência da linguagem, faz função de laço social. Talvez haja um laço social, assim, natural, é dele que se ocupam os sociólogos..., mas pessoalmente não creio” (Lacan, 1972/2001, p. 20).

A formulação de Lacan tem implicações significativas para compreender não apenas a formação do sujeito, mas também a dimensão política do discurso. Como observa Bracher (1994), o discurso é capaz de explicar como a resistência, tanto no contexto político quanto

psicanalítico, à interpelação pelo discurso pode ser gerada dentro do próprio discurso, e como o sujeito, além de ser moldado pela ideologia, também tem o poder de produzir ideologia.

Dessa maneira, Lacan elabora um dispositivo composto por quatro elementos fundamentais, um quadrúpede que lhe permite, através da algebrização, definir quatro tipos de discurso em quatro matemas que representam a forma de lidar com o mal-estar. O matema é a escrita do que não pode ser dito, mas pode ser transmitido, representando como se estrutura o laço social. Estes discursos não guardam entre si uma lógica cronológica, mas uma lógica irreduzível da relação do sujeito com a subjetividade. Isto porque para Lacan, o discurso é uma estrutura que excede a dimensão da palavra, já que, como ele mesmo aponta, esse arranjo subsiste muito bem sem palavras, não se reduzindo ao seu aspecto comunicacional, à intercomunicação, à fala. Como indicou Lacan (1969/1970):

Mediante o instrumento da linguagem instaura-se um certo número de relações estáveis, no interior das quais certamente pode inscrever-se algo bem mais amplo, que vai bem mais longe do que as enunciações efetivas. Não há necessidade dessas para que nossas condutas, nossos atos, eventualmente, se inscrevam no âmbito de certos enunciados primordiais. Logo, o discurso não precisa da fala para estar atuando, pois está dentro da linguagem, que é a condição do inconsciente (Lacan, 1969-1970, p. 11).

A articulação discursiva, que para Lacan estrutura o laço social, estreita a distância entre os binarismos que normalmente se colocam no campo do sujeito: subjetivo-social, interno-externo, privado-público. Isso ocorre porque, se o discurso designa a estrutura articulada na fala individual, ele também estrutura uma rede de relações formais que sustentam a constituição dos laços sociais.

Trata-se antes de um laço social cuja função é dar um tratamento particular ao inapropriável que escapa à articulação simbólica: o gozo. Este que se insere em uma ordem de satisfação pulsional para além do princípio do prazer, inevitável como marca a qualquer laço social. O gozo encarna uma dimensão política intrínseca aos laços sociais estabelecidos, implicando assim a realização de um efeito e um produto: o efeito é o sujeito, o produto, o gozo (Braunstein, 2006).

Em todos os discursos, desconsiderando a posição que ocupa os elementos em cadeia, podemos reconhecer a fórmula de Lacan segundo a qual um significante representa um sujeito para outro significante. Esta estrutura discursiva, responde a própria definição de sujeito a partir do “discurso do mestre”: o sujeito é o que um significante representa para outro significante. A formalização dos quatro discursos possibilita uma tradução algébrica dessa definição de sujeito e vai além: na operação discursiva dos significantes, a correlação entre S1 e S2 resulta no sujeito \$, deixando um resto, um resíduo, o qual é o objeto “a”. Desta feita, embora não seja um significante, o objeto “a”, pertencendo ao real, também faz parte dessa

estrutura, fazendo com que, embora tudo seja estrutura, nem tudo é significante (Lacan, 1961/1998).

Trata-se da matriz básica do “discurso do mestre”, que Lacan utiliza como ponto de partida para conceber os demais discursos, pois identifica nele a primeira forma de laço social, evidenciando a própria constituição subjetiva. Essa constituição ocorre mediante a introdução do significante na cadeia simbólica, o qual é capaz de gerar uma perda de gozo e instaurar o sujeito dividido. É esse discurso que estabelece o sujeito do inconsciente, marcado pela castração, submetido ao Outro. A formulação lacaniana criptografa o inconsciente e, a partir dela, apresenta-nos o modo pelo qual o real é abordado pelo simbólico em suas diversas modalidades discursivas.

Sobre sua teoria dos discursos, Lacan a apresentou da seguinte forma nos Estados Unidos em 1975, em uma conferência sobre o sintoma na Universidade de Columbia:

É o discurso que flutua, que sobrenada na superfície de nossa política, quero dizer, de nosso modo de conceber um certo laço social. Isso pode parecer bizarro - em um certo encadeamento ao redor de certas funções que define empregando um certo S1 e um certo S2, que não tem a mesma função, e também um \$, que eu chamo sujeito, e um certo objeto (a), em uma certa ordem que gira sobre essas quatro funções - o discurso científico não se distingue do discurso histórico senão pela ordem pela qual tudo isto se reparte. (Lacan, 1975/2016, p.77).

Assim, para ele, o discurso compõe-se de quatro elementos - S1, o significante mestre; S2, o saber; o sujeito \$; e “a” - que se articulam entre si em quatro lugares: a verdade recalçada, o agente que comanda, o endereçamento ao outro e a produção. Temos então quatro termos - \$, S1, S2, a - que orbitam em torno de quatro lugares - agente, outro, produção e verdade. Além dos elementos e de suas posições, há sempre uma circularidade, em sentido levógiro à esquerda, ou um giro dextrógiro à direita, a partir do “discurso do mestre”. Essa circularidade altera a modalidade discursiva pelo deslocamento dos elementos nas diferentes posições discursivas: o “discurso do mestre”, o discurso histórico, o discurso do universitário e o discurso do analista. Todos os discursos se organizam no fato de que: há sempre um agente - do lugar onde se fala - que se dirige a um destinatário - um outro - para que este outro, a partir do saber, produza algo que será endereçado ao próprio agente, ficando interdita a verdade que sustenta o discurso - verdade em nome da qual fala o agente e que é motor da engrenagem discursiva.

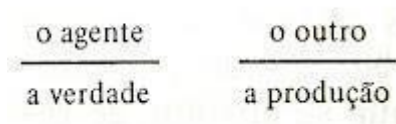


Figura3: Estrutura do Discurso

Há um duplo aspecto nos discursos que é de extrema importância: a relação de impossibilidade e de impotência. Em relação à impossibilidade, podemos dizer, que ela se estabelece entre o agente, aquele que está no comando, e o outro, situado no vetor horizontal superior, apontando que o outro não é capaz de responder completamente à demanda do agente. Assim, embora o Discurso do Mestre busque governar, o Discurso da Histórica desejar, o Discurso do Analista psicanalisar e o Discurso do Universitário educar e normatizar, nenhuma dessas realizações se completa inteiramente, revelando a resistência pulsional insubmissa. Mesmo que a relação entre agente e outro seja de impossibilidade, entre eles há uma seta que nos lembra que, apesar da impossibilidade de dominar totalmente o gozo, ainda assim se governa, se educa, se seduz e se analisa, porém com um resto.

Quanto à impotência, no discurso ela é apresentada na barra vertical [/], presente na parte inferior do matema, indicando uma “barreira do gozo”. Se no tetraedro discursivo há vetores ligando todos os vértices, nos discursos haverá sempre uma exceção na ligação entre o vértice da verdade ao da produção, nos apresentando uma disjunção lógica entre eles. Trata-se do fato de que há sempre a barreira do gozo entre o que é produzido pelos discursos e a verdade. Na impotência um acesso é interdito, reforçando a impossibilidade, desnudando um hiato irreduzível entre o saber e a verdade.

Lacan também relaciona a impotência à impossibilidade na medida em que “quanto mais a procura de vocês envereda pelo lado da verdade, mais vão sustentar o poder dos impossíveis” (1969-70/1992, p. 179). Assim, se a impossibilidade é o que o outro não consegue responder em relação à demanda do agente, e é esse impossível que sustenta a impotência da relação entre a produção e a verdade, na medida em que a produção discursiva não dá conta da verdade em função deste poder.

3.2 A passagem a um quinto discurso: Uma mutação discursiva que se localiza na História

Para além de formalizar os quatro discursos, Lacan, surpreendentemente, nos apresenta o quinto, o “*discurso do capitalista*”. Em uma época em que estava intensamente preocupado com o fenômeno da segregação, Lacan nos apresenta um discurso que engendra efetivamente o empuxo ao gozo, bem como o rechaço ao gozo do Outro, instaurando uma nova relação entre os lugares discursivos.

Este discurso, como veremos abaixo é uma declinação do "discurso do mestre" - esse que pela via da sustentação do pacto social, regula a relação entre os indivíduos e o Outro, exigindo a renúncia de parte da satisfação para garantir a civilização - e o senhor moderno, este que abolindo a dimensão pactual incita esses mesmos sujeitos à satisfação direta das pulsões. Como nos diz Braunstein (2011), se um era o mestre da repressão, o outro é o comandante do gozo.

Para Lacan, essa passagem de um discurso ao outro, nessa corrupção do mestre, está relacionada a uma mudança significativa na História e na estrutura social: a queda dos grandes impérios, o desencantamento do mundo e a dimensão econômica que suplanta ou obscurece a dimensão política do laço social. A transição do mestre antigo para o moderno está intrinsecamente ligada ao surgimento do pensamento cartesiano, à morte de Deus e, principalmente, às mutações no âmbito do trabalho. As transformações nas forças produtivas, desde o feudalismo até a atual fase do capitalismo, estão inseparavelmente ligadas às implicações políticas e culturais que as acompanham. Essas transformações se configuram como uma ideologia econômica que substitui o poder do império do mestre pelo poder do capitalista em suas várias manifestações: sociais, políticas, econômicas e subjetivas.

Estas mudanças de um discurso a outro, determina para Lacan uma série de consequências para o laço social, impasses para a civilização que encontramos no campo clínico, social e político. Uma das consequências desta passagem discursiva, que mobiliza Lacan na sua teorização, é o próprio fenômeno da segregação. A sua preocupação era que essa passagem discursiva havia dado “ascensão de um mundo organizado em todas as formas de segregação” (Lacan, 2003-1967, p. 583), tendo como paradigma o campo de concentração. Lacan aponta que o campo desnuda uma aliança entre discurso e ciência, capaz de incrementar os fenômenos de segregação, já que o que se emerge nesta tecnologia é consequência do “remanejamento dos grupos sociais pela ciência, e, nominalmente, da universalização que ela ali introduz” (Lacan, 1968/2003, p. 263). O campo deixa de ser apenas um evento histórico, situado e datado geograficamente para se tornar um dispositivo discursivo que responde ao efeito segregativo do “*discurso do capitalista*”.

O que Lacan começa a apontar é que o capitalismo não se restringe a um modo econômico que regula trocas, mas determina subjetividades. Tal como Thatcher o define: “a economia é o método. O objetivo é mudar corações e mentes” (Safatle, 2020. p. 87). Assim, esse sistema se impõe discursivamente em todos os domínios de nossa vida, afetando profundamente a maneira como experimentamos e damos sentido a nós mesmos e aos outros.

Para além de uma forma econômica, o capitalismo precisa agenciar um modo de vida, uma forma de laço social para se cumprir, que tem seu advento na História. E aqui há algo bastante curioso porque, se Lacan protegeu seus discursos de uma leitura histórica cronológica, é ele mesmo quem apontará a eclosão na linha da História, da mutação do mestre em “*discurso do capitalista*”:

Mas a História mostra que ele viveu durante séculos, esse discurso, de maneira lucrativa para todo mundo, até um certo desvio em que, em razão de um ínfimo deslizamento, que passou despercebido aos próprios interessados, tornou-se o discurso do capitalismo, do qual não teríamos a menor idéia se Marx não se houvesse empenhado em completá-lo, em lhe dar seu sujeito, o proletário, graças a quê o discurso do capitalismo propagou-se por todas as regiões em que impera a forma do Estado marxista (Lacan, 1971-1972/2011, p. 88).

Neste sentido, o "discurso do mestre" é o discurso organizou a civilização desde a Antiguidade, através das religiões e das Monarquias Absolutistas, e que só conhece seu ocaso diante da emergência do capitalismo, que imprime seus efeitos não só na economia, mas antes na política e no social. No entanto, “Alguma coisa mudou no "discurso do mestre" a partir de certo momento da história”(Lacan, 1969/1970, p. 169). Se foi Marx que lhe deu seu sujeito, Lacan nos anuncia que esta mutação, este deslizamento do mestre ao capitalista, começa bem antes dele, precedendo em dois séculos o discurso do analista: “Foi justamente por isso que, dois séculos depois desse deslizamento - vamos chamá-lo de calvinista, por que não? -, a castração fez, enfim, sua entrada irruptiva, sob a forma do discurso analítico” (Lacan, 1971-1972/2011, p. 88).

É curiosa aqui a característica que Lacan dá ao deslizamento do mestre ao capitalista: “*calvinista*”. Há um evento histórico aqui, que faz parte de toda uma mudança ideológica do mundo. O mundo que se organizava em Impérios Absolutistas, vê a emergência de uma classe burguesa cada vez mais poderosa, bem como a reforma protestante. No contexto delineado por Max Weber, observa-se que o capitalismo não pode efetivamente florescer sem a influência da ética calvinista. Esta visão sustenta que o discurso calvinista não apenas justifica, mas também promove o sucesso comercial e econômico como uma manifestação da graça divina, em vez de considerá-lo um vício ou pecado. Nessa perspectiva, o êxito nos negócios é interpretado como um indicador da eleição divina em um universo estruturado por distintas classes sociais, onde Deus recompensa seus escolhidos e valoriza a busca pelo lucro. Assim, a economia é organizada a partir de um ideal protestante calvinista e a riqueza, fruto da acumulação de bens, é signo do amor de Deus, de felicidade. O calvinismo se destaca da visão católica ao valorizar a santificação da vida cotidiana e mundana, ao invés de enfatizar a contemplação do divino e a busca pela vida eterna. Enquanto a visão católica frequentemente

prioriza a ascensão espiritual e a preparação para a vida após a morte, o calvinismo destaca a relevância de viver de acordo com os princípios religiosos no contexto terreno. Um resultado observável dessa doutrina calvinista é o fortalecimento do individualismo como um fenômeno psicológico.

A burguesia protestante é agora a classe dominante, a fiadora da Monarquia, onde os banqueiros se tornam importantes como credores dos monarcas. O mestre fica dependente do capitalista (Demoulin, 2005). No mercantilismo nascente, o que temos é a convergência entre os interesses do Estado e os dos comerciantes e, para a sustentação desta convergência, são necessárias a conquista militar e a expansão colonial, que sustentam toda a lógica mercantil: dominação, expropriação e construção de mercados. Essa égide mercantil retira cada vez mais o poder do Estado Absolutista, em nome de um Estado supostamente menos intervencionista. Se antes a dualidade se instaurava entre a Igreja e o Estado, agora, nessa nova configuração do mundo, surge outro dualismo, o mercado e o Estado. E é com isso que estamos lidando até hoje, na vertente neoliberal.

Segundo Losurdo (2006), os ideais liberais adotados pela burguesia agora dominante, tão fortemente centrados em nos direitos civis, na liberdade e no direito à propriedade privada, não significaram para as antigas colônias o direito de retomar a posse dos seus territórios, nem a retomada dos direitos enquanto indivíduos. Os progressos legais derivados das revoluções burguesas, em contraste com o sistema feudal, não se estenderam universalmente, beneficiando primariamente os interesses capitalistas da classe burguesa. Isso resultou na “liberdade” e “igualdade” como privilégios da burguesia, comprometendo a eficácia da ideia de fraternidade. Lacan nos aponta isso, ao dizer que

O Iluminismo levou um certo tempo para ser elucidado. Num primeiro momento, falhou por completo. Mas, afinal, tal como o inferno, estava repleto de boas intenções. Ao contrário de tudo o que pôde ser dito, o Iluminismo tinha por objetivo enunciar um saber que não rendesse homenagem a nenhum poder. Só que lamentamos ter de constatar que aqueles que se dedicaram a esse ofício estavam um pouco demais na posição de servos em relação a um certo tipo de senhores, muito felizes e florescentes, devo dizer - os nobres da época -, para que pudessem de algum modo levar a outra coisa que não à famosa Revolução Francesa, que teve o resultado que vocês conhecem, ou seja, a instauração de uma raça de senhores mais ferozes do que tudo o que se vira até então (Lacan, 1971-1972/2011, p.37).

De fato, mais do que isso, é exatamente com a ascensão da doutrina liberal que testemunhamos uma expansão colonial sem precedentes, fundamentada na racialização como justificativa para a ocupação de terras. Se a colonização existia até então como estratégia econômica, essa transição de um mundo feudal para um mundo capitalista impulsionará a colonização em novas direções. Temos, portanto, a mudança de um mundo feudal para um mundo capitalista, sustentado pelo emergente Liberalismo, que, para se manter, não

abandonará a colonização, mas, ao contrário, a utilizará como um dispositivo generalizado. Notamos que a colonialidade está estreitamente ligada ao capitalismo, não seguindo aqui nenhuma lógica sequencial de superação (Prado Júnior, 2000).

No Brasil, não houve uma transição para o feudalismo; desde o seu início, sua ocupação foi caracterizada como capitalista. Embora a exploração do trabalho assalariado pelo capital seja uma das características fundamentais do capitalismo, isso não implica de modo algum que o Brasil colonial não tenha sido influenciado pela lógica capitalista. Conforme argumentado por Caio Prado (2000), desde os tempos da invasão, o Brasil adotou uma lógica de exploração orientada para o mercado externo, respondendo às demandas de nações estrangeiras. A colonização brasileira ocorria com o objetivo exclusivo de extrair e exportar produtos primários para a metrópole. Assim, segundo o autor, desde o princípio, o Brasil estava integrado ao sistema capitalista mercantil mundial, rompendo com a suposta transição teleológica e etapista do feudalismo para o capitalismo. Portanto, na visão desse autor, o Brasil jamais foi feudal, estabelecendo-se como capitalista desde sua invasão e colonização, sem necessidade de passar por uma revolução burguesa, o que instaurou um capitalismo sem feudalismo.

Sabemos que a lógica capitalista se instaura como sendo um sistema de produção para o mercado, cujo lucro, o qual é a razão da produção, se extrai em benefício de alguém, detentor dos meios de produção, que não o produtor direto. No sistema feudal, ocorre uma economia baseada na agricultura camponesa, na qual a massa trabalhadora rural explora a terra de forma parcelada, em nome de uma economia de subsistência. Essa classe trabalhadora se submete a uma elite aristocrática privilegiada, que se apropria do excedente produzido pelo trabalho dos camponeses. No entanto, conforme o autor, a propriedade rural brasileira tem suas origens em uma exploração comercial em larga escala, não parcelada, que foi realizada, por razões econômicas, através do trabalho escravo.

A fim de responder à lógica de lucro demandada pela metrópole, foi preciso implantar mão-de-obra escrava para ser explorada pelo capital, gerando lucro e reproduzindo o próprio capital. A escravização foi escolhida dentro da lógica capitalista, na medida em que, recorrer à mão de obra livre na quantidade necessária para ocupação e produção no Brasil, trazendo trabalhadores da Europa para o Brasil, demandaria uma inversão de capital que resultaria em prejuízo. Assim, a escravização era a resposta adequada aos interesses mercantilistas da época.

Conforme o antilhano Eric Williams (2012), em seu livro *Capitalismo e Escravidão*, a escravização não foi superada pelo capitalismo, mas sim uma estratégia de solidificação do capitalismo global, através do aumento da acumulação na Grã-Bretanha. A *“Tese de*

Williams”, baseada em uma perspectiva marxista da História, argumenta não haver uma superação entre escravização e capitalismo, mas sim uma interdependência necessária para a expansão da acumulação de capital. Segundo ele, a acumulação primitiva de capital na Inglaterra, obtida a partir das plantações nas Índias Ocidentais durante o século XVIII, desempenhou um papel crucial na Revolução Industrial e, conseqüentemente, no surgimento do capitalismo moderno.

Williams (2012) enfatiza o papel econômico na adoção da mão de obra escravizada africana, visando refutar a tese de que os brancos não eram capazes de se adaptar ao trabalho nas regiões tropicais. Embora o sistema de servidão branca tenha funcionado relativamente bem em Barbados por um longo período, os interesses mercantilistas na escravização africana teriam levado à substituição da mão de obra branca pela negra.

Eis aí, portanto, a origem da escravidão negra. A razão foi econômica, não racial; não teve nada a ver com a cor da pele do trabalhador, e sim com o baixo custo da mão de obra. (...) Suas feições, o cabelo, a cor e a dentição, suas características “sub-humanas” tão amplamente invocadas, não passaram de racionalização posterior para justificar um fato econômico simples: as colônias precisavam de mão de obra e recorreram ao trabalho negro porque era o melhor e o mais barato. Não era uma teoria; era uma conclusão prática extraída da experiência pessoal do fazendeiro. Ele iria até a Lua, se precisasse, para conseguir mão de obra. A África cava mais perto do que a Lua, mais perto também do que as terras mais populosas da Índia e da China. Mas estas também teriam sua vez (Williams, 2012, p. 50).

Durante esse período histórico, o imperialismo foi impulsionado principalmente pela busca por lucro econômico. Inicialmente, seu foco estava na obtenção de controle sobre rotas comerciais estratégicas, porém, posteriormente, as grandes corporações passaram a buscar também fontes de mão de obra barata e matérias-primas abundantes, além da necessidade de encontrar novos mercados para seus produtos manufaturados. Para justificar o processo de conquista imperial e o domínio exercido sobre os povos colonizados, concepções racistas foram novamente invocadas. Alegava-se que os africanos, asiáticos e outros povos colonizados, como os irlandeses, eram incapazes de governar a si mesmos ou de se desenvolverem adequadamente. Portanto, justificava-se que precisavam ser governados por potências externas, sendo assim, as elites dominantes da Europa Ocidental se autoatribuíam a responsabilidade de governar esses povos.

Segundo Eric Williams (2012), a escravização responde a “um fenômeno econômico. A escravidão não nasceu do racismo: pelo contrário, o racismo foi consequência da escravidão” (Williams, 2012, p.34-35). Esta perspectiva é muito importante para podermos compreender os fenômenos de neocolonialismo e racismo, atrelados a necropolítica. Segundo Silvio Almeida, o racismo não pode ser entendido a partir de um fenômeno de “caráter eterno e universal”, na medida em que este fenômeno está referido e integrado a um conjunto de

práticas sociais, políticas e econômicas “que se define segundo a lógica do capitalismo” (Almeida, 2015, p.756).

Portanto, conforme discutido no capítulo 1, não foi a escravização negra que deu origem ao racismo, mas sim o racismo, instrumentalizado pelo capital, que foi utilizado para justificar a escravização negra. O que se evidencia é que o capitalismo utiliza o racismo como uma plataforma necessária à sua acumulação de capital. É por meio do racismo que a lógica capitalista justifica o imperialismo e a escravização. Como argumenta Williams (2012), em termos marxistas, há uma predominância da infraestrutura sobre a superestrutura, enfatizando que a base econômica possui uma importância maior do que as ideologias. Assim, a exploração comercial em nome do capital, o colonialismo e a escravização formam um sistema integrado, uma vez que o trabalho escravo não se colocava contra os interesses do capital. Portanto, defendemos aqui que a lógica colonial moderna está intrinsecamente ligada ao capitalismo e, para além dele, ao regime do “discurso do capitalista”, conforme evidenciado pelas consequências observadas a seguir.

Assim, o capitalismo, efeito de um discurso, toma a colonização como dispositivo de dominação, fazendo um uso da raça, como justificativa para sua empreitada. O colonialismo convive mais que bem com o capitalismo, na medida em que um não é a superação do outro, mas a internalização do colonialismo como dispositivo do “*discurso do capitalista*”, atualizando seus efeitos, a despeito de qualquer independência ou abolição de escravatura. Parece haver uma continuidade discursiva que sustenta, no capitalismo tardio, estratégias próprias do colonialismo, a despeito de qualquer promessa idílica do Liberalismo. Esta constatação pode ser claramente avaliada nas sociedades colonizadas, que mesmo após os processos de declaração formal independência e de sua constituição enquanto nação, permanecem altamente racializadas e subjugadas pelos interesses imperialistas, apontando para uma manutenção da lógica colonial.

Por isso defendo nesta tese que a colonialidade é, ela mesma, efeito do “*discurso do capitalista*”, que a toma como um dispositivo de dominação, capaz de se atualizar nas diferentes fases do capitalismo. O avesso do discurso capitalista é o discurso colonial. Esta mutação discursiva tem efeitos no laço social na medida em que imprime seus efeitos na subjetivação, na história, na política e na econômica, delineando uma nova geopolítica do gozo, não mais remetida ao pai. Assim, diante deste momento histórico, onde o Capital assume o lugar do Outro, Lacan formula o “*discurso do capitalista*”.

Como vimos, pensando os discursos como matemas da civilização, que portam em seu escopo a forma de contorno do intratável da pulsão de morte, Lacan, a partir da formulação

dos quatro discursos, já em 1967, parece se preocupar com uma mudança discursiva que emitia seus efeitos social e historicamente, afetando profundamente a lógica do laço social, a partir da alteração da relação entre o sujeito e seu gozo. É aqui, em um contexto histórico altamente politizado, agitado pelo movimento de 1968, que Lacan coloca no âmbito da psicanálise a discussão sobre o capitalismo.

Em alguns textos, entre 1968 e 1972, Lacan se debruçou em formalizar um novo discurso, nos apresentando em 1972, em Milão, o que ele chamou de “discurso capitalista”, uma forma discursiva seriada ao "discurso do mestre" e ao discurso do universitário. O “*discurso do capitalista*” seria uma mutação discursiva que opera sobre o Discurso do Mestre que implica em uma nova apresentação do Outro, é uma nova relação do sujeito com o objeto “a”. Desta feita, o “*discurso do capitalista*”, tomado como uma corrupção do mestre, apresenta seu matema, a partir do matema do mestre, guardada as cruciais modificações.

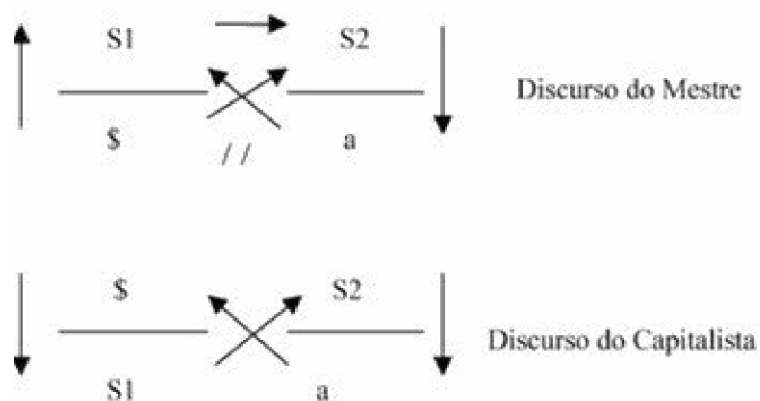


Figura4: Discurso do Mestre e Discurso do Capitalista

As alterações dizem respeito a inversão dos lugares dentre o significante mestre e o sujeito, comportando, todavia, uma profunda alteração na direção dos vetores e no funcionamento geral do dispositivo de quatro elementos, já que há o desaparecimento da barreira de impossibilidade entre os lugares da verdade e da produção e a alteração do sentido de orientação do discurso já que o vetor vertical do inverteu sua direção e ficou vertical descendente ↓. Esse desaparecimento da barreira da impossibilidade e alteração de sentido do vetor esquerdo determinam uma circularidade sinistra, que abole as interrupções típicas dos quatro discursos, marcadas pela impossibilidade.

Diferentemente dos quatro discursos lacanianos, no “discurso do capitalista”, S1 está abaixo da barra, indicando que nesta estrutura a autoridade assume uma forma diferente. O

giro se inicia a partir do sujeito dividido no lugar de agente, supostamente livre da verdade oculta da mestria. A partir da posição de agente, o sujeito, mediado pelo saber, exercerá controle sobre o objeto mais-de-gozar, permitindo que o gozo influencie diretamente o sujeito. Isso resulta na exclusão do lugar da verdade e na suposta instauração de uma circularidade moebiana, que ocorre pela remoção da barreira entre o sujeito e o objeto a, visando suprimir a dimensão da impossibilidade e, conseqüentemente, contornar a castração. No “discurso do capitalista” temos então uma circularidade supostamente completa, já que todos os vértices do discurso podem ser alcançados, podendo ser tomado como uma seqüência de circulação infinita, já que esta “pequena inversão será suficiente para que isso ande como se estivesse sobre rodas, isso não tem como andar melhor, mas desse modo isso anda rápido demais, isso se consome, isso se consome tão bem que isso se consuma”(Lacan, 1972/2001, p. 48).

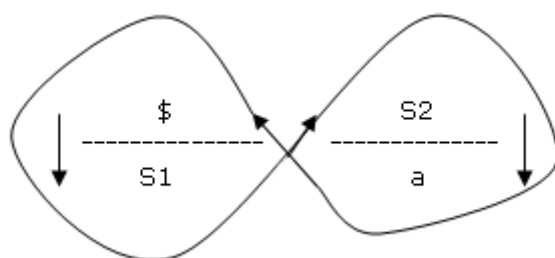


Figura 5: Circularidade discursiva

Assim, se antes no "discurso do mestre" o gozo do excedente era um problema que impunha um limite à sua produção, no “*discurso do capitalista*” o excedente é reintroduzido na dimensão discursiva e reintegrado à circulação. Trata-se de um discurso, que transforma o gozo, esse excedente, em calculável, contabilizável.

3.3 E quais são algumas consequências dessa transformação?

Esta mutação imprime seus efeitos sobre o laço. Uma delas é que esse discurso aspira excluir a castração, suturar o fracasso estrutural relacionado à impossibilidade da relação sexual, fazendo com que o sujeito deixe de lado “coisas do amor” (Lacan, 1971-1972/2011), a possibilidade do encontro contingente. Com isso, determina uma modalidade de gozo, que se oferece como uma complementação da falta pela via dos objetos *gadgets*. Essa oferta engendra um curto-circuito discursivo na medida em que, sendo falaciosa a promessa capitalista, engendra o sujeito em uma eterna adesão aos novos objetos. Essa obturação da castração, produzida de forma generalista pelo “*discurso do capitalista*”, promove um corte

entre o sujeito e seu saber inconsciente, acarretando uma adesão a uma verdade média atravessada por este discurso ou uma desvinculação entre o inconsciente e o funcionamento pulsional, que lança o sujeito à deriva.

Assim, uma das principais consequências desta transformação é que nessa passagem do mestre antigo ao mestre moderno, parece se desenhar relação particular com o saber. Essa relação particular com o saber implicou historicamente uma coerção que determinou um tipo de colonização que vai além da materialidade dos bens e dos corpos. Era preciso, como Lacan nos indica, uma “modificação no lugar do saber” (Lacan, 1969-1970/1991, p. 30), para expropriar o escravo do saber e assim, exercer assim um controle mais efetivo. Essa mudança na relação discursiva do saber, tão típica do “*discurso do capitalista*”, apresenta seus efeitos tanto cultural e economicamente, quanto subjetivamente.

Na intrincada relação entre senhor e escravo na dinâmica hegeliana, emerge uma complexa interdependência. O senhor, em sua busca pelo reconhecimento, encontra-se inextricavelmente ligado à figura do escravo, pois é através deste que ele alcança sua identidade como senhor. Por outro lado, o escravo possui um profundo saber dos objetos que produz, saber este que é interdito ao senhor. Este último simplesmente usufrui dos objetos criados pelo escravo, sem ter um entendimento essencial de sua própria fabricação. Assim, é por meio do trabalho do escravo que o senhor obtém conhecimento sobre a produção e, além disso, compreende a essência e a dinâmica da dominação presente nessa relação.

No “discurso do capitalista”, o sujeito, $\$$, aparece no lugar do agente, tal como no discurso da histórica, porém, se a histórica enquanto sujeito se direciona ao Outro, enquanto mestre, vetor $\$ \rightarrow S1$, o comprometendo com a produção de um determinado saber, $S2$, o sujeito no “discurso do capitalista” não recorre a ninguém, se apresentando como dissociado do saber. Neste discurso não importa, segundo Braunstein (2010), quem é o anônimo produtor do objeto a , mas sim, que o produto retorne ao sujeito deste discurso: $\$ \curvearrowright a$. Aqui temos uma alteração determinante deste discurso na medida em que ela permite a ligação do sujeito e do objeto mais gozar, barrado pelo “discurso do mestre” sob a fórmula da fantasia do andar de baixo: $\$ \diamond a$.

O anônimo produtor de objetos ganha a forma do discurso da Ciência, interno ao “*discurso do capitalista*” que se ocupa em produzir objetos de mais de gozo. Nesse arranjo, $S2$ não é mais regulado por $S1$. Sem limites, desprendido do lugar da verdade, o saber se hipertrofia no lugar do outro. Esse saber hipertrofiado não responde ao saber inconsciente, ao

contrário, trata-se de um saber instrumentalizado pelo discurso da Ciência rumo a proliferação de objetos de consumo. É o capitalista, no lugar da verdade, que se endereça ao lugar de saber, que às vezes ganhar lugar de saber científico, $S1 \nearrow S2$, para produzir os objetos. O sujeito, por sua vez, ganha essa vertente autônoma no “*discurso do capitalista*”, desvinculado da sua relação com o saber, faz agir o mandato do mestre: goze.

É a dimensão do gozo que marca a existência desse sujeito nesta lógica discursiva.; Joyce exemplifica isto em “*Ulysses*”(1922/2012), onde através dos objetos da gaveta de Bloom, mostra como a identidade dele estava subsumida às lógicas capitalistas, que determinaram inclusive seu processo de nomeação:

O que continha a segunda gaveta? Documentos: a certidão de nascimento de Leopold Paula Bloom: uma apólice de seguro de £500 na Sociedade de Seguros das Viúvas Escocesas em nome de Millicent (Milly) Bloom, resgatável aos 25 anos de idade com uma apólice nominal de £430, £462-10-0 e £500 aos 60 anos ou morte, 65 anos ou morte e morte, respectivamente, ou com apólice nominal (à vista) de £299-10-0 junto com pagamento em dinheiro de £133-10-0, opcionalmente: uma carteira bancária emitida pelo Ulster Bank, agência College Green mostrando extrato de conta bancária para o semestre que terminaria em 31 de dezembro de 1903, saldo em favor do correntista: £18-46-6 (dezoito libras, catorze xelins e seis pence, esterlinos), bens líquidos: certificado de posse de £900, títulos a 4% (autenticados) do governo canadense (livres de taxaço): extrato de ata do Comitê dos Cemitérios Católicos (Glasnevin), referente a uma sepultura adquirida: um recorte da imprensa local a propósito de uma mudança de nome por processo cível. Cite, verbatim, os termos desse aviso. Eu, Rudolph Virag, ora residente no número 52 Clanbrassil Street, Dublin, natural de Szombathely no reino da Hungria, venho por meio deste anunciar ter assumido e pretender doravante em todas as ocasiões e a todo momento ser conhecido pelo nome de Rudolph Bloom (Joyce, 1922/2012, p.1018).

Uma vida se define pela coleção de suas posses e por uma mutação no Nome-do-Pai para Bloom. O sujeito definido pelos objetos é uma versão do declínio do Nome-do-Pai, já que ela imprime outras consequências. Uma delas é que, se há declínio do nome do pai, há inversamente proporcional um aumento das figuras fantasmáticas de autoridade que se assemelhavam ao pai totêmico, gozador. Assim, o declínio da figura ideal paterna não significa em absoluto decréscimo da égide superegóica. O sujeito autoengendrado, que acredita poder restituir a si o objeto “a”, se orienta pelo imperativo do gozo, marca contemporânea do mandato superegóico. O que se percebe, é nessa mutação discursiva, que o supereu freudiano cedeu lugar gradualmente ao supereu lacaniano que impera a dimensão do gozo e do consumo avesso a interdição. Assim, esse discurso desdobra um recuo do Outro, um empuxo ao gozo e a presença maciça do supereu. Aqui o que constata Lacan, é que:

Está doravante claro que os sombrios poderes do supereu entram em coalizão com os mais frágeis abandonos da consciência, para levar os homens a uma morte aceita pelas menos humanas das causas, e que nem tudo o que parece sacrifício é heroico. Por outro lado, o desenvolvimento que crescerá, neste século, dos meios de agir sobre o psiquismo, e o manejo concertado das imagens e paixões do qual já se fez uso com

sucesso contra nosso julgamento, nossa resolução e nossa unidade moral, darão ensejo a novos abusos do poder (Lacan, 1947/2003, p. 125).

Contudo, conforme abordado no capítulo anterior, o Liberalismo, ao impor o mandato superegóico do gozo, mantém sua influência na determinação de quem goza e de quem goza. O impulso ao gozo capitalista não se manifestou de maneira igualitária, gerando distintos efeitos dessa forma discursiva. O modo como o capitalismo opera estabelece uma geopolítica do gozo que transcende uma divisão meramente geográfica, delineando como certos regimes de poder desfrutam ao subjugar outros, valendo-se de dispositivos coloniais, raciais, e diagnósticos, fundamentados em uma verdade presumivelmente universal. Neste ponto, nossa conjectura avança.

No *“discurso do capitalista”*, o saber do outro precisa ser cooptado e objetificado para que alguns gozem, mantendo assim a lógica segregatória que vimos na colonização e que agora vemos no neoliberalismo. Se alguns gozam, outros serão objetos de gozo deste discurso para que ele possa continuar girando. Por isso o *“discurso do capitalista”*, para se sustentar, precisa lançar mão da colonialidade dos corpos como dispositivo, que “darão ensejo a novos abusos do poder”, uma estratégia oculta que a coloca sob a égide do mestre capitalista.

Para além da presentificação dos objetos elevados ao zênite social, defendo aqui que uma das consequências mais radicais do *“discurso do capitalista”* é um apagamento de saber imposto pela relação algorítmica dos próprios discursos, que atenta pelo declínio do Nome-do-Pai. Há uma invisibilidade determinada por este discurso e que atualiza o dispositivo colonial de formas radicais. Podemos ler essa consequência com o que Andrea Guerra chama de avesso do *“discurso do capitalista”*, o que resta sob a sombra do objeto elevado pelo discurso.

Como nos aponta Guerra (2022) sob o regime capitalista e neoliberal do “você é livre para gozar”, essa suposta democratização do gozo encobre uma hierarquia entre os corpos e o acesso aos objetos de gozo, estruturada com base em critérios raciais - que podem ser compreendidos como etnia, nacionalidade, cor, fenótipo ou genótipo, dependendo da geopolítica em que se encontram. Assim, ainda que se identifiquem na modernidade políticas de regulação e emancipação que fazem índice de progresso político, sob elas se sedimenta a relação intrínseca entre a apropriação e a violência.

Guerra (2022) argumenta que, sob a alcunha de “discurso colonial” se forja um dispositivo que modifica o uso do corpo e o campo do gozo, interdito pela raça, pela classe e pelo gênero, que instrumentaliza uma fantasia sádica imperialista articulada inconscientemente. Esta fantasia sádica se dedica em converter a agressividade em docilização

emancipatória e fixando seu modo de gozo como único universal válido, “cujos significantes-mestres são agenciados pelo próprio saber colonizado interpelante do Outro colonizador que o invisibiliza” (Guerra, 2022, p. 167).

Assim, o “*discurso do capitalista*” em sua relação com este dispositivo colonial, sustenta uma relação especial com o saber, capaz de transformar o próprio sujeito em um objeto consumível, como vemos hoje, e como vimos no próprio dispositivo colonial que em nome do gozo, mobilizou um saber específico, como o racismo científico, capaz de objetalar pessoas que fizessem a máquina capitalista girar. Lacan (1969-1970/1991) mesmo nos diz que:

O sinal da verdade está agora em outro lugar. Ele deve ser produzido pelos que substituem o antigo escravo, isto é, pelos que são eles próprios produtos, como se diz, consumíveis tanto quanto os outros. Sociedade de consumo, dizem por aí. Material humano, como se enunciou um tempo - sob os aplausos de alguns que ali viram ternura. Isto merecia ser apontado, pois o que agora também nos concerne é interrogar do que se trata no ato psicanalítico (Lacan, 1969-1970/1991, p.31).

Do que sujeito e civilização podem lançar mão face à ferocidade desse discurso? Como Joyce inspira caminhos? Não seria o *sinthoma* sua articulação?

3.3.1 Neocolonização e Epistemicídios

Essa alteração faz com que a objetalização do sujeito apareça como modo peremptório de segregação. Uma segregação que, como Williams (2012) aponta, transformou os negros em escravos em nome da produção de mais capital, na sua modalidade colonial e na sua modalidade neoliberal. Neste sentido, podemos pensar que a segregação, o racismo, em nossas sociedades pós-coloniais é, ele mesmo, generalizado sob alguns corpos. Aqui penso na articulação entre o que Lacan aponta, tanto na “Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola” (1967/2003), quanto em “Alocução sobre as psicoses da criança”(1967/2003b) e em “Nota sobre o Pai”(1968/2005), entre a sustentação do mercado comum e a instauração de processos de segregação cada vez mais duros, ramificados e reforçados, com a anúncia feita por Achille Mbembe no seu livro *Crítica da Razão Negra* (2018) sobre o devir negro no mundo:

Pela primeira vez na história humana, o nome negro não remete mais somente à condição imposta às pessoas de origem africana na época do primeiro capitalismo. É essa fungibilidade nova, essa solubilidade, sua institucionalização enquanto nova norma de existência e sua generalização ao conjunto do planeta que nós designamos de devir-negro do mundo (Mbembe, 2018, p.17).

Viveiros de Castro (2016) corrobora com essa leitura na medida em que aponta como o apagamento de um saber específico e a generalização que opera sobre um povo, responde

aos interesses do capital. Para ele, o conceito de “índio”, com o qual lidamos aqui hoje no Brasil, serviu para neutralizar a diferença de centenas de povos sob uma designação racista, em nome do capital, do “Estado branco, colonial, imperial, republicano”(2016, p.187). Trata-se do que Cusicanqui (2010a) chama de um apagamento de uma identidade étnica em nome do capital.

O Estado, ao contrário dos povos, só consiste no singular da própria universalidade. O Estado é sempre único, total, um universo em si mesmo. Ainda que existam muitos Estados-nação, cada um é uma encarnação do Estado Universal, é uma hipóstase do Um. O povo tem a forma do Múltiplo. Forçados a se descobrirem “índios”, os índios brasileiros descobriram que haviam sido unificados na generalidade por um poder transcendente, unificados para melhor serem des-multiplicados, homogeneizados, abasileirados. O pobre é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa. Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra (Viveiros, 2016, p.189).

Diluídos sob a categoria “índios”, era preciso dar um passo além e “desindianizá-los”, “desexisti-los”, seja pela via do genocídio, tal como na necropolítica, ou seja transformando-os genericamente em “pobres”. Enquanto “pobres”, a lógica de poder pode “cristianizá-los”, “vesti-los”(…), proibir-lhes as línguas que falavam ou falavam, os costumes que os definiam para si, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração”(Viveiros, 2016, p.190). O povo originário, transformado em “índio”, depois morto ou transformado em pobre, é o que produz o capitalista.

O “devir negro” e o “devir-índio”(Santos, 2018, p.15), nos apontam as consequências discursivas do capitalista, anunciadas por Lacan na forma de uma segregação ramificada no mundo. Nesse contexto, a homogeneização do mais-de-gozo, subjugada às leis de mercado impostas pelo laço capitalista, propaga a rejeição das diferenças ao excluir o gozo do outro, segregando, calando, pedagogizando o gozo do outro nas tentativas de generalizá-lo e, inclusive, matando-o, como nos aponta Mbembe ao delimitar os contornos da necropolítica.

Esse processo de neutralização do outro sobre um nome generalista aplaina a relação do sujeito com o saber, da sua cultura e do seu inconsciente, que se dá através das estratégias capitalistas: inferiorização racial, apagamento da língua, subinclusão destes sujeitos em uma lógica de consumo, esvaziamento simbólico da história e da cultura destes povos, folclorização cultural, dentre outras.

A persistência da marca em relação ao saber não se restringe a um período histórico específico, mas sim responde a um discurso que continua a operar até os dias atuais, conforme sustentado ao longo desta tese. Autores como González Casanova (1969) e Cusicanqui (2010a) adotam o conceito de “colonialismo interno” para analisar o horizonte colonial de longa

duração nos Estados do sul global, com foco particular na América Latina. Nessa região, o colonialismo, o liberalismo e o populismo se sobrepõem e coexistem sem superação plena. Eles identificam uma persistente continuidade das estruturas sociais nos territórios que foram anteriormente colonizados por potências europeias, observando que a colonialidade continua a influenciar a nova organização das repúblicas latino-americanas. Isso estabelece uma estrutura duradoura de relações sociais de dominação e exploração, que se reflete na estratificação interna dos Estados, sendo crucial para explicar as desigualdades históricas que persistem na região. Como resultado, há uma reprodução interna das dinâmicas coloniais globais, que estão intrinsecamente associadas a formas específicas de acumulação de capital.

Joyce (1907/2012) ao avaliar o processo de colonização irlandês e as questões internas entre Irlanda do sul e do norte, ilustra a questão do colonialismo interno formulado por Cusicanqui:

Parece-me bastante ingênuo que se lancem insultos à Inglaterra por causa de seus delitos cometidos na Irlanda. Um conquistador não pode ser um visitante indiferente, e durante séculos os ingleses fizeram na Irlanda o que os belgas estão fazendo hoje no Estado Livre do Congo, ou o que os pigmeus nipônicos farão amanhã em outros países. Eles instigaram as lutas internas e se apoderaram das riquezas. Com a introdução de um novo sistema de agricultura, reduziram o poder dos líderes nativos e deram grandes propriedades rurais a seus soldados, perseguiram a igreja Romana enquanto elas eram rebeldes, mas pararam quando ela se tornou um efetivo instrumento de subjugação. Sua principal preocupação foi manter o país dividido, e se um governo liberal inglês, gozando de toda a confiança dos eleitores, quisesse conceder amanhã certo grau de autonomia à Irlanda, a imprensa conservadora da Inglaterra começaria imediatamente a incitar a província de Ulster a rebelar-se contra a autoridade de Dublin (Joyce, 1907/2012, p.178).

O “discurso do capitalista” em sua vertente neoliberal colonialista molda uma subjetividade que busca subjugar o sujeito por meio da lógica autônoma, autoengendradora, competitiva e gerencial da própria existência, ao mesmo tempo em que se baseia na queda do Nome-do-Pai para harmonizar a produção do sujeito e a acumulação de capital. Nesse contexto, o neoliberalismo emerge como uma extensão direta da lógica colonial.

Se antes, pela via da instauração do “discurso do mestre”, o senhor era necessário para domesticar o outro, para se apropriar dos bens, com o advento do capitalista podemos dizer da abolição, não do escravo, mas do mestre. Na medida em que este discurso promove uma servidão voluntária, o empuxo ao sujeito em permanecer colonizado faz com que ele mesmo se torne o senhor superegórico, que move as engrenagens capitalistas rumo ao gozo infinito dos objetos e das nomeações genéricas. Essa transferência de violência, do senhor ao mandato superegórico, não determina a eliminação da violência estrutural necessária à manutenção do poder hegemônico do Estado, que permanece centralizada e mal distribuído, assim como o capital. A vertente neoliberal imperial do capitalismo exige que o Estado seja econômico na

sua atuação, inclusive na presentificação da coação física, externa e violenta como forma a garantir a estrutura de poder. Assim, o Estado transfere parte, apenas uma parte, de seu braço coercitivo ao próprio sujeito, que o internaliza sob os ditames do supereu. Pela via superegóica, não se trata da exclusiva coação do Estado, capaz de oprimir o sujeito, mas de sua internalização através de um mandato de gozo. Assim, se o sujeito do capitalista se tornou o empreendedor de si a partir de uma introjeção superegóica do mandato de gozo, as antigas colônias, hoje, na lógica do neocolonialismo apresentado por Cusicanqui (2010) também operam a mesma relação na medida em que determinam internamente no mandato extrativista do capitalista que subsidia o funcionamento discursivo.

É por isso que Lacan (1967/2003, p. 263) nos adverte de que a suposta expansão dos mercados comuns globalizados, longe de retratar uma ampliação e acessibilidade a relações de troca, denotam, ao contrário, o recrudescimento dos processos de segregação. Ele nos adverte de que:

Ao comprar de um rico, de uma nação desenvolvida, vocês acreditam - este é o sentido da riqueza das nações - que simplesmente vão participar do nível de uma nação rica. Só que, nesse negócio, o que perdem é o saber de vocês - que lhes dava, a vocês, seu status. Esse saber, o rico o adquire de quebra, abaixo do mercado. Simplesmente, justamente, ele não o paga (Lacan, 1969-1970/1991, p.78).

Lacan é enfático ao demonstrar que o advento do “*discurso do capitalista*” enseja o momento histórico em que o mestre passou a se apropriar do saber produzido pelo escravo, na medida em que o interdita. “Índio” e “preto” sustentam no Brasil a base da exploração capital. E é por isso que é preciso neutralizá-los sobre o significante “pobre”. Essa alteração de “sujeito” para “pobre”, não se faz sem essa relação particular do capitalista com o saber. A própria lógica de epistemicídio (Santos, 1999), operada tanto no período de invasão colonial, quanto agora, em um capitalismo neocolonial, se explica por essa relação de saber da qual o sujeito é expropriado, ao ser a ele imposto ou ofertado o saber do Outro. O capitalismo fez uso dessa relação com o saber, tanto no colonialismo, quanto no neoliberalismo, já que como Lacan indica no Seminário 16, “é preciso que haja um mercado, um mercado do saber. É preciso que o saber se torne uma mercadoria (p. 39)”, que pode adquirir uma consistência simbólica ou imaginária.

Para Lacan (1968-1969/2008), é pela via da unificação da ciência que há a redução de todos os saberes em um único mercado. Há então uma passagem entre o gozo do mercado de trabalho, para o gozo do mercado de saber. Disso se infere a presença inarredável de um resto que, ainda que possa ser remunerado pelo seu valor de saber no mercado da ciência, pode ser obtido de graça enquanto “mais-de-gozar”(Lacan, 1968-1969/2008, p.40). Assim, os mercados

comuns se solidarizam a uma “homogeneização dos saberes no mercado” (Lacan, 1968-1969/2008, p.40), que se revela na própria propriedade da verdade no “*discurso do capitalista*”. No “discurso do capitalista temos o fracasso da relação $\$ \rightarrow S2$, determinando o rompimento do laço entre verdade e o gozo. Neste discurso, não há nenhum vetor que vincule $\$$ ao saber. A singularidade da verdade se perde em nome de uma verdade “social média, abstrata” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 40), determinando o rompimento do laço entre verdade e o gozo. Neste discurso, não há nenhum vetor que vincule $\$$ ao saber. A singularidade da verdade se perde em nome de uma verdade “social média, abstrata” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 40).

Essa adesão a uma verdade média, instrumentalizada pelo “discurso do capitalista”, deu-se inicialmente nos empreendimentos coloniais como resultado do desmantelamento da relação de saber inconsciente. Isso ocorreu por meio da imposição de uma gramática afetiva, linguística e política imperial, denunciada por Joyce na Irlanda, mas perceptível em outras situações pós-coloniais. Trata-se do que Boaventura de Sousa Santos, nomeia de “epistemicídio” que tem visando descrever o processo de marginalização e supressão das contribuições culturais e sociais que não são assimiladas pelo saber ocidental predominante. Para Santos (1999), no Sul Global, mais do que a escravização e o genocídio, foi preciso operar um epistemicídio para garantir, subordinar, marginalizar ou proscriver práticas e grupos sociais que poderiam ameaçar a expansão capitalista. A corrida colonizatória, motivada pela lógica do capital, empreende a ocupação de vários territórios e sobre ele desdobra um processo de imposição do saber. Para garantir esse domínio epistêmico, o império operou a inferiorização e a aniquilação do saber autóctone, como uma forma de interditar os fundamentos simbólicos através do apagamento do nome próprio, da negação da ancestralidade, da evangelização forçada, das línguas dizimadas, da inferiorização cultural, da memória denegada. Essa experiência se deu aqui e na Irlanda de Joyce, que apesar de estar geograficamente circunscrita na Europa, para Joyce, não era europeia. A Europa é o além-mar irlandês, que soterrou memórias e nomes do qual Stephen só podia reter por um instante, evidenciando o desmantelamento simbólico operado pelo saber:

Desanimado, ergueu os olhos para as nuvens que vogavam baixas, pedrentas e vindas do mar. Estavam elas viajando através dos desertos do céu qual hoste de nômades em marcha, viajando alto por sobre a Irlanda, lá para os confins do Oeste. A Europa, donde elas chegavam, jazia do outro lado do Mar Irlandês, essa Europa de estranhas línguas, de tantas raças circunvaladas, rodeada de estacas, transformada em cidadelas, entrincheirada e disciplinada. Ouviu uma confusa música dentro de si, como que de memórias e de nomes dos quais tinha uma noção, mas que não podia reter sequer por um instante: depois, essa música pareceu retroceder, retroceder, retroceder; e de cada

vestígio dela assim a retroceder nebulosamente caía sempre uma nota de longa duração, insistente, transpassando como uma estrela o crepúsculo do silêncio (Joyce, 1916/2016, p. 209).

Como vimos no capítulo 1, esse dismantelamento foi operado pela política capitalista que determinou, na Irlanda, espoliação material, servidão, genocídio, diáspora e extinção linguística. Para explorar a Irlanda materialmente, a Coroa determina a inferiorização dos irlandeses, tomados como selvagens, justificando sua ocupação e administração do espaço. Os irlandeses selvagens são tomados como servos, desapropriados de suas próprias terras e produção. Diante da praga na plantação, a Coroa é negligente com a situação dos irlandeses, que ou morrem de fome, ou saem em diáspora. Esse processo, aliado às leis penais que proibiam a língua gaélica, promoviam a paulatina extinção linguística e a exclusividade do inglês como língua oficial.

Cusicanqui (2018) ressalta essa especial relação com o saber ao dizer que, o que se opera é o “sistemático bloqueio e confusão nos processos de conhecimento” (p. 93) relacionado ao modo de fazer e analisar práticas e processos políticos. Para ela, os processos de dominação que determinam esse epistemicídio são estratégias de silenciamento sistemático de outra verdade, pela via da imposição de saber que termina por uma adesão a uma verdade abstrata, mantendo denegada a História de outra perspectiva. Desta feita, o “*discurso do capitalista*” determina uma circulação de saber que funciona sempre segundo lógicas de poder, na qual o saber que não responde a esta lógica hegemônica é denegado. Consequentemente, ele recebe diferentes formas de tratamento contemporâneo: ou é exterminado, como as práticas genocidas que vemos entre os povos originários e negros no Brasil, ou é folclorizado ou é patologizado.

Então uma das outras faces do epistemicídio é a conservação de um folclore vazio que responde a uma marca multicultural do “*discurso do capitalista*”. Lacan aborda os efeitos coloniais do “*discurso do capitalista*” quando nos adverte das novas faces contemporâneas do racismo, disfarçada de multiculturalismo:

No desatino de nosso gozo, só há o Outro para situá-lo, mas na medida em que estamos separados dele. Daí as fantasias, inéditas quando não nos metíamos nisso. Deixar esse Outro entregue a seu modo de gozo, eis o que só seria possível não lhe impondo o nosso, não o tomando por subdesenvolvido. Somando-se a isso a precariedade de nosso modo, que agora só se situa a partir do mais-de-gozar e já nem sequer se enuncia de outra maneira, como esperar que se leve adiante a humanitarice de encomenda de que se revestiam nossas exações? Deus, recuperando a força, acabaria por ex-sistir, o que não pressagia nada melhor do que um retorno de seu passado funesto (Lacan, 1973/2003, p. 533).

Zizek (2002) aponta que esta passagem articula tanto o racismo, quanto o multiculturalismo como resposta ao gozo do capitalista. Para ele, o multiculturalismo, “essa

humanitarice de encomenda de que se revestiam nossas exações”, encarna a ideologia desse capitalismo global que, ao mesmo tempo, em que opera uma extração epistêmica, promove uma forma de assimilação cultural, em que as culturas locais são tratadas como exotismos a serem explorados e comercializados. A cultura é transformada em um Outro folclórico esvaziado de substância, fetichizado, já que, se não há respeito à diferença, ao gozo do outro, ao contrário, esse gozo precisa ser contido, mantendo apenas o semblante étnico e cultural que sustentava esse gozo.

Trata-se de um efeito do discurso contemporâneo, que se presta à construção de uma realidade que obtura a emergência do real, na qual pode se operar uma dessubstancialização dos objetos e dos laços, uma realidade privada de substância, por fim, artificializada, que suspende o núcleo traumático do gozo Outro, reduzindo-o a uma entidade folclórica asséptica. Essa operação é denunciada por Cusicanqui (2010) que alega ser o multiculturalismo uma estratégia do capitalismo global, reproduzida pela colonização interna, que esvazia o sentido que das práticas e o saber cotidiano, ainda que revestido de intenções republicanas. Para ela, o discurso do multiculturalismo pode ser interpretado como uma manifestação neoliberal que procura avançar a inclusão e a legalização dos direitos das comunidades através de uma retórica superficial de "cidadania igualitária", a qual frequentemente mascara os privilégios das elites.

Nessa perspectiva, é inviável conceber um discurso decolonial que se desvincule da alteridade política, como salientado por Cusicanqui (2010, p. 64), pois para ela, qualquer discurso de descolonização necessita estar intrinsecamente ligado a práticas efetivas de descolonização. Essas práticas, por sua vez, demandam uma consciência aguda de que o discurso do multiculturalismo, ao invés de promover um verdadeiro respeito pela diferença, muitas vezes resulta na reificação e perpetuação de práticas colonizadoras e de folclorização e subalternização. Tal fenômeno subjuga esses sujeitos ao anulá-los como agentes históricos, absorvendo suas culturas e lutas em um processo de reengenharia cultural e estatal que visa neutralizá-los conforme a vontade dominante (Cusicanqui, 2021). Abdias do Nascimento (1978) complementa essa visão ao destacar que, no contexto brasileiro, o multiculturalismo, criticado por Žižek e Cusicanqui, a face negrofóbica do multiculturalismo que se disfarça como democracia racial. Simultaneamente, Abdias aponta que esta lógica folcloriza e esteriotipa as práticas culturais africanas, considerando o aspecto cultural negro como algo peculiar, seletivamente tolerado dentro de uma normatividade branca universal, de acordo com os interesses desta.

Assim, em nossa tese, defendemos que a alteração promovida na relação com o saber pelo “*discurso do capitalista*” faz da razão ocidental, essa mobilizada pelo capital, uma epistemologia colonial, que pretende assim, por imposição de lógicas de poder, apagar qualquer vestígio de um saber outro que não responda ao ideal capitalista. Daí a importância da pergunta de Spivak: “O subalterno pode falar?” E se ele falar, o que ele nos diz? Se essa parecia ser uma preocupação joyceana em “*Ulysses*” (1922/2012), pela via da consciência dos seus personagens subalternizados, Lacan (1969-1970/1991) nos dá um excerto clínico interessante, onde inspeciona a mesma questão pela via do inconsciente, sob a égide do “*discurso do capitalista*” e sua particular relação com o saber.

3.3.2 O “*discurso do capitalista*” pode desabonar o sujeito do inconsciente?

Lacan (1969-1970/1991) nos dá uma indicação importante dos efeitos dessa obturação da relação do sujeito com o saber inconsciente, no Seminário 17, ao nos dizer que havia tomado em análise três médicos do Togo. Estes médicos, morando na França, recorrem a Lacan para análise, na mesma época em que o país de Togo ainda se encontrava sob regime colonial de ocupação francesa – ocupação que durou de 1922 a 1960. Estes médicos togoleses, apesar de terem crescidos em seus territórios originais e depois migrado para França, em suas análises pessoais não davam indícios de/davam elementos de lembranças infantis, “mitos, usos ou crenças tribais, coisas que eles não tinham esquecido, que conheciam, mas do ponto de vista da etnografia” (Lacan, 1969-70/1992, p. 86).

Em análise, o que estes médicos denotavam era que o inconsciente deles não dizia respeito à forma com que o seu modo de vida togolês lhe imprimiu suas lembranças, traços, marcas, representações, mas sim “sua infância era retroativamente vivida em nossas categorias familiares”. Isso porque, para Lacan, “seus inconscientes funcionavam segundo as boas regras do Édipo” (Lacan, 1969-70/1992, p. 85). O que se lê é que o discurso imperialista exerce influência determinante sobre o inconsciente do colonizado, impondo a narrativa edípica juntamente com as leis coloniais, no lugar da própria cultura do colonizado, a qual é exotizada, fetichizada, fazendo com que os togoleses leiam suas próprias experiências e crenças tribais a partir de uma chave etnográfica. O francês, etnografizou o saber togolês, fetichizando-o e edipianizando esses médicos. Isso porque, dentro do “mercado de saberes” e da “homogeneização dos saberes no mercado”, era o inconsciente que haviam vendido a eles juntamente com as leis da colonização, ou seja, a França edipianizando o Togo. Colonização

aqui, para Lacan, diz respeito a uma “forma exótica, regressiva, do "discurso do mestre", frente ao capitalismo que se chama imperialismo” (Lacan, 1969-70/1992, p. 85).

Assim, para Lacan, a colonização parece ser tratada como um dispositivo do “*discurso do capitalista*”, na medida em que o colonialismo pode ser entendido como um processo pelo qual um simbólico local é suplantado pelo do colonizador (Wapeemukwa 2022). Trata-se de um exemplo notório de como o saber é convertido em mercadoria, mediante um inconsciente capitalizado pelas alianças entre o dispositivo colonial e o capitalismo tardio, fazendo persistir seus efeitos de dominação, não mais a partir da coerção física imposta pelo outro, mas internalizada, a partir de um apagamento do saber. Assim, o que vemos é uma colonização discursiva que desabona o sujeito do inconsciente.

Neste sentido, para Bruno (2010), o “*discurso do capitalista*” espera garantir sua durabilidade não somente como o mestre, formatando as consciências, mas especialmente quando ele opera o corte do laço entre o sujeito e o inconsciente, entre sujeito e saber. Operada essa interdição da relação do sujeito com o saber inconsciente, nos perguntamos como não consentir com o apagamento do sujeito operada pelo “*discurso do capitalista*” e suas lógicas de poder que escrevem a História? O que é um inconsciente vendido?

O “*discurso do capitalista*”, a partir dessa relação com o saber, determina outra relação com a temporalidade, que altera a própria relação do sujeito com a memória. Sob a verdade média e abstrata, sedimentam-se os restos memoriais, que, como Joyce nos ensina, têm o poder de mobilizar *lalíngua* a fazer frente a essa relação de objetificação dos sujeitos. Se Lacan, ao analisar os pacientes do Togo, nos mostra que se encontrava subscrita a memória mobilizada pela *lalíngua*, o sujeito surge como desabonado do inconsciente, no entanto, com Joyce, ele dá um passo além.

Lacan utiliza pela primeira e única vez a fórmula “desabonado do inconsciente” em sua palestra “Joyce, o Sintoma”, proferida na Sorbonne em 16 de junho de 1975, ou seja, 5 meses antes de iniciar o Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976). Na referida conferência não aparece o termo “*sinthoma*”, e tudo indica que ali não aparece na medida em que ainda não tinha o mesmo termo para designar o que designaria meses depois. No entanto, pode-se afirmar que o que será denominado sob esse termo no Seminário, já estava presente, ao menos em vários de seus principais aspectos, sob a expressão “desabonado do inconsciente”.

Eu disse que o inconsciente é estruturado como uma linguagem. É estranho que se possa também chamar desabonado do inconsciente alguém que joga estritamente apenas com a linguagem, ainda que se sirva de uma língua entre outras e que é, não a sua- pois a sua é justamente uma língua apagada do mapa, a saber, o gaélico, da qual ele sabia alguns pedacinhos, o bastante para se orientar, mas não muito mais -, portanto não a sua, mas aquela dos invasores, dos opressores. Joyce disse que, na

Irlanda, havia um senhor e uma senhora, sendo o senhor o Império Britânico e a senhora a Santa Igreja Católica apostólica romana, ambos sendo do mesmo gênero de flagelo. É isso que se constata no que faz de Joyce o sintoma, o sintoma puro do que concerne à relação com a linguagem, na medida em que ela é reduzida ao sintoma- a saber, ao que ela tem como efeito, quando não analisamos tal efeito -, eu direi mais: quando nos proibimos de jogar com quaisquer equívocos que abalariam o inconsciente de qualquer um (Lacan, 1975-76, 2007, p. 162).

Se a língua francesa foi o instrumento do outro imperial a colonizar o inconsciente dos togolezes, Lacan diz aqui que foram os “invasores e opressores”, ingleses no caso, que operaram sobre o inconsciente de Joyce, mas, ao mesmo tempo, Joyce é nomeado por Lacan como “desabonado do inconsciente”.

Desabonado declina-se do termo francês “*desabone*” que significa ter deixado de ser assinante de algo, que em algum momento assinou. Laia (1999) exemplifica nos dizendo é como se alguém assinasse uma revista, guardando referências desta e sendo afetado pelo que suas matérias lhe proporcionaram, e depois desassinar tal conteúdo. Dito isto, para cancelar a assinatura de um jornal, ainda é necessário tê-lo inscrito. Por assinar, Joyce joga estritamente com a linguagem, essa que estrutura o próprio inconsciente. Aqui, a concepção de inconsciente a que Lacan se refere para qualificar Joyce é aquela que se apresenta como uma cadeia de significantes, da qual se possibilita tanto a interpretação, quanto a própria análise, já que opera com a premissa de que um significante representa o sujeito para outro significante. Dito isso, ser desabonado do inconsciente significa não haver inconsciente em Joyce?

Lacan, nesta citação, nos coloca uma contradição acerca de Joyce, por um lado, de que o “inconsciente se estrutura como uma linguagem” (Lacan, 1975-76, 2007, p. 162) e, por outro, que Joyce era um autor “desabonado do inconsciente” (Lacan, 1975-76, 2007, p. 162). Argumento aqui, com Wapeemukwa (2022), que o inconsciente de Joyce, tal como os dos pacientes do Togo, era marcado pela lógica determinada pelo Outro imperial, pela língua “dos invasores, dos opressores”. O inconsciente vendido a Joyce foi esse determinado pela cadeia significante do *Umpério*, já que Joyce se subjetiva na linguagem do Outro, castrado por uma ordem simbólica “dos invasores, dos opressores”. Wapeemukwa (2022) aponta que se a castração é universal para seres falantes, a ordem Simbólica é contextualmente específica e a linguagem daquele que opera a castração importa – especialmente em contextos coloniais. E qual a particularidade de ser marcado subjetivamente pela ordem simbólica dos colonizadores franceses, portugueses ou britânicos? Trata-se de um inconsciente marcado pela imposição do saber capitalista, esse vendido a eles, a partir do qual, sendo Joyce um sujeito sob dominação inglesa, tem seu arcabouço simbólico irlandês encoberto pela gramática significante do império.

Para Wapeemukwa (2022), é com Joyce que Lacan explicita o que foi apenas insinuado em suas observações sobre os analisandos togolezes, de que a imposição de uma lógica discursiva capitalista, determina uma articulação significativa que obtura a articulação de outra ordem simbólica, fazendo com que Joyce seja desabonado de seu inconsciente autóctone-irlandês. Tal afirmação é ilustrada por Joyce em várias passagens de sua obra, atestando o limite da gramática inglesa em traduzir seus sentimentos, mesmo advertido de que o limite gramatical do simbólico está posto de saída para todos, apontando que para ele, a falta está duplicada. Assim, a subjetivação, a partir dos significantes determinados pelo inglês, impõe uma relação com a linguagem, vende um inconsciente, fazendo com que, tanto para os pacientes do Togo, quanto para Joyce, haja um deslocamento da sua relação com o simbólico e, por extensão, com o inconsciente.

Essa obturação de S2 a \$, determina não só o desabonamento do inconsciente do sujeito, mas impele o sujeito a crer na modalidade de gozo ofertada por este discurso, que, ou lhe promete objetos *gadgets* supostamente correspondentes aos objetos perdidos pelos sujeitos, ou lhe impõe uma nomeação genérica. Essa equivalência, por ser falha, lança estes sujeitos a um curto-circuito de consumo reiterado destes objetos ou permanecendo determinados por uma nomeação, obturando a possibilidade de o sujeito fazer da sua castração o centro no qual orbitam as questões relativas ao sexo e ao amor. Por ser um discurso que ao romper a barra da impossibilidade promete abolir a castração, faz crer que a relação sexual é possível. O que parece se configurar, na passagem do Discurso do Mestre ao Capitalista, é uma pretensa desarticulação entre o sujeito e o inconsciente, que marca a alienação a uma nomeação genérica, que dificulta e até mesmo inviabiliza a instalação do Outro desejante, obturando a possibilidade de construção sinthomática do sujeito - uma nomeação singular a sua particularidade de gozo.

No entanto, Joyce parece acenar para Lacan, algo além de uma consequência discursiva capitalista, apontando mais que seus efeitos, a possibilidade mesmo de saída. Podemos declinar tal hipótese a partir da própria tradução do termo desabonado, na tradução em português, significa desacreditado, depreciado, não avalizado. Essa outra tradução nos permite entender o que Lacan (1975-76, 2007) nos diz quando afirma que apesar de ser inscrito no inconsciente estruturado como uma linguagem, Joyce desacredita, deprecia, não avaliza a simbólico imperial que organiza os significantes. E é contra essa concatenação significativa, que determina a obturação de saber inconsciente, que Joyce mobiliza do real, “alguns pedacinhos, o bastante para se orientar, mas não muito mais”(Lacan, 1975-76, 2007, p. 162),

que o autoriza a jogar com “quaisquer equívocos que abalariam o inconsciente de qualquer um” (Lacan, 1975-76, 2007, p. 162).

Assim, defendo aqui, outra leitura sobre o sujeito “desabonado do inconsciente”, como efeito do discurso do capitalista. Defendo que apesar dessa desarticulação promovida pelo “*discurso do capitalista*”, Joyce se desabona de forma diferente dos pacientes de Togo, já que o fato de Joyce ser desabonado do inconsciente significa que ele não deu muito crédito ao seu inconsciente transferencial, esse que se presta ao sentido, à articulação significativa determinada pelo Outro imperial, mobilizando contra ele, o gozo desses pedacinhos que lhe resta, seu inconsciente real, pela via da sua arte. Joyce não está aquém do inconsciente estruturado como linguagem, esse inconsciente transferencial, ele está além, com seu inconsciente real. Lacan endossa o saber fazer de Joyce na medida em que nos diz que:

Não é somente Joyce, o sintoma, é Joyce como, se assim posso dizer, desabonado do inconsciente. Leiam *Finnegans Wake*, vão notar que é alguma coisa que, não a cada linha, mas a cada palavra, joga com o pun, um pun particularíssimo. Leiam esse livro, não há uma única palavra nele que não seja feita tal como as primeiras com que tentei lhes dar o tom com “putreprospira” [pours-pere], feita de três ou quatro palavras que, pelo seu uso, faíscam, cintilam. Sem dúvida, é fascinante, ainda que, na verdade, o sentido, no sentido que comumente lhe damos, aí se perca (Lacan, 1975-76/2007, p. 161).

Isso significa que ao inconsciente não concerne apenas o sintoma, trata-se também do gozo, que subverte o sentido, já que quando “o espaço de um lapso já não tem nenhum impacto de sentido (ou interpretação), só então temos certeza de estar no inconsciente” (Lacan, 1976/2003, p. 567). Neste sentido, Soler (1998, p. 457) nos diz que ser desabonado do inconsciente implica em não construir a cadeia de termos do inconsciente, mas sim, de uma articulação que vise o desmantelamento significativo em proveito do “Um” fora do sentido. Trata-se assim em não crer mais nesta organização significativa imposta pela língua deste Outro. Neste sentido, é com os pedacinhos de gaélico que Joyce forja um saber capaz de orientar para superar a língua dos “invasores” e “opressores”, fazendo da linguagem uma ferramenta de resistência ao poder do grande Outro. Joyce assim não é “desabonado do inconsciente” no sentido que nele não se inscreve, já que, em se tratando de *lalíngua*, dos pedacinhos de gaélico, Joyce nunca foi um desabonado do inconsciente. O que parece evidente é o limite de Lacan em conciliar o que ele lia em Joyce e a concepção que ele tinha do inconsciente até o momento em que a obra joyceana o levou a repensar o inconsciente.

Assim, ainda que Joyce esteja submetido à linguagem, sendo inscrito do inconsciente, segundo Mandil (2003), Joyce se torna capaz de cancelar essa assinatura, na medida em que promove outra conjugação significativa, subvertendo o sentido e produzindo gozo. Pela via da sua obra, essa que segundo o próprio Joyce é vocacionada a acordar os irlandeses da

hemiplegia da vontade, ele demonstra uma rejeição profunda pelo que é evidente, pelo sentido supostamente comum atravessado pela articulação imperial. Ele abole parcialmente o sentido comum, parcialmente porque não é louco, mas sim um “desabonado voluntário, um desabonado diligente e consciente de sê-lo” (Soler, 1998, p. 13).

Joyce usa a escrita para fazer aparecer o inconsciente soterrado pela articulação significante e pelo senso comum engendrado pelo capitalista colonial. Um exemplo disto está mesmo nas epifanias joyceanas que para Soler (1998) é índice dessa vocação em desvelar a imposição de um sentido. Nas epifanias, Joyce toma uma cena comum, uma palavra comum, e as retira totalmente daquele contexto banal supostamente naturalizado pela gramática do Outro. A epifania se torna uma técnica que parte da articulação significante S1 – S2, escrita mínima para definir um contexto, a partir da qual Joyce rompe o sentido e extrai da cadeia o objeto isolando-o como S1, para dele fazer “revelar algo mais ou menos inefável” (Soler, 1998, p.95). Ainda que aqui isso dê ensejo a interpretação concernente a certos fenômenos elementares da psicose, Soler (1998) insiste em marcar que se trata antes da escolha de uma técnica literária que tenha o poder de provocar interrogações acerca da banalidade do sentido. É pela via da poesia que Joyce retoma o saber, interdito pelo discurso, a partir de um *savoir-faire* pela via da letra. Isso se lê, para além das epifanias em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), onde Joyce usa a linguagem para decompô-la e dela extrair o saber inconsciente sem fazer o significado vibrar.

Assim, ainda que tenha se inscrito na ordem significante de um Outro, que visa desabilitar *lalíngua*, avesso não gramaticável da linguagem, Joyce tenha se desabonar a partir da inserção do gozo como elemento desarticulador. Neste sentido, ser “desabonado do inconsciente” não é não o ter, mas sim subvertê-lo, tomando-o como enxame constituído de S1s soltos, a partir do que, segundo Schejtman, atestaríamos, sim, um inconsciente a Joyce (Schejtman, 2013, p. 105). Neste sentido é curiosa a leitura de Miller sobre o fato de Joyce ser desabonado do inconsciente, que para ele significa que

quer dizer simplesmente que Lacan percebeu que aquilo não podia emocionar ninguém, não fazia ninguém chorar, não nos toca, não mexe com nosso objeto a. Lacan afirma: isso não tem a ver com equívoco algum que possa emocionar o inconsciente de quem quer que seja. Não é simplesmente a crítica de um leitor, é aquilo que o conduz a dizer: aqui não há inconsciente. É, portanto, a obra de alguém separado, obra de um exilado, quer dizer ainda, algo absolutamente singular. Vejam o que esse termo, singular, traz consigo, a distância de qualquer comunidade. Nada de comum. É fechado sobre si mesmo (Miller, 2008, p. 58).

Como vimos, a operação joyceana não é um além do inconsciente, mas um além, que nem por isso determina sua ininteligibilidade na medida em que dentre tantas realizações de

Joyce, uma delas foi ter sucesso em impor a seus comentadores, por muitos séculos ainda, o peso de significado que seu trabalho representa (Soler, 1998, p.19).

Assim, ainda que impactado pelos efeitos da declinação discursiva capitalista, Joyce responde a partir da construção de um *savoir-faire* que não passa pelo endosso significativo do outro, mas pela sua relação particular com a letra, como veremos mais adiante. Para sustentar tal construção de saber, Joyce precisou determinar-se em posição de exílio, que envolve ser fundamentalmente um herege. Recusar as nomeações genéricas e a determinação do Outro: igreja, Irlanda, Inglaterra, família, língua. Forjar um nome, que não responda à determinação do outro, mas que possa ir além dela.

Diferente de Joyce, sem ter construído um saber fazer com seu sintoma, o sujeito desabonado do inconsciente no “*discurso do capitalista*” muitas vezes se vê capturado na gramática política e patológica do outro. É um efeito que podemos constatar no campo das nomeações segregativas generalistas. Lacan aborda essa modalidade de nomeação em *Le Séminaire 21: Les non-dupes errent* (1973/74), quando distingue duas formas de nomeação : uma que se refere ao pai, atravessada pela dimensão do amor e outra, consoante com o “*discurso do capitalista*” e seu avesso o Discurso do Colonizador, que ele denomina “nomear para”. Lacan irá relacionar esse impacto discursivo ao “*discurso do capitalista*” ao nos dizer que o que distingue o “*discurso do capitalista*” é justamente

a Verwerfung, a rejeição para fora de todos os campos do simbólico, com as consequências de que já falei - rejeição de quê? Da castração. Toda ordem, todo discurso aparentado com o capitalismo deixa de lado o que chamaremos, simplesmente, de coisas do amor, meus bons amigos. Como vocês veem, não é pouca coisa, certo (1971-1972/2011, p.88) ?

Para Askofaré (2015) o “*discurso do capitalista*”, por não envolver em sua lógica uma barreira ao gozo, deixa o sujeito entregue ao movimento pulsional sem a efetiva regulação promovida pelo pai, pelo universal da castração, que possibilitaria uma amarração entre gozo e amor, encobrindo assim o impossível da relação sexual. É o que também aponta Bruno (2010) ao nos dizer que neste discurso tudo o que diz respeito à castração é excluído do discurso, a começar pelas “questões de amor”: o que poderia dificultar a própria articulação do próprio complexo de Édipo.

Sem a possibilidade de uma nomeação que passe pela dimensão amorosa, o sujeito fica à disposição de uma modalidade de nomeação ofertada pelo “*discurso do capitalista*”, chamada “nomear para”. Trata-se de uma nomeação referente ao campo da utilidade e para o qual a mãe basta geralmente por si só para designar seu projeto, tomado como destino. Se a nomeação paterna, através do amor, humaniza o desejo e nomeia o filho dizendo: “tu és meu

filho, faz teu caminho” (Dafunchio, 2008, p.47), na sua substituição, a mãe bastaria para uma nomeação rígida que designa imperativamente um projeto para seu filho, que pode passar a vida cumprindo esse mandato materno na posição de objeto. Esse “*nomear para*”, sustenta o sujeito na posição alienada e submetida à demanda do Outro, determinando concretamente o destino do sujeito, instaurando uma “ordem de ferro” com efeitos catastróficos.

Esses efeitos são consequência do deslizamento da função de “nomear para”, para o social, já que diante do enfraquecimento da nomeação orientada pelo Nome-do-Pai, “o social assume uma prevalência de nó e sela o destino de tantas existências” (Lacan, 1973/1974). Aqui, o social pode surgir como uma forma de amarração rígida, ainda que precária, diante da angústia, por meio de nomeações que restituam “uma ordem, uma ordem que é de ferro”. A ordem de ferro discursiva, pela via do social, instrumentalizada pela burocracia de seus discursos políticos, sociais e econômicos, uma gestão de papéis, onde aos sujeitos cabe a encarnação de identidades. Assim, esse discurso avesso às coisas do amor determinam a modificação do sintoma, e mais além, o próprio tratamento possível a esse mal-estar do sujeito.

Na atualidade, os sintomas chamados contemporâneos têm maior incidência de gozo do que de sentido. Isso é correlato ao declínio do Outro e conseqüentemente da regulação do gozo pelo simbólico, havendo um enfraquecimento da função paterna. Na lógica capitalista somos confrontados com sintomas avessos à dimensão amorosa que não apelam à decifração. É o que observamos, por exemplo, no empuxo global ao diagnóstico de autismo nas últimas décadas. Calazans (2022) nos aponta que existe uma diferença entre estrutura autística e tendência autística, sendo essa última uma sintomática do laço social capitalista. Isso porque, como nos aponta Calazans (2022),

esse apagamento que encontramos nos sujeitos tem um aspecto contemporâneo já detectado por Freud em 1920, em *Além do Princípio do Prazer*: uma defusão entre pulsão de morte e eros permite que essa identificação à insígnia tenha esse caráter mortífero e uma tendência autística (sem relação com autismo, ok?) a um gozo pulsional de morte. Por isso, os sintomas ditos contemporâneos passam muito pelo autoextermínio, isolamento, agitação ou passagens ao ato: um gozo mortífero comanda a sua identidade por meio de um imperativo do supereu que ignora o laço social, que demanda algo de pulsão de vida para fazer ceder algo do gozo para que algo de desejo possa advir. Desse modo, os traços identificatórios – anoréxicos, bulímicos, etc – estão submetidos a um ilimitado pulsional e sem possibilidade de questionamento (p. 179).

Assim, a tendência autística refere-se a uma gama de sintomas ou atuações que fazem índice dos efeitos do “*discurso do capitalista*”, contemplando seu avesso colonial, sem, no entanto, referir-se a uma forclusão do Nome-do-Pai. Lembramos aqui que Lacan distinguiu o pai da função simbólica essencial de localização do gozo.

A marca própria do discurso capitalista neoliberal, revestido de colonialismo, é o apagamento do saber inconsciente através da massificação dos objetos que pretendem abolir a dimensão da alteridade ao reduzir sujeitos a objetos, encobrindo “as coisas do amor”, produzindo um sujeito hiperindividualista, ocupado em responder aos ideais de promoção e produtividade. Trata-se para ele de um indivíduo autista e consumidor, que rechaça a dimensão constitutivamente política da existência, subalternizando-se pela alienação aos significantes-mestres, podemos acrescentar, dos imperativos de gozo capitalista neocoloniais.

Este sujeito prêt-à-porter do “*discurso do capitalista*” é um sujeito desconectado do seu saber inconsciente, cuja queixa não remete a uma pergunta sobre o seu sofrimento. O que se impõe é um imperativo de solução e apaziguamento do sofrimento, ajustado às ideias neoliberais e a sua própria temporalidade. Ao sintoma desconectado do sujeito do inconsciente, uma nomeação genérica é ofertada pela proposta universalista do DSM, Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, construindo assim uma psicopatologia cotidiana capitalista. Nesta nova lógica psicopatológica, o que temos é um rechaço à categoria de sintoma, dissolvida em termos de transtornos e espectros, ampliando assim a possibilidade de enquadramento da atuação capitalista, destituindo qualquer singularidade do sujeito.

O DSM se constrói como uma lógica diagnóstica que se pretende universal, ahistórica, atórica, tal como o ideal de sujeito capitalista. Ele opera um abandono de categorias psicopatológicas complexas e um rechaço à categoria de sintoma, dissolvida em termos de transtornos e espectros, ampliando a possibilidade de enquadramento da atuação capitalista, destituindo qualquer singularidade do sujeito. O sujeito se torna um transtornado e é este qualificador que marca sua particularidade com o “*discurso do capitalista*” na medida em que, como nos apontam Calazans & Martins (2007), transtorno significa uma perturbação da ordem a ser seguida, impondo a necessidade de adaptar-se a essa ordem. O sujeito transtornado torna-se, assim, aquele “que sofre de um déficit de competências em relação aos outros sujeitos que se adaptaram a essa ordem (Calazans e Martins, 2007, p. 144). Adaptação torna-se assim uma característica do DSM na medida em que, em sua ahistoricidade aliada à sua acriticidade, não questiona a qualidade do laço social, se isentando de explicar e entender a etiologia do sofrimento, responsabilizando individualmente o sujeito pelo seu sofrimento. Trata-se de despolitizar e patologizar o sintoma.

Desta feita, se para a psicanálise o sintoma é índice de uma construção singular do sujeito frente aos impasses do sujeito com o laço social, e subsumi-lo a um transtorno geral é justamente impedir essa construção. O que se tem a partir do “*discurso do capitalista*” é o abandono da marca singular do sintoma, como correlato do sujeito, em nome da postulação de

transtornos, concebido por meio de critérios de generalização e universalização que operam a apagamento do saber inconsciente. Laurent (2013) nos diz que, se o sonho da psicanálise em algum momento foi um inconsciente sem sintoma, o que assistimos hoje, pela via das nomeações generalistas do DSM, seria o pesadelo de um sintoma sem inconsciente.

3.3.3 *Diagnósticos como efeitos segregativos do discurso*

Com efeito, através da uniformização do gozo estratificado pela classificação racial, sob a égide do sujeito-objeto ofertado pelo capitalista no dispositivo neocolonial, que encontramos, na clínica e na política, os efeitos de segregação. É curioso para nós psicanalistas testemunharmos como determinados diagnósticos se tornam instrumento discursivo para fins de segregação, excluindo a singularidade das soluções subjetivas em prol de uma homogeneização pasteurizada de apresentação subjetiva. E também que, pela via do discurso da ciência, pretendam obturar o sujeito, o inconsciente e a construção singular de uma saída estabilizadora para o sofrimento do sujeito frente ao laço social. Como podem ser iatrogênicos os meios e os recursos de tratamento clínico.

Na literatura contemporânea sobre diagnóstico encontramos exemplos claros de como a nomeação serve ao “*discurso do capitalista*” na sua despolitização do sintoma e na desconsideração dos efeitos da História sobre o sujeito. Um exemplo importante destes fenômenos é o diagnóstico de “síndrome norte-africana” de Fanon (2021), que se debruça em desconstruir o diagnóstico racista dados pelos médicos coloniais na Argélia. Mais contemporaneamente, a obra do psiquiatra norte-americano Metzl (2009), “*The Protest Psychosis*”, traça uma correlação entre o diagnóstico de esquizofrenia, até os anos 1950 referido a donas de casa desapartadas de sua função doméstica, para a figura violenta dos negros norte-americanos, a partir do período dos protestos e movimentos pelos direitos civis da população negra na década de 1960. Assim também, o trabalho de Patrícia Gherovici, “*The Puerto Rican syndrome*” (2018) e “*Psychoanalysis in the Barrios: Race, Class, and the Unconscious*” (Gherovici & Christian, 2003) que apresentam os efeitos diagnósticos relacionados ao “*discurso do capitalista*” e do mestre imperialista sobre a comunidade porto riquenha nos Estados Unidos, recolhendo, numa nomeação que as situa no plano discursivo, o descortinamento de sua lógica excludente.

Tomando a literatura pós e contra colonial de Fanon como ponto de partida e direção epistêmica para análise da dimensão do diagnóstico a partir do paradigma joyceano (se assim podemos nomeá-lo), recorreremos à crítica fanoniana do diagnóstico de “síndrome norte-

africana” (Fanon, 2021). Fanon se debruça em desconstruir o diagnóstico racista conferido pelos médicos coloniais na Argélia, que surgiu já em 1952. Ao instrumentalizar essa categoria diagnóstica, os médicos coloniais denotavam a sua cegueira para o impacto da colonialidade nos corpos. Ela literalmente fazia desaparecer esse impacto.

Ainda em 1961, no auge dos movimentos de libertação nacional na Argélia, dos quais Fanon participava ativamente, ele propõe, em seu livro “Os condenados da Terra” (Fanon, 2005) que não é a raça a condição para as patologias mentais, mas sim o próprio racismo. As “reações psicóticas” que ele viu em seus pacientes, quando psiquiatra na Argélia, estavam diretamente relacionadas não a uma vinculação genética racial, mas a uma resposta ao colonialismo. Colocando o saber universal europeu como particular de uma série, e não como índice de universalidade do cientificismo, Fanon reúne, na seção V desta obra, as patologias da colonização, tomando-a como um deslocamento da condição humana. “A verdade é que a colonização, na sua essência, já se apresentava como uma grande provedora dos hospitais psiquiátricos” (Fanon, 2005, p. 287). A recusa obstinada de atribuição da humanidade a outro colonizado, obrigava-o a se inquirir permanentemente: “quem sou eu, na verdade?”.

Assim, Fanon critica diretamente o modo de tratamento psiquiátrico nas colônias como meio de prover a homogeneização e pacificação esperadas para um meio social de tipo colonial. Ele suspeita do diagnóstico de “psicose reacional” e mostra como ele privilegia os acontecimentos desencadeadores, emanados da “atmosfera sangrenta, impiedosa, a generalização de práticas desumanas” (Fanon, 2005, p. 289). Ele dá testemunho de sua clínica em quatro séries de casos que reúnem a experiência de adoecimento entre torturadores e torturados, jovens e adultos, envoltos, todos, na estrutura patológica da colônia. Na inoperância do pai-império, *Umperial*, para a localização do gozo, como tratar? Aliás, o que deveria, afinal, ser tratado neste contexto? Reduzir o imaginário, passar o gozo pelo crivo do simbólico e saber-fazer com o que resta real, inassimilável no corpo, tocaria o enquadre do gozo colonial que permanece insistente?

Em suas “Considerações etnopsiquiátricas” (1955/2020), Fanon é ainda mais incisivo ao desmontar o racismo que subjaz como ancoradouro oculto no interior do próprio discurso da ciência. “Esse racismo que as pessoas que vivem no Magreb tão bem conhecem, por serem ou suas vítimas, ou testemunhas mudas, ou então partícipes, se insinua até mesmo nos espíritos considerados científicos” (Fanon, 1955/2020, p. 232). Dos relatos reunidos neste pequeno compilado da Escola Psiquiátrica de Argel na década de 1930, Fanon destaca a pérola do darwinismo social que ali vigorava como cientificismo. “O nativo, grande débil mental, cujas atividades superiores e corticais são pouco evoluídas, é, acima de tudo, um ser primitivo, cuja

vida essencialmente vegetativa e instintiva é regulada, sobretudo, por seu diencéfalo” (Fanon, 1955/2020, p. 234). A dominância subcortical diencefálica, a imaturidade neuronal ou a disposição específica da arquitetônica, ou da hierarquização dinâmica dos centros nervosos conferem ao africano, como subespécie generalizável, o estatuto de semelhança com o paciente europeu leucotomizado.

Em “Pele Negra, Máscaras Brancas”, Fanon (2008) descreve o efeito do racismo sobre seu corpo, sua identidade e seu psiquismo, descrevendo uma estrutura de sociedade onde algumas pessoas vivem acima da linha da humanidade e outras estavam presas abaixo dela na zona do não-ser. A raiva, para Fanon, surge como uma resposta razoável à opressão, mais que razoável, em algum momento, necessária. E é justamente para conter esse afeto de indignação frente a uma lógica opressora e desumanizante que o “*discurso do capitalista*”, cujo avesso sombrio mostra-se como Discurso Colonial, utiliza-se do discurso da Ciência como dispositivo de contenção. Não teríamos aí a lógica diagnóstica que nos orienta a questionar como a singularidade da resposta subjetiva não se realiza sem a chancela discursiva que arquiteta o modo como o gozo se distribui entre seres hierarquizados? Como diagnosticar sem desconsiderar essa perspectiva? Como clinicar a partir dela?

Fanon nos deixa como legado a possibilidade de decolonizar a clínica e recolher, de seus efeitos, um novo modo de pensar a alienação-separação, introduzindo a complexa categoria da liberdade face ao binômio lacaniano. Além disso, interroga como ontogenia e filogenia se associam à sociogenia, impondo uma categoria inédita ao terreno freudo-lacaniano da discussão diagnóstica. Finalmente desvela o racismo colonial de fundo na leitura da subjetividade colonial, levantando seu véu e dando a ver a composição estrutural do mal-estar colonial. Essa perspectiva dialoga diretamente com nossa questão neste capítulo, motivo pela qual ela nos servirá de guia.

Na esteira fanoniana, na pesquisa de Metzl (2009), discutida na obra “*The Protest Psychosis*”, o psiquiatra estadunidense traça uma correlação histórica nos Estados Unidos entre o diagnóstico de psicose e os negros. Após a Segunda Guerra Mundial, segundo Metzl, a esquizofrenia era um distúrbio relacionado à “desarmonia emocional” e um diagnóstico frequente entre mulheres brancas e artistas. Segundo ele, em 1952, a primeira edição do que mais tarde se tornou o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) descreveu “Reação Esquizofrênica” como uma “desarmonia emocional, distúrbios imprevisíveis no fluxo de pensamento” associada a um “comportamento regressivo”. No entanto, a partir da década de 1960, há uma mudança na descrição diagnóstica que dá a ela um novo arranjo discursivo que inclui outro conjunto de pessoas. Em 1968, a segunda edição do

DSM reformulou a esquizofrenia paranoide, acrescentando a ela elementos relacionados a “hostilidade” e a “agressividade”. Metzl aponta como essa alteração descritiva do diagnóstico de esquizofrenia teve profundas implicações raciais, no auge dos movimentos sociais americanos, fazendo com que a esquizofrenia se tornasse uma patologia violenta e, ao mesmo tempo, negra, reflexo do momento histórico vivido nos EUA.

Para Metzl (2009), não é coincidência que, no contexto sociopolítico estadunidense das décadas de 1960 e 1970, no auge do movimento pelos direitos civis, onde ativistas como Malcolm X e Martin Luther King Jr. atraíram atenção nacional e internacional ao se oporem veementemente à segregação racial e protestarem pela igualdade de direitos dos negros americanos, a psiquiatria médica passou a ver a esquizofrenia como uma doença violenta e agressiva comum entre os homens negros. Para o autor, como consequência desta mutação diagnóstica, o sobrediagnóstico clínico de esquizofrenia em homens afro-americanos aumentou significativamente. Sua pesquisa mostra que, em 1969, os estudos apontavam que “negros” sofriam de esquizofrenia 65% mais frequentemente do que “brancos”. Se a nomeação estava posta, o Discurso da Ciência definia seu modo de tratamento. Em um anúncio de uma revista americana de psiquiatria, uma propaganda de Haldol tinha o rosto de um homem negro irritado com o punho levantado e o slogan: “A cooperação começa com Haldol”.

Tal correlação imprime seus efeitos diagnósticos ainda hoje. Hansen (2019), Nederland, Parker & Hansen (2020), Angli et al. (2021), em pesquisas recentes, abordam como a questão do racismo estrutural influenciam massivamente o diagnóstico, a terapêutica e o destino social de esquizofrênicos nos Estados Unidos. O mesmo quadro de uso abusivo de álcool e outras drogas, aliado à esquizofrenia, pode produzir a cronicidade através da internação em hospital psiquiátrico público para jovens negros sem rede de apoio e sem estrutura econômica ou uma inserção temporária para recuperação numa clínica privada de reabilitação para jovens brancos com rede de apoio e estrutura econômica estável (Hansen, 2019).

Patrícia Gherovici, psicanalista e diretora clínica em instituição de saúde na comunidade porto-riquenha do norte da Filadélfia, Estados Unidos, em seus trabalhos “*The Puerto Rican syndrome*” (2003) e “*Psychoanalysis in the Barrios: Race, Class, and the Unconscious*”, escrito com Christian (2018), nos apresenta os efeitos diagnósticos relacionados ao “*discurso do capitalista*” e dos efeitos da neocolonialidade como herança no modo como avançou sobre a comunidade porto-riquenha nos Estados Unidos. Gherovici faz uma relação entre o racismo e o diagnóstico de “*síndrome porto-riquenha*”, que surgiu nas forças armadas dos Estados Unidos na década de 1950 como um diagnóstico acerca dos

sintomas demonstrados por soldados porto-riquenhos, a maioria deles servindo na guerra da Coreia. Os soldados eram classificados como pacientes que demonstravam acessos de ansiedade, raiva, “sintomas psicóticos e tentativas de suicídio não premeditadas, seguidas de depressão e muitas vezes amnésia sobre as crises espetaculares” (Gherovici, 2003, p. 29, tradução nossa).

Esses sintomas, para os médicos militares, pareciam corresponder a uma doença neurológica grave, mas, tal como na histeria, o exame físico não identificava nenhum sinal de origem orgânica. Essa “síndrome” se torna, então, a base para as categorias “ataque de nervos”, traduzida para o inglês como *“attack of nerves”*. Embora seja usado em sua forma cultural comum para se referir a um padrão específico da comunidade de latinos – listadas como *“culture-bound syndrome”* no Apêndice I, *“Culture-Bound Syndromes Appendix”*, da quarta edição revisada do Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-IV-TR) –, é definida como uma síndrome ligada à cultura de modo geral. Inaugura-se, a partir dessa síndrome, toda uma categorização diagnóstica no DSM de Síndromes ligadas à cultura, atribuídas, curiosamente, a “grupos latino-mediterrâneos”, ou seja, populações do Caribe que vivem em comunidades nos Estados Unidos. Gherovici ressalta que a base não apenas para a síndrome porto-riquenha, mas também para muitos outros diagnósticos atualmente listados no DSM-IV, originaram-se de médicos que trabalhavam nas forças armadas dos EUA.

E, discordando deste diagnóstico, ela nos diz que ele é falho e impreciso na medida em que “os sintomas agrupados sob o rótulo de síndrome porto-riquenha produzem classificações antagônicas e inadequadas porque não constituem conjuntos de sintomas coerentes” (Gherovici, 2018, p. 90, tradução nossa). Ela esclarece que a síndrome descreve respostas que, dentro da cultura porto-riquenha, eram compreendidas como comportamento apropriado para crises, um “estado de ser esperado para qualquer pessoa sob estresse” (Gherovici, 2018, p. 73, tradução nossa), reconhecido e tratado pelos médiuns em rituais próprios dos porto-riquenhos. Gherovici retoma a categoria de histeria para interpretar esses sintomas espetaculares que, para ela, denotavam uma forma de resistência a uma situação insuportável vivida por estes pacientes, tomando a síndrome porto-riquenha como fenômeno social e cultural. Em outros termos, trata-se do modo como o discurso do colonizador cativa, oculta, distorce, goza e afirma sua condição hegemônica, reproduzindo um saber (S2) que mantém o sujeito-objeto colonizado como subespécie ou alegoria fantasmática que sustenta a ideologia de superioridade do imperialista. Essa estrutura condensa sobre os sujeitos a história da ilha submetida à guerra, dominação colonial e controle dos EUA e introjeta, superegoicamente, uma política de acomodação e resistência.

O que deveria ser escutado em seus sintomas é que, muito próximo dos neuróticos de guerra na Europa do Século XX (Freud, 1920/1976), submetidos a uma condição traumática que anulava seu desejo, também os porto-riquenhos atuavam, com seus corpos, os ataques que a ilha Porto Rico sofreu ao longo dos séculos. Assim, para ela, esses sujeitos repetem, então, em ato, a memória cultural que, como pulsão de morte não domesticada pela linguagem, reina como língua mãe de gozo em sua história imemorial, fazendo de “cada ataque individual uma alegoria involuntária de uma situação coletiva. Eles também estão sendo lembrados de uma história que ignoram muitas vezes, mas que pesa sobre eles como um fantasma, uma ressaca de um passado doloroso. Por isso “sofrem de reminiscência” (Gherovici, 2018, p. 17).

Para ela, a “*Síndrome de Porto Rico*” é uma histeria renomeada, mas silenciada pelos dispositivos medicalizantes e podemos acrescentar, pelo dispositivo discursivo do colonizador em sua versão neocolonial interna. A abolição da categoria da histeria é a tentativa de não dar ouvidos à história contada pelo histórico. Gherovici critica os serviços de saúde mental disponíveis para a maioria das comunidades pobres, uma vez que são direcionados para a supressão dos sintomas mediante medicamentos e por seguirem um modelo adaptativo que visa corrigir o sujeito de maneira econômica, conforme a produtividade capitalista e a adaptação neoimperialista. É por isso que a autora defende uma prática psicanalítica que, ao invés de “normalizar” o indivíduo, permite que o paciente encontre uma significação subjetiva para seus sintomas, nomeando seu gozo. Para Gabarron-Garcia (2016), as recentes proliferações categóricas equivalem a uma negação do mal-estar e de sua natureza. Essa neonosografia psicologiza a violência contemporânea, individualiza e secciona sua vivência, desresponsabilizando sua perpetuação e colaborando com a invisibilização dos processos estruturais a que a subjetividade herdeira dos processos de colonização responde, no um a um, de modo singular.

Aqui, o que constata Lacan é que, na saída da transposição do Mestre ao Capitalista, com seu avesso Colonial, o que se percebe é que “o desenvolvimento que crescerá, neste século, dos meios de agir sobre o psiquismo, e o manejo concertado das imagens e paixões do qual já se fez uso com sucesso contra nosso julgamento, nossa resolução e nossa unidade moral, darão ensejo a novos abusos do poder” (Lacan, 1947/2003, p.125). Assim, os sintomas contemporâneos responderam a essa nova injunção discursiva que imprime seus efeitos no inconsciente. Askofaré (2015) nos lembra que as formas sintomáticas são dependentes do social e do cultural, na medida em que o sujeito se funda no laço social articulado pela linguagem. Essa lógica discursiva que determina as formas sintomáticas, como vimos, foram elencadas por Lacan na forma de quatro discursos fundamentais, mais um: o discurso

capitalista, do qual deduzimos o dispositivo colonial. Para Askofaré (2015), o discurso capitalista com seu avesso coloniza a dimensão do sujeito inconsciente, coagindo a subjetividade contemporânea. Os sintomas dão a ver assim as marcas da História sobre os sujeitos, sendo o sintoma a objeção a subjetividade de uma época. Por isso os analistas não podem se abstrair da História e de suas consequências, na medida em que estamos advertidos de que se o inconsciente é político, o é pela sua relação com a história, com o Outro.

Ora, essa é uma consideração importante para pensarmos não somente a lógica diagnóstica operada a partir do “*discurso do capitalista*” e seu avesso Colonial, como vimos até aqui, mas para questionarmos também a lógica diagnóstica da própria Psicanálise. Essa colonização diagnóstica, a qual nos referimos acima e sobre a qual a teoria psicanalítica pode objetar, a exime da colonização do próprio James Joyce por seu corpus teórico? É o que veremos no último capítulo.

De toda forma, segregação, epistemicídio, neocolonização, hisperdiagnosticização – efeitos do “*discurso do capitalista*” – parecem responder a um determinado ideal de sujeito deste discurso: um sujeito sem história. Em que medida este projeto se cumpre? Qual a capacidade de resistência do sujeito frente a esta lógica de poder? É possível sair do “*discurso do capitalista*”? Onde a perspectiva psicanalítica nos auxilia neste trabalho de saída do “*discurso do capitalista*”? É o que veremos no próximo capítulo.

CAPÍTULO 4 – O SUJEITO ENTRE OS DISCURSOS E A ESTRUTURA: COMO ACORDAR DO PESADELO DA HISTÓRIA

A psicanálise é política no sentido de que não pode abstrair os sujeitos das configurações históricas nas quais estão imersos. E nesse sentido é mais política que a própria História, ao recuperar aquilo que a História, instrumentalizada e contada pela via das lógicas de poder, deixa de fora, o real. Como vimos no Capítulo 2, as perguntas de Joyce, coincidem com as nossas hoje. Ele parece se perguntar em que medida a História e os discursos determinam os sujeitos. Quais são as lógicas discursivas que determinam um sujeito? Neste sentido, o que da psicanálise pode objetar a uma subjetividade capitalista neocolonial? Se a psicanálise está advertida do peso da História e do discurso na formação do sujeito, o projeto capitalista pode se cumprir? O que pode fazer objeção ao projeto capitalista neocolonial de abolição do sujeito do inconsciente? Como não confundir sujeito e subjetividade na análise dos efeitos discursivos contemporâneos? A marca de um processo histórico traumático é determinada pelas contingências do discurso ou pela estrutura que o antecede? Como não consentir com o apagamento do sujeito e da negação do real, operada pelos discursos e pelas lógicas de poder que escrevem a História? O discurso pode desabonar o sujeito do inconsciente? Como a estrutura concerne a dimensão histórica? Qual a relação entre discurso e História?

4.1 Entre a estrutura e a História, o Sujeito e a Subjetividade

Em Psicanálise, estamos advertidos de que, se o objeto é perdido para sempre, a falta determinada pela castração se instaura para o sujeito como um real que não se rende ao simbólico. No entanto, é sobre esse vazio, sobre essa falta de significação, que se operará com a linguagem, a tentativa insistentemente de representação, sempre fracassada em restituir ao sujeito a satisfação original garantida pelo objeto perdido. Há sempre um resto na operação de constituição subjetiva, resto este que ainda que mobilize o sujeito no laço social, rumo ao desejo, também atesta seu mal-estar pela via do gozo. Como vimos, Lacan transpôs esta lógica para a dimensão estrutural, em termos de discursos. Chiesa (2022) argumenta que a lógica estrutural, deixando sempre um resto, convoca os discursos a geri-lo, sendo então os discursos diferentes articulações sincrônicas de uma mesma estrutura. Neste sentido, a estrutura é ela

mesma anterior à própria dimensão da História, sendo a História marcada pelas modalizações discursivas.

Assim, os discursos teriam como características intrínsecas a heterogeneidade e a multiplicidade e, por esse motivo, não são simplesmente efeitos de períodos e épocas, os quais seriam em si extrínsecos aos discursos. Lacan (1969-1970/1991) ao formalizar a teoria dos discursos, alertou-nos de que não se tratava em absoluto de uma certa estereotipia histórica, sucessiva em relação a seus desdobramentos. Os discursos não se submetem à cronologia histórica na medida em que a emergência de um novo discurso não oblitera necessariamente o discurso do qual aparentemente se origina, tornando-os assim sincrônicos. Por outro lado, a própria mudança discursiva certamente não é o efeito de uma História autônoma externa ao discurso que se emanaria em várias épocas históricas expressando suas modalidades discursivas. Como vimos, o discurso não se constitui sem uma marca histórica. Porém, a teoria dos discursos, como o próprio Lacan (1972-1973/1985) aponta no Seminário 20, em nenhum caso é para tomar como uma série de emergências históricas, mas que a partir do discurso há sempre alguma emergência a cada passagem de um discurso a outro.

A emergência a qual se refere Lacan é o que determina a noção de corte, uma ruptura epistêmica capaz de movimentar a estrutura discursiva. Assim, se a teoria dos discursos não é histórica, não significa que ela não imprima seus efeitos na História. A questão é que ela o faz não pela via da concatenação significativa, tal como a lógica cronológica, mas sim pela via da quebra da cadeia, do aparecimento do gozo que o discurso vem matriciar, promovendo o giro discursivo. No Seminário 20 (1972-1973/1985), Lacan apresenta o corte fora da dimensão cronológica e sucessiva, passível de promover a passagem de um a outro discurso, mas não de criar um evento. Milner (1996), em “A Obra Clara”, nos diz que o trabalho lacaniano de construção da teoria dos discursos é um esforço para a psicanálise sair do romance histórico. Assim, os discursos teriam como características intrínsecas a heterogeneidade e a multiplicidade e por esse motivo não são simplesmente efeitos de períodos e épocas, os quais seriam em si extrínsecos aos discursos. Deste modo, a teoria dos discursos, como o próprio Lacan aponta no Seminário 20, “em nenhum caso é para ser tomado como uma série de emergências históricas - que um tenha aparecido muito tempo depois dos outros, não é o que importa aqui” (Lacan, 1975, p. 26). Assim, ainda que dentro da lógica estrutural discursiva se opere uma pluralidade dos lugares, de termos e de sua mutabilidade, as transições discursivas não operam uma cronologia, mas uma lógica sequencial, determinada para Milner (1996) pela via do corte.

Talvez a emergência de um discurso novo, a passagem de um discurso a outro (o que Lacan chama de o “quarto de volta”), em suma a mexida, possam criar um evento; talvez estes eventos sejam um objeto que os historiadores procuram entender na forma da cronologia. Mas eles não são o que os historiadores dizem deles. Toda história, a esse respeito, parece ser falácia e a primeira adulteração reside justamente na homogeneização mínima que a seriação temporal supõe. Em si mesmo, o quarto de volta não precisa se inscrever numa série “annalística”. A conclusão se impõe: ‘um corte não é fundamentalmente cronológico’. Podemos dizê-la de outra maneira, generalizando seu alcance: ‘a teoria dos discursos é uma anti-história’ (Milner, 1996, p. 45).

No entanto, Chiesa (2022) em seu artigo, “*On Some Questions Prior to Any Possible Treatment of Lacan's Theory of Discourses as Political*”, aponta que a afirmação de Milner sobre a teoria dos discursos lacanianos ser um anti-história, é preocupante, ainda que se pautem no fato de que realmente os discursos lacanianos não sejam históricos. Os discursos não são históricos, mas eles são instaurados em uma certa ordem, uma tendência histórica relativa ao domínio crescente de saber, nos advertindo no Seminário 16 (1968-1969/2008). Lacan mesmo nos diz que vê bem “em que a referência estrutural desconheceria a dimensão da história” (Lacan, 1968-1969/2008, p. 36)

O que fica explícito é que se a História não contém o discurso, ela se forja no interior mesmo deles. A estrutura discursiva opera sobre a História. Tal como antecipa Lacan no Seminário 8: A transferência (1960-1961/1992), sobre a relação entre o discurso e a história: “Ou seja, não como o discurso se situa na história, mas como a própria história surge de um certo modo de entrada do discurso no real” (Lacan, 1960-1961/1992, p.103). Portanto, situando melhor essa relação: nem a História engloba o discurso, nem o discurso engloba a História. O que se estabelece entre a materialidade dos fatos e sua apreensão pela linguagem guarda o real entre eles como o que insiste sem se escrever. Se real e História se opõem, é justamente por ser o real o que escapa à simbolização que a história pressupõe. Por isso toda escrita histórica é uma reescrita do que não estava lá. E, nesse sentido, engloba sempre uma relação de poder, da história que se deseja hegemônica.

Assim, em toda história está atravessada a dimensão mesma do discurso que implica um sujeito que os ultrapassa: o sujeito do inconsciente. Isto é estrutural, ainda que, tal como Lacan nos diz no Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969–1970), a alternância de lugares e a circulação significante determina diferentes possibilidades de subjetivação e sintomas. A estrutura é prerrogativa, a diferença histórica pode ser lida como as maneiras pelas quais os sujeitos se relacionam com os outros em registros simbólicos, imaginário e real, de acordo com formas discursivas. É nesse sentido que não podemos dividir os discursos por um recorte histórico, mas saber ler a História pela via dos discursos que se sustentam concomitantemente em relação diacrônica pode ser útil. Essa discussão nos interessa justamente por abordarmos a

colonialidade aqui nesta tese, circunscrita na versão capitalista do mestre como seu avesso discursivo, apontando que a subjetividade imposta por determinados discursos pode atravessar situações históricas diferentes. Isso é um elemento importante na medida em que atravessados pela lógica discursiva capitalista neocolonial, muitas vezes dentro dela se opera tanto o “fim da História”, quanto o “fim do sujeito”. O sujeito, ainda que forjando seu sintoma em relação à história e ao discurso, por uma razão estrutural, como vimos no Preâmbulo, não se reduz a eles, objetando sua falta estrutural como possibilidade de se mover discursivamente.

Diante da tensão entre estrutura e História, o que pode o sujeito? Qual a eficiência desta determinação? Como exatamente o discurso está relacionado com o sujeito do discurso? Quais os efeitos políticos e subjetivos desta relação?

Essas questões serão, a partir da década de 1970, questões de Lacan, que se debruçará para entender qual relação se estabelece entre discurso e sujeito. Ao contrário do sujeito pós-estruturalista, cuja subjetividade é constantemente determinada pela tomada de “posições” em resposta à interação social, o sujeito lacaniano se apresentará em toda sua complexidade, produzindo e sendo afetado pelo discurso social de maneiras bastante singulares e particulares, marcando a diferença entre subjetividade e sujeito. O sujeito lacaniano é atravessado pela linguagem, que de saída determina uma perda de gozo, marca de um sujeito dividido. Essa divisão é uma marca importante para entendermos o lugar do sujeito no laço social na medida em que não há determinação discursiva que suture a divisão do sujeito. Assim, a própria divisão dada de saída pela linguagem se apresenta como marca incontornável ao discurso, trata-se, pois, da própria dimensão do mal-estar, que faz Freud forjar as profissões impossíveis, que se incumbem de dar tratamento a esse resto fruto de uma divisão. Os discursos podem ser lidos como um tratamento da castração pela via do laço social.

Ora, a psicanálise está, de saída, advertida da impossibilidade de governar, seja ela na vertente do mestre ou do capitalista. Como Askofaré (2013) nos lembra, toda prática política encontra seu limite no que do sujeito faz objeção ao universal, a saber a pulsão. É o próprio Freud quem apresenta esse limite onde governar, psicanalisar e educar tornam-se profissões impossíveis naquilo que pretendem os demais discursos, a saber, a domesticação e a colonização completa da pulsão, atestando assim a impossibilidade de submissão do gozo às normas sociais e culturais. Sabemos que a domesticação parcial da pulsão só é possível ao preço do recalque, transferindo sua impossibilidade ao mal-estar, ao sintoma, à admissão de um resto.

Como vimos, Alemán (2016) nos esclarece a importância em psicanálise da distinção entre subjetividade e sujeito. Segundo o autor, a subjetividade seria o efeito das relações de

poder construídas ao longo da História, ao passo que o sujeito seria aquilo que se apresenta com seu sintoma como inapropriável pela História, pelo discurso, sendo também aquele sob o qual a psicanálise opera. Para Lacan (1962-63/2005, p.149), “a falta é radical, radical na própria constituição da subjetividade, tal como esta nos aparece por via da experiência analítica”, sendo assim, o sujeito objeto as lógicas de poder determinadas pela subjetividade de sua época colocando em jogo pela via do sintoma, o “inapropriável”, marca estrutural e singular de cada sujeito. Essa marca é o próprio efeito sujeito provocado pela *lalíngua*, através do seu encontro traumático com a linguagem, que antecede o nascimento do sujeito e que prossegue após a sua morte.

A singularidade irreduzível, que surge no advento da “*lalíngua*” para a sua existência falante, sexuada e mortal, atesta a impossibilidade da relação sexual como marca de estrutura que se estende a todos nós a partir da nossa relação com a linguagem, com o sexo, com existência. No entanto, para além desta marca estrutural, há uma outra lógica, essa sim histórica e política, que se caracteriza pela sua tentativa de colonizar essas condições estruturais, através do que Alemán (2016) chama de produção de subjetividade das “lógicas do poder”, que pela determinação histórica e política tentam impor uma univocidade de sentido com o intuito de conformar e domesticar o que resta de inapropriável ao sujeito. A postura de Alemán, corrobora como de Lacan que no seu Seminário 2: “*O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*”, nos afirma que “a linguagem está inteiramente carregada de nossa história” (1954-55/1985, p. 356), fazendo com que cada época da História, cada nação, cada região, cada cidade, contém sobreposições particulares de lógicas de poder, atravessadas pela linguagem e a sua inflexão. O sujeito dividido da psicanálise movimenta-se nessas posições geográficas e históricas de acordo com um determinado itinerário e se conforma a partir de sua divisão a determinadas lógicas discursivas determinadas por estes elementos.

Ainda que o projeto discursivo do capitalista seja a construção de um novo homem, enquanto uma imposição discursiva que responde à História, ela encontra o limite estrutural que é que, para Lacan, só se torna sujeito através da sua entrada na linguagem. O sujeito advém enquanto sujeito dividido como tal, marcado pela presença de um resto que atesta o impossível da relação sexual, seu inapropriável. Desta feita, como aponta Alemán (2015, 2016), o sujeito objeto à História, não cabe, portanto, entregar a ordem simbólica ao poder ou entregá-la à História. Isso aboliria a possibilidade de resistência política, de rememoração e de recuperação de legados históricos e de invenções possíveis frente ao presentismo.

A psicanálise aposta com seu discurso na marca estrutural do sujeito, na qual o real faz objeção ao que impõe o governo, marcando que a dominação e a submissão não podem ser

integrais. Esta objeção frente ao poder e à dominação, marca a permanência indissociável de uma insubmissão do real, ainda que silencioso e manipulado pelas lógicas de poder, rumo ao *sinthoma*. Se a historicidade do discurso faz marca no sujeito, não necessariamente é determinante.

Esta é uma contribuição importante da psicanálise ao campo da política ao apontar que nem tudo ao “*discurso do capitalista*” é possível, havendo estruturalmente uma objeção estrutural possível de se colocar em jogo. O sujeito da psicanálise é, assim, um sujeito marcado, mas não redutível às determinações históricas, que através da sua singularidade, de sua diferença absoluta, incapturável às malhas da produção homogênea do Capital, pode fazer frente aos dispositivos de produção de subjetividade neoliberal colonial, nos limites pulsionais de seu corpo, que permanece capturado, às suas expensas, no regimento discursivo.

4.2 Neoliberalismo e Historicidade : Consequências discursivas sob um tempo assombrado

Como vimos, o “*discurso do capitalista*” incide obturando drasticamente a relação que o sujeito sustenta com o saber, e conseqüentemente com a própria dimensão da História e da memória.

Para Parker (2022), apesar de o capitalismo ser um sistema dominante de governo político-econômico bastante recente, seu sucesso advém da sua capacidade em inventar, ou melhor, em naturalizar uma tradição, transformando modos de vida recentes em tradições normativas universalizantes. A universalização do capitalista só é possível mediante uma homogeneização que se garante através da rejeição da diferença que constitui cada sujeito, da singularidade irreduzível. Essa homogeneização é promovida no “*discurso do capitalista*” por diferentes dispositivos que pretendem de des-historicizar e até “des-simbolizar” o sujeito, obturando o campo simbólico que precede o sujeito, alterando sua relação com a História, com a memória, com a temporalidade.

Neste sentido, o “*discurso do capitalista*” incidiu em um redimensionamento na relação espaço-temporal do sujeito contemporâneo e, em última instância, na dimensão de historicidade contemporânea, que se presta a uma instrumentalização política. Percebemos que esse discurso é articulador de dois fenômenos relacionados à questão da temporalidade: trata-se tanto de uma visão teleológica da História, quanto de sua superação pela via da aceleração e da presentificação do tempo.

Hartog (2015) define esse fenômeno pela via de uma superação de regimes de historicidade. Para este autor, “regime de historicidade” diz respeito às diversas formas pelas quais uma sociedade concebe e vivencia a relação com o tempo e a história em períodos históricos específicos. Cada regime de historicidade apresenta uma configuração temporal particular, destacando diferentes concepções de continuidade, mudança, progresso e temporalidade. Nas progressões de regimes de historicidades, vemos como a memória foi cada vez mais cedendo espaço para a História, cabendo a esta a tarefa de reconstruir o passado. Essa mudança implica em uma relação direcionada do presente para o futuro, em contraposição à tradicional perspectiva do passado para o presente. Dentro desse novo regime, a concepção de tempo e história assume um caráter linear e progressivo, que subutiliza a dimensão memorial se fundamentado em uma suposta objetividade científica, visando abarcar e unificar a totalidade da História.

No entanto, os grandes eventos do último século, como as grandes guerras, o holocausto e as crises capitalistas, estreitam o “horizonte de expectativas” desta compreensão teleológica do tempo, acenando uma impossibilidade de progressão rumo a um futuro triunfal. Trata-se da falência da idealização do futuro, das grandes utopias políticas, herdadas do Iluminismo, que aliadas à ideia de progresso, acreditavam poder garantir às sociedades humanas formas mais justas de organização social.

Hartog (2015) argumenta que a compreensão teleológica do tempo e da História, que impunha ao futuro valor de progresso, foi cedendo espaço para um novo regime de historicidade, marcado pelo que Hartog nomeia de presenteísmo, uma hipertrofia do tempo presente, já que é ele quem determina o futuro. Neste regime de historicidade moderna, característico do Ocidente e marcado por seus processos, a ligação entre história e memória foi eclipsada e uma alteração hierárquica na relação entre passado-presente-futuro determinou a sobreposição do presente sobre o passado e o futuro. Trata-se da suspensão perspectiva do tempo, marcada pela tirania do presente perpétuo, “um presente onipresente, onipotente, que se impõe como único horizonte possível e que valoriza só o imediatismo” (Hartog, 2015, p.15).

Santiago (2008) argumenta que o presentismo, um efeito específico do “*discurso do capitalista*”, promove a condensação do tempo num eterno presente, invasivo, maciço e onipresente. Dentro deste novo paradigma de historicidade moderna, que enfatiza a linearidade do tempo e a ideia de progresso, o neoliberalismo emerge como uma resposta às crises econômicas, promovendo a crença de que a liberalização dos mercados, a desregulamentação e a diminuição do papel do Estado conduzirão a um aumento do crescimento econômico e do bem-estar social. Assim, o neoliberalismo está fundamentado em uma concepção de futuro

sempre aberto e desconhecido, onde as escolhas individuais e a busca pelo lucro no hoje são considerados o motor do desenvolvimento econômico. Nesse contexto, no regime de historicidade da lógica capitalista, o passado é muitas vezes negado ou considerado estéril em sua incapacidade de orientar o presente, enquanto o futuro é apresentado de maneira dicotômica e limitada. Por um lado, é visto como uma continuação melhorada de um presente sempre controlado e precavido; por outro, é temido como uma projeção de descontinuidade catastrófica, gerando apreensão.

A economia capitalista neoliberal apresenta assim a instrumentalização política do horizonte catastrófico como possibilidade de gramaticar o presente. A ideia de crise permeia toda a construção temporal capitalista, apresentando a catástrofe como iminente e motivadora de medidas drásticas capazes de garantir a estabilidade. Por isso o imperativo é a normalização da crise como estratégia para manter uma lógica de exploração característica da ideologia liberal. Como Lacan (1969-1970/1991) advertia, as crises não são indicativos de fracasso ou colapso dos dispositivos de poder, mas sim oportunidades para restabelecer ou manter determinadas ordens. Essa dinâmica revela a capacidade adaptativa do sistema neoliberal, que utiliza as crises como um mecanismo de reestruturação e reafirmação de suas estruturas de poder, perpetuando assim a lógica de espoliação inerente à sua ideologia.

A consequência desta instrumentalização da crise, para Kayser (2018), é que, se há uma desvalorização do passado, na medida em que ele está sempre sendo perspectivado pelo momento presente, há também uma prospecção sempre negativa do futuro, que exige a implementação de medidas drásticas no presente como único horizonte viável. Essa relação resulta na suplantação da utopia em favor da distopia, evidenciando a necessidade de ações imediatas no presente como a única forma de corrigir o passado e lidar com os desafios e incertezas do futuro.

O presenteísmo afeta assim a relação do sujeito com o passado e com o futuro: se por um lado, o passado não orienta o presente e nem permite imaginar o futuro; por outro, o futuro encontra-se interdito da possibilidade de imaginação política, pela via do controle da narrativa histórica futura sobre os eventos do presente. Essa é uma marca do capitalismo, seja na sua modalidade colonial, liberal ou neoliberal, fazendo com que este sistema “não apenas oprimiu as suas vítimas; ele também roubou o passado delas, tornando-o inelutável” (Frosh, 2018, p. 69), E é este passado que não passa, que não é reconhecido e que insiste em se repetir.

Por outro lado, um dos efeitos do “*discurso do capitalista*”, é a abolição da possibilidade de um futuro, já que este encontra-se refém de uma repetição do presente sem história, sem passado, inflado de instantes que não se articulam em uma possibilidade de

mediação que apazigue a relação entre o sujeito e a alteridade. Trata-se do estreitamento dos horizontes políticos, que recusa no presente a elaboração do que se repete e, ao mesmo tempo, interdita representações idealizadas do futuro, fazendo com que seja “mais fácil imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo”. Assim, o regime de historicidade ao qual o capitalismo responde produz uma denegação ou descrédito do passado; a erosão da memória coletiva; a perda das utopias; uma valorização do presente imediato; uma aceleração do tempo; a instalação da dimensão catastrófica de futuro como distópico.

Entre o presentismo e a aceleração do tempo, há um colapso na possibilidade de o sujeito subjetivar um saber inconsciente, que ganha na pós-colonialidade mais um efeito decorrente do assentamento de uma versão histórica e uma língua impostas pelo colonizador como as únicas viáveis e verdadeiras, produzindo um obstáculo à inscrição inconsciente e à significação. Trata-se, assim, de um presente assombrado pelo passado rechaçado. E, por conseguinte, o presentismo imprime uma dimensão traumática, tanto individualmente, quanto coletivamente na medida em que isso impacta a própria dimensão do luto necessária para que se transforme a perda em uma história que possa ser contada ou mesmo esquecida, por ter sido inscrita (Calazans & Matozinho, 2021).

O “*discurso do capitalista*”, que organiza o nosso laço social, pressupõe em seu mecanismo que tudo o que tem regime de existência está dentro do regime histórico, servindo a uma lógica capitalista de ganho, na qual nada se perde, nenhuma perda é subjetivada. O que esse mecanismo revela é que nada pode ser considerado perdido, irremediavelmente irrecuperável, em um regime de negação insistente da perda e, conseqüentemente, da falta. O presente contínuo, que promove essa desconexão de eventos incapaz de simbolizar a experiência, se torna assombrado como nos mostra Avery Gordon afirmando que “O fantasma não é simplesmente uma pessoa morta ou desaparecida, mas uma figura social, e sua investigação pode conduzir àquele denso local onde história e subjetividade produzem vida social” (Gordon, 1997, p. 08).

Essa assombração promove o que Stephen Frosh chama de perturbação temporal: “a perturbação temporal produzida pela assombração é possivelmente sua principal característica, e um dos atributos que possui utilidade crítica: algo que 'deveria' ter passado é vivenciado no presente como se fosse algo ao mesmo tempo, fantástico e real” (2018, p. 12). Essa temporalidade assombrada, em seu processo de repetição e segregação, atualiza o que historicamente é recalcado ou denegado. Parker (2022) concorda com essa leitura conseqüente na medida em que afirma que os fenômenos como fascismo e outras forças políticas reacionárias surgem a partir de uma fantasia particular na ideologia das sociedades capitalistas,

necessária para a normatização do gozo que se constitui em torno do apagamento da história. A violência se torna assim um retorno, já que “fantasmas são eventos sociológicos, associados à ordem social e especialmente às instâncias traumáticas de opressão empurradas para as margens da História, embora continuem a infiltrar-se na imaginação de gerações posteriores” (Gordon, 2018, p. 57).

Assim, a consequência do “*discurso do capitalista*” na abolição da memória e da história se atualiza enquanto efeitos segregativos apontando, não só a abolição da diversidade de pensamento do passado, mas atualizando a luta contra aquilo que é perturbador por ser uma estranheza (Calazans & Matozinho, 2021). O que é estranho é assim projetado ao outro, tomado como estrangeiro no seu gozo, passível de ser aniquilado diante dessa recusa de alteridade ou reflete a presença insidiosa daquilo que resta da história sem representação. O encobrimento da história que promove as assombrações escancara que “o que nos assombra é a realidade negada das vidas oprimidas, vidas desmoralizadas ou abreviadas, vidas marginalizadas e apagadas da História, vidas precárias tratadas como dispensáveis, mas impossíveis de serem totalmente esquecidas precisamente porque seus efeitos perduram” (Frosh, 2018, p. 58). Essa anulação remonta à pergunta de Freud em Luto e Melancolia (1917): o que se perdeu na perda do objeto que se foi?

O não-reconhecimento se atualiza melancolicamente na medida em que esse discurso abole a dimensão da perda e conseqüentemente do luto inerente à perda constitutiva, bem como aquelas impostas pela pequena e pela Grande História, já que para Freud (1917/2011): a perda não é necessariamente a perda de alguém, ela pode ser de natureza mais ideal (1917, p. 51). Essa é uma observação importante para o argumento deste capítulo, na medida em que as perdas às quais, Freud se refere não dizem respeito somente a pessoas, mas também a abstrações como “pátria, liberdade, ideal, etc” (Freud, 1917/2011, p. 47). Pelo objeto não ser realmente algo que morreu, mas que se perdeu como objeto de investimento, Freud aponta que, muitas vezes, não fica claro que objeto foi perdido ou, ainda, “quando o doente conhece qual é a perda que ocasionou a melancolia, na medida em que de fato ele sabe quem perdeu, mas não o que perdeu no objeto” (Freud, 1917/2011, p. 51).

Se Freud nos faz esse alerta, estamos cientes de que é possível pensar o coletivo e a História e sua relação com a perda em sua trama política a partir da psicanálise. O desafio é, como Lazali (2021) aponta, não sucumbir a uma psicologização da sociedade e a uma sociologização do sujeito. Trata-se de entender que, se a fronteira entre o individual e o coletivo não existe, segundo Freud, isso não impede de pensar o coletivo a partir do individual, mas nos impõe o desafio de pensar o individual a partir do coletivo, já que a dimensão do

singular é tão cara à psicanálise. O que vemos no laço social contemporâneo, marcado pelos efeitos do “*discurso do capitalista*”, é “uma espécie de lacuna entre o singular e o coletivo, que, ao mesmo tempo, reconduz um ao outro” (Lazali, 2021, p. 9), nos apontando que ainda que os eventos traumáticos sejam localizáveis, seus efeitos precisos e distintos no singular e no coletivo são mascarados, havendo uma dificuldade em fazer destes eventos catastróficos um acontecimento significativo que possa ser elaborado tanto no íntimo quanto no político.

Isso porque o “*discurso do capitalista*” impede que possamos interrogar nossos mortos em busca do que perdemos. No seu rechaço à castração, na sua obturação permanente da perda, os mortos são soterrados, mas não enterrados. Uma cripta se forja em torno deles (Guerra, 2023; Moreno-Cárdenas, 2023). Daí sua dimensão espectral.

4.3 Joyce: uma escrita fantasmagórica

Essa imbricação entre o presentismo e uma temporalidade capitalista que renega o passado e interdita o futuro, nós a lemos em Joyce. Joyce usa de artifícios literários para nos mostrar uma temporalidade particular. Estes artifícios os vemos especialmente em “*Ulysses*” (1922/2012), um livro de quase 1000 páginas, escrito sem secções capitulares, com longos trechos sem quase nenhuma pontuação, que se passa em um intervalo de quase 24 horas da vida de um homem, pelas quais se cruzam as assombrações do passado frente a um futuro interdito.

Joyce escreve contra a dimensão presentista capitalista que impede os irlandeses de se haverem com seus mortos para seguirem em frente, seja porque lhe roubaram a língua, seja porque lhe negam a liberdade. Neste sentido, muitos autores vão considerar a obra de Joyce como o trabalho de tratamento ao trauma inerente a sua condição histórica, um trabalho de luto que se afigura em muitas passagens de “*Ulysses*” (1922/2012) e termina em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), a lenda sobre um funeral de um mito irlandês.

Bohemmen (1999) nos diz que a obra de Joyce é uma “história de fantasmas” que tenta presentificar em seu texto aquilo que resta inexprimível, uma matriz de negatividade, um lamento pela perda, o buraco negro da História muda. E é esta dimensão fantasmagórica que Gibbons (2016) também localiza na obra de Joyce, na costura entre a história íntima e a história coletiva. Para ele, Joyce, ao escrever sobre a Irlanda, desnuda no seu texto como a modernidade e suas categorias – subjetividade, cidade, cultura mercantil, tecnologia, democracia, império – portam seus próprios fantasmas, especialmente quando incidem sobre os deslocamentos da periferia colonial. Entre a pequena e a Grande História, encontramos os

espectros que assombram os dublinenses, sombras que entrelaçam os traumas pessoais às catástrofes mais amplas. Tal como a afirmação de Freud, Joyce escancara a assombração das perdas traumáticas, não somente as de foro íntimo, como a perda de Stephen Dédalus em relação sua mãe morta ou de Leopold Bloom por seu filho morto, Rudy, ou pelo suicídio de seu pai, Rudolf Virag, mas também as perdas de ideais, heróis como Parnell, as batalhas fracassadas da independência, os mortos da Grande Fome, a língua roubada, que igualmente perturbam a compostura material da vida cotidiana de Joyce, da vida dos personagens de *Ulisses* e de *Dublin* para além do texto. Todo esse emaranhado de perdas se torna parte da memória involuntária do sujeito colonial, encriptada em sua intensidade, posto que não escrita (Guerra, 2023).

Gibbons (2016) lembra que, no capítulo “Lestrygonians”, episódio de “*Ulysses*” (1922/2012) (1922/2012), vemos o passado cruzar o presente quando os “fantasmas famintos” (Joyce, 1922/2012, p.216) do episódio irlandês da “Grande Fome” acompanham Bloom enquanto ele caminha pelo centro de Dublin, famintos de uma fome que não é lembrança, memória repisada, mas realidade de uma Dublin contemporânea, porém pobre, favelizada, presa às determinações do passado, mostrando que, em suas visões espectrais, Joyce não é um alucinado.

E então da faminta cidade calabouçada uma horda de anões enjustilhados, meu povo, com facas de esfolo, correndo, escalando, despedaçando a carne verde espermacenta de baleia. Fome, peste e chacinas. Seu sangue é meu, suas ânsias, minhas ondas. Andei entre eles sobre o Liffey congelado, aquele eu, trocado na maternidade, entre fogos de resina crepitantes. Falava com ninguém: ninguém comigo (Joyce, 1922/2012, p. 153).

Há também a passagem onde Stephen, em um *pub*, vê a mãe morta, agora fantasmagórica, a quem ele abandonou em seu leito de morte devido à sua recusa em se ajoelhar e orar e tem com ela um diálogo:

stephen - (Voz embargada de pavor, remorso e horror) Eles estão dizendo que eu te matei, mãe. Ele ofendeu a tua memória. Foi o câncer, não eu. Destino.
a mãe - (Uma verde linha de bile escorrendo de um canto da boca) Você cantou aquela música para mim. O amargo mistério do amor (Joyce, 1922/2012, p. 832).

Joyce, diante dos pedidos da mãe que se renda novamente a Deus, dela se afasta. Irlanda e a mãe guardam consigo estranha influência sobre Joyce, da qual ele precisa se afastar: “assombração! Mascador de cadáveres! Não, mãe. Deixe-me estar e me deixe viver” (1922/2012, p. 197). Já em “Hades”, de *Ulisses*, Bloom, interessado pelas tecnologias do capitalismo, como o telefone e o cinema, que na modernidade coexistem na Irlanda colonial, imagina uma forma de fazer os mortos falarem com os vivos em um gramofone, imaginando uma linha aberta deste para o outro mundo:

Quantos! Todos esses aqui um dia andaram por Dublin. Fiéis que se foram. Como são vocês hoje um dia fomos nós. Além disso, como é que você ia poder lembrar de todo mundo? Olhos, andar, voz. Bom, a voz, sim: gramofone. Ter um gramofone em cada túmulo ou deixar em casa. Depois da janta num domingo. Coloque o coitadinho do bisavô Craahraarc! Oioioi toumuitcontent craarc toumuitcontentderrevocês oioi toumuitr crptschs. Lembrar a voz que nem uma fotografia lembra o rosto. Senão não dava pra lembrar do rosto depois de quinze anos, digamos. (Joyce, 1922/2012, p. 243).

Fazer os fantasmas falarem – não é esse mesmo o objetivo de “*Ulysses*” (1922/2012)? Gibbons (2016) por fim, argumenta que “*Ulysses*” (1922/2012), ele mesmo, é uma resposta de Joyce aos alunos de Stephen, que em uma aula de História o pedem: “— Conte uma estória, professor. — Isso mesmo, professor. Uma estória de fantasmas”. Sua escrita parece tentar dar lugar ao que se encontra encriptado e velado pelo discurso presentista. Trata-se de uma resposta à História, esse produto de esquecimentos e denegações.

4.4 Uma historiografia joyceana e psicanalítica

Entre fato e assombração, Joyce se torna um mnemonista, um historiador compulsivo de Dublin, que encarna no personagem de Stephen Dédalus os efeitos da História, sobre ele e sobre sua nação. Para escrever “*Ulysses*” (1922/2012), Joyce vasculhou toda a facticidade envolvida no dia 16 de junho de 1904 - o dia narrado na obra -, detalhada em jornais da época, mapas e outros registros, se inteirando de todos os eventos empiricamente verificáveis de um lugar e hora específicos daquele dia. No entanto, seu interesse não se resumia a fazer de sua escrita um mero simulacro de Dublin em 1904, porque nem tudo que existe se torna fato.

De toda forma, em todos os seus livros, a facticidade é abordada como uma questão central, que envolve uma pergunta sobre a determinação da História e da possibilidade de ela escapar. “História”, diz Stephen em “*Ulysses*” (1922/2012), “é um pesadelo do qual estou tentando acordar”. Para responder a esta pergunta, ao longo da sua obra, Joyce convocará o pai, a memória, a infância, os enigmas, as lendas e tradições, o corpo e a língua, nos mostrando que o inconsciente atualiza seu saber fazendo frente às determinações históricas, as pretensões discursivas do capitalista. Tal perspectiva de escrita joyceana conversa com a afirmação lacaniana de que:

O inconsciente é o capítulo de minha história que é marcado por um branco ou ocupado por uma mentira: é o capítulo censurado. Mas a verdade pode ser resgatada; na maioria das vezes, já está escrita em outro lugar. Qual seja: nos monumentos: e esse é meu corpo, isto é, o núcleo histórico da neurose em que o sintoma histórico mostra a estrutura de uma linguagem e se decifra como uma inscrição que, uma vez recolhida, pode ser destruída sem perda grave; nos documentos de arquivo: e esses são as lembranças de minha infância, tão impenetráveis quanto eles, quando não lhes conheço a procedência; na evolução semântica: e isso corresponde ao estoque e às acepções do vocabulário que me é particular, bem como ao estilo de minha vida e a

meu caráter; nas tradições também: nas lendas, que sob forma heroicizada veiculam minha história; nos vestígios, enfim, que conservam inevitavelmente as distorções exigidas pela reinserção do capítulo adulterado nos capítulos que o enquadram, e cujo sentido minha exegese restabelecerá (Lacan, (1956/1998), p. 260-261).

Para muitos não haverá monumentos, documentos, tradições ou a língua materna para se orientar, restando a eles apenas os vestígios, encriptados, encalhados na língua ou no corpo, para dele reconstruírem o sentido. Joyce lembra, rememora e atua na cidade e na escrita o capítulo em branco da sua história. Essa vocação memorialista de Joyce parece se debruçar em desvendar a articulação significativa que determina a história, explicitar o passado para localizar na sua estrutura narrativa as lógicas de poder que transformam a história em um pesadelo para alguns, desvendando o que ela em sua articulação encobre. Essa estratégia parece apontar que Joyce estava advertido de que versões da História são feitas de linguagem e, por isso, construções ideológicas, versões da verdade.

Joyce se apoia no resgate memorial, tal como Freud iniciou a psicanálise. Freud, ao atender as históricas e pressupor ali uma reação orgânica ao trauma, investiga a dimensão memorial e factual na tentativa de construir uma cadeia causal entre evento e sintoma. Nas falhas dos métodos que foi adotando, ele percebe que a memória aparece conjugada ao sintoma com a implicação do sujeito em narrar a sua história para alguém. O projeto de escrita joyceano, por seu lado, que envolve a sua publicação e a promessa de manter ocupado os acadêmicos por mais de 100 anos, parece revelar a possibilidade de narrar repetidamente a história endereçada a alguém. Isso Joyce faz nos contando sua história para além dos limites individuais. Sua escrita, tal como o processo de análise definido por Lacan no *Seminário I: “Os escritos técnicos de Freud”* (1953-54/1979), “parece visar a reintegração, pelo sujeito, da sua história até os seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muito os limites individuais” (1953-54/1979, p. 21).

Joyce, em busca da verdade, inspeciona a História, coleciona fatos, os mistura na sua narrativa, resgata sua história, os limites dela rumo à história coletiva, a política, a passada. É isto que lemos em *“Um retrato do artista quando jovem”* (1916/2016), obra na qual o foco subjetivo e a trajetória de desenvolvimento da escrita subordinam a dimensão da História a história pessoal de Stephen Dédalus, *alter ego* de James Joyce, fazendo com que o aparecimento de fatos e querelas históricas sejam apresentados a partir da perspectiva psicológica do personagem. O seu retrato captura através dos elementos psicológicos toda uma consciência histórica que desvela a complexidade política e histórica da vida irlandesa no final do século XIX. A história que Joyce nos conta em *“O Retrato de Artista quando Jovem”*, ilustra essa coleção de memórias joyceanas que o definem como sujeito dentro e em

contraponto à História. É o que aponta Lacan, ao pensar no caráter biográfico do sujeito de que “a fala está sempre ali, articulada ou não, presente, no estado articulado, já historicizado, já presa na rede dos pares e das oposições simbólicas” (Lacan, 1955-56/1992, p.131). E por isso não nos interessa em absoluto uma completa historicização cronológica dos fatos, já que para Lacan (1955-56/1992) a continuidade de tudo o que um sujeito viveu não é possível de se reconstituir, interessando-nos mais os pontos decisivos da articulação simbólica, da história.

É a articulação simbólica do vivido que confere ao sujeito o que Lacan chama de “sentimento de realidade”, fazendo com que a história não seja apenas uma decisão entre fato e memória, mas sim a correlação entre eles. A história está intimamente ligada ao sentimento de realidade do sujeito na medida em que, como nos aponta Lacan (1955-56/1992), o sentimento de realidade é sempre ambíguo, por se apoiar em uma restauração das lembranças, uma reminiscência, que se organiza na continuidade histórica. Reminiscências em continuidade histórica, uma conjunção desses dois registros, que articula identidade, realidade e história.

Em vários momentos da obra de Joyce, assistimos a essa dificuldade de articulação de um sentimento de realidade, já que “Afligia-o não perceber bem o que significava política, bem como não saber onde era que o universo acabava. Sentia-se pequeno e fraco” (Joyce, 1916/2016, p.22). Se, para Lacan (1953-54/1979, p. 48), o centro de gravidade do sujeito é essa síntese presente do passado a que chamamos História, Joyce em vários momentos parece perdê-lo: “meu centro de gravidade está deslocado. Esqueci o truque” (Joyce, 1922/2012, p.577). O sentimento de irrealidade joyceano, como um efeito e um defeito da articulação entre memória e história, indica para Lacan que “aí está apenas como um sinal de que se trata de estar na realidade, e de que, a não ser por um quarto de triz, aí falta alguma coisinha. (1955-56, p.131)”.

O sentimento de irrealidade apontava o limite da organização das lembranças em continuidade histórica. Em uma colônia inglesa, como a Irlanda, o presente era assombrado pelo passado: a fome não era um evento histórico, mas um retorno insistente e cotidiano dos efeitos de um discurso, as perdas não se representavam na língua que não eram deles, a identidade, grande plataforma na descolonização, dava a ver as rachaduras e lacunas entre memória e continuidade histórica, tentando forjar na ficção mítica a ideia de autenticidade pré-colonial, denunciada por Joyce, que restituiria dignidade à identidade irlandesa. Entre as lacunas da memória e da continuidade histórica, da língua e da identidade, Joyce se esgueira entre talas, fazendo aparecer no seu texto a fratura deste sentimento de irrealidade e se recusando a colocar no lugar a ficção mítica pré-colonial. Há um ponto irremediavelmente

perdido, um ponto estrutural, redobrado por sua perda histórica e linguística, que ele aspira reconstruir não por meio de uma tarefa arqueológica ou mítica. Neste sentido, o sentimento de realidade deveria “ser buscado em algo que supera, transcende e informa elementos instáveis como sangue e as palavras humanas” (Joyce, 1912/2012, p.177), já que a própria ideia de identidade do povo irlandês acenava para a impossibilidade de “encontrar o fio que se preservou puro e virgem, sem haver sofrido influência de um outro fio vizinho (Joyce, 2012, p.177).

Nesta reescrita da história, Joyce aponta um limite à historicização biográfica do sujeito, na medida em que, como nos aponta Lacan (1955-56/1992), a linguagem que usamos para nos contar, é ela mesma historicizada, concernida nas ambivalências simbólicas. Neste sentido, o que encontramos na clínica nunca é uma restauração histórica organizada e cronológica de todos os fatos vividos pelo sujeito e isso nem concerne ao interesse mesmo de uma análise. No limite da memória, Joyce quer nos indicar e restaurar a versão obliterada dos acontecimentos. E por isso, ser artista para ele não é ser um historiador, fiel à pureza da memória e dos fatos. Joyce não acreditava nisso e por isso se recusava a reviver os mitos pré-coloniais, o conceito de raça pura, de autenticidade, escrever em gaélico, exaltar heróis mortos. Joyce rejeita alinhar sua arte a este ideal, que para ele não tinha nada de libertador, era ao contrário o avesso da moeda colonial. A posição joyceana exemplifica a máxima fanoniana: “Querer apegar-se à tradição ou reatualizar as tradições abandonadas é não somente ir contra a História, mas também contra o seu povo” (Fanon, 1965, p. 233). Então, não é com a invenção de uma memória pura que se subverterá a história, na crença de que haveria um ouro puro irlandês soterrado pelos processos de dominação inglesa, mas sim, como reafirmamos, o projeto curioso de engendrar na alma a consciência incriada de uma raça. “Bem-vinda, vida, sigo para encontrar pela milionésima vez, da realidade da experiência, e engendrar na forja da minha alma, a consciência incriada de minha raça”. (Joyce, 2016, p. 308).

Neste sentido, “sobre todo esse caos de história e lenda, fato e suposição, ele se esforçou para traçar uma linha de ordem, para reduzir os abismos do passado à ordem por diagrama” (Joyce, 1963, p. 52). O sujeito se forja assim na “*ambiviolência*” da história e lenda, de lembrado e esquecido, de fato e memória, nos mostrando que se a história do sujeito se apoia nos fatos concretos, de nenhuma forma se reduz a eles. Esse esforço joyceano de traçar uma linha de ordem, que de nenhuma maneira é a cronológica ou a biológica, corrobora com o exercício psicanalítico de estabelecer um paralelo entre a história como análise dos “pontos decisivos de articulação” simbólica.

É que não se trata, para Freud, nem de memória biológica, nem de sua mistificação intuicionista, nem da paramnésia do sintoma, mas de rememoração, isto é, de história, fazendo assentar unicamente sobre a navalha das certezas da data a balança em que as conjecturas sobre o passado fazem oscilar as promessas do futuro. Sejam categóricos: não se trata, na anamnese psicanalítica, de realidade, mas de verdade, porque o efeito de uma fala plena é reordenar as contingências passadas dando-lhes o sentido das necessidades por vir, tais como as constitui a escassa liberdade pela qual o sujeito as faz presentes (Lacan, 1953/1998, p. 257).

A incriada consciência de sua raça aponta o descrédito na solução revivalista dos nacionalistas e aponta para a necessária superação da dicotomia instaurada dentro da lógica histórica do colonizador. Joyce parece estar advertido por Marx de que:

E justamente quando parecem empenhados em revolucionarem a si e às coisas, em criar algo que jamais existiu, precisamente nesses períodos de crise revolucionária os homens conjuram ansiosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomando-lhes emprestados os nomes, os gritos de guerra e as roupagens, a fim de se apresentarem nessa linguagem emprestada” (Marx, 2003, p.7-8).

É neste sentido, que, ao conjurar o passado, para construir o novo, que a história se repete, a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa. A alma incriada de sua raça denegava a saída nacionalista para acordar da paralisia alienante que dominava a Irlanda. O projeto de Joyce, de uma incriada consciência, se alinha à perspectiva fanoniana de que, “a descolonização é realmente a criação de homens novos. Mas esta criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma força sobrenatural: a coisa colonizada converte-se, no homem, no próprio processo pelo qual ele se liberta” (Fanon, 1965, p. 31).

Assim, novamente, Joyce parece se afinar com Fanon na certeza de que ambos apontam a necessária desalienação como condição da independência. Já que, qualquer posição genuinamente anticolonial deve incorporar a tarefa de “inventar almas”, os novos homens. Essa invenção de almas, da consciência incriada de sua raça, implicará em uma análise profunda das condições sociais materiais que determinaram a realidade colonial. Trata-se, pois, de um questionamento discursivo em oposição a uma orientação meramente nacionalista, esta que apoia a sua independência em uma refletida posição essencialista, por meio de uma imaginação etnográfica redentora ou de uma elaboração de ficções antropológicas sobre uma raça autêntica.

A consciência incriada de sua raça é a condição necessária para que se possa acordar do pesadelo da História, tal como Dédalus, em “*Ulysses*” (1922/2012), diz estar tentando acordar. Karl Marx, em O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte, é a inspiração para Joyce no enquadramento da História como “pesadelo”. Marx aponta que os homens até fazem sua própria História, no entanto, não podem escrever como querem, mas sim sob as circunstâncias transmitidas pelo passado. Neste sentido, “A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos” (Marx, 2003, p. 7-8). Essa posição parece ser

compartilhada inclusive por Lacan, no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976) ao dizer sobre as tramas que o levaram até Joyce:

São os acasos que nos fazem ir a torto e a direito, e dos quais fazemos nosso destino, pois somos nós que o trançamos como tal. Fazemos assim nosso destino porque falamos. Achamos que dizemos o que queremos, mas é o que quiseram os outros, mais particularmente nossa família, que nos fala. Escutem esse nós como um objeto direto. Somos falados e, por causa disso, fazemos, dos acasos que nos levam, alguma coisa de tramado. Com efeito, há uma trama - chamemos isso de nosso destino (Lacan, 1975-1976/ 2007, p.158).

Neste sentido, o próprio processo psicanalítico se articula à dimensão da história, não em sua dimensão factual, mas na consideração da emergência da verdade no real, pela via de *lalíngua*. Lacan (1953) define o próprio processo analítico na consideração de que a abordagem da psicanálise se dá a partir da fala, capaz de restituir sentido às funções do sujeito; em um campo que é o concreto, o da realidade transindividual do sujeito, sendo suas operações da ordem da história, mas não em sua dimensão factual, e sim, “no que ela constitui a emergência da verdade no real” (1953/1998, p. 259). Verdades no plural, como nos diz Soler, já que para o ser falante todas as histórias mentem sobre o real, já que dele encontra-se separado pelo imaginário e pelo simbólico. Na falta da verdade, existem as verdades, “*varites*”, que se dão a ver nas repetições daqueles que engendram alguma ordem e algum sentido sob a forma de uma ficção capaz de nos defender da angústia do real.

Assim, para Joyce e para psicanálise, os fatos são importantes, mas é preciso recuperar um elemento para além deles. O reconhecimento do limite historiográfico não relega, nem a Joyce e nem a psicanálise, um desprezo pela dimensão histórica. Aliás, esse é um ponto importante em relação à psicanálise. Trata-se de uma aproximação necessária, apesar de Ambra (2018) e Acha (2010) nos apontarem que, em se tratando do diálogo estabelecido pela psicanálise com outras áreas, como linguística, filosofia e antropologia, a produção com o campo da História é bem incipiente. Essa relação esparsa, pode se sustentar no fato de que a História é, muitas vezes, interpretada como homogeneizadora dos índices que interessam à psicanálise. Haveria na construção histórica uma linearidade dos acontecimentos, que desconsidera a dimensão do *a posteriori* e abole a dimensão do contingente, se instaurando como um “aspecto imaginário da subjetividade e deveria ser afastada, em detrimento de noções como estrutura e formalização” (Ambra, 2018, p. 4121). Por sua vez, e no que tange à psicanálise lacaniana, já foi dito que o desinteresse pela História advém da verve estruturalista lacaniana, alheia ao desenvolvimento histórico.

No entanto, a despeito da pouca interlocução entre os campos, para a psicanálise, a História está sempre lá, atravessada no sujeito, constituindo-o. No entanto, à diferença do

historicismo, para a psicanálise o sujeito não pode ser considerado como que inteiramente forjado e determinado por lógicas de poder tal como “uma tábula rasa, uma lousa em branco, na qual a sociedade, a cultura e a História pudessem se imprimir, traçar-se em linhas gerais e detalhes finos” (Copjec, 2015, p. 23). A relação do sujeito com a linguagem, atravessada sempre pelo Outro, porta a ambiguidade do que se escreve como presente e do saber que se constrói em *après-coup* e em transferência sobre o que se passou. A psicanálise considera que a linguagem ela mesma faz objeção a esse projeto de dominação do poder, na medida em que ela veicula não somente os significantes de determinado discurso, mas também algo de uma herança, transmitida via linguagem, que marca o sujeito antes mesmo dos S1 de mestria de determinada época. Essa transmissão, essa herança, não se dá via “eu”, mas sim, através do inconsciente.

Para Acha (2010), uma “historiografia lacaniana” não negligencia a questão da História ou rejeita a importância documental dos fatos, não operando nenhum rebaixamento da importância factual. Isso porque, para Lacan “sem o documento escrito, você não sabe que está em um sonho. O que um historiador exige é um texto: um texto ou um pedaço de papel; de qualquer forma, deve haver algum lugar, parte de um arquivo, algo que certifica por escrito, e a falta do que torna a história impossível” (1975/2016, p. 32). É a partir do fato escrito que se fixa a lógica da História.

Joyce parte dos fatos, como a psicanálise, porque é a partir dele que se opera a História, a história política determinada pelo laço. Nesse sentido, ainda que não se trate apenas dos fatos, ainda que a subjetividade inerente à memória seja determinante, os fatos exigem admissibilidade política. Porque sem isso, segundo Lazali (2021), a parte da história recusada pela política é transmitida de geração em geração e produz mecanismos psíquicos que mantêm o sujeito na vergonha de existir, impedindo que os fatos sejam elaborados e até mesmo superados. Essa também é a posição psicanalítica já que, para Lacan (1953/1998), o anti-historicismo é o “oposto diametral da experiência psicanalítica” (p. 246), já que o que se faz em uma análise é ensinar “o sujeito a reconhecer como seu inconsciente é sua história – ou seja, nós o ajudamos a perfazer a historicização atual dos fatos que já determinaram em sua existência um certo número de ‘reviravoltas’ históricas” (Lacan, 1953/1998, p. 263). Essa posição, do início do seu ensino, Lacan a ratifica nas conferências norte-americanas, na Universidade de Yale em novembro de 1975, apontando que “se há coisas que pertencem à história, são coisas da ordem da psicanálise”.

No entanto, como vimos, a História não é inteiramente determinante sobre a constituição do sujeito. A subjetividade excede o fato histórico dando a ver sua dimensão

estrutural. O sujeito não é uma tábula rasa, e por isso que o apreço freudiano pela reconstrução histórica não é um acento circunscrito no passado, já que Freud nos aponta que a história não se refere a um passado que se atualiza em continuidade. “A história não é o passado. A história é o passado na medida em que é historicizado no presente – historicizado no presente porque foi vivido no passado” (Lacan, 1953-54/1979, p. 19).

O que importa não é um trabalho arqueológico de uma restauração fiel, factual, documental e objetiva da história e do passado, tal como a historiografia. Isso não basta. Para Lacan trata-se, antes, de uma historicização a partir do dito e do corpo do analisando, em sua elaboração em retrospectiva, rememorados em relação com a transferência, diferenciando-se da perspectiva histórica enquanto uma ficção retrospectiva, como algumas versões da narrativa pós-moderna que flertam com o historicismo. Essa historicização em transferência dá a ver não somente a cena factual, mas a própria rememoração que “é o agrupamento e sucessão de acontecimentos simbolicamente definidos, puro símbolo a engendrar por sua vez uma sucessão” (Lacan, 1954–55/1985, p.234), perspectivando o fato, a cena, na linguagem determinada discursivamente. Neste trabalho perspectivo de temporalidades, o presente determina o passado na historicização, e o passado determina o presente na transferência.

É por isso que, diferente da perspectiva dos estudos culturais, a história aliena, mas ainda assim, é possível operar a separação. Não existe desalienação, não se sai da história, mas é possível ao sujeito organizar o encadeamento significativo da História, já que, em todo ato e em todo discurso, está implicado um sujeito que os ultrapassa: o sujeito do inconsciente. Nesse sentido, a psicanálise não tem absolutamente nada de anti-histórica, de a-histórica. O que há é uma rejeição à limitação do historicismo, da história dos historiadores, como Lacan mesmo nos aponta em “Joyce, o Sintoma” (1975/2003).

Há um ponto de real, recoberto pela grande História, para além de suas concatenações significantes que, tanto Joyce, quanto a psicanálise pretendem desvendar. Ora, a História determinada aqui pela lógica colonial e capitalista, que imprimiu a toda uma nação os seus significantes, que imprimiu suas memórias, que fez recalcar outras, aparece como importante na construção que um homem faz de si, mas não determinante. Como a própria citação de Lacan aponta, para além da marca significativa do Outro, há o real, o acaso, o tropeço que se faz fio na trama do que chamamos destino.

Estar preso à História, tal como Dédalus na ilha, tal como Joyce na Irlanda, um pesadelo do qual se tenta acordar, escapar das malhas determinadas pelo Outro, este é o intuito de Joyce, através da escrita do real e do que Lacan captura enquanto *sinthoma*. É por isso que Joyce, apesar de memorialista, adultera suas fontes a cada escrita, a cada volta do rio, em seu

trabalho de repetição. “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016) foi antes, “*Stephen Hero*”, o livro não publicado, queimado, do qual restaram algumas páginas, contando e recontando sua história. Assim, o projeto joyceano segue a indicação psicanalítica de que o que se trata é menos lembrar, do que reescrever a história. Não há uma verdade última guardada na memória, não uma identidade pura guardada na História.

Em “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), Joyce inicia a narrativa com uma lalação na qual ele, Stephen, é contado pelas histórias de seu pai, ele existindo no discurso do Outro:

Era uma vez, e foi muito bom dessa vez que a vaquinha mumu veio descendo a rua e não é que essa vaquinha mumu que vinha descendo a rua me encontra um menino bem fofo chamado Pitoco... O pai dele contava essa história: o pai olhava para ele por trás de um vidro: tinha a cara cabeluda. Era ele o Pitoco. (...)Tralalá lalá Tralalá larilá Tralalá lalá Trala lalalá (Joyce, 1916/2016, p.19).

Ao longo do livro, Joyce nos participa da sua história, atravessada pela história e desejo dos pais, pela História da Irlanda: um retrato do sujeito em determinadas condições históricas. Como Lacan nos apresenta no *Seminário I: “Os escritos técnicos de Freud”* (1953-54/1979), a linguagem se impõe a nós desde nossas primeiras experiências, fazendo com que o meio do humano seja ele mesmo o simbólico. E é nessa relação com o Outro do simbólico, que “a história do sujeito desenvolve-se numa série mais ou menos típica de identificações ideais” (Lacan, 1946/1998, p.179). Neste sentido, é justamente a intervenção das relações de linguagem, essa nos ofertada pelo Outro, que produz “as viradas do espelho” (1953-54/1979, p. 184) que apresentam figuras diferentes do seu desejo. O que Lacan (1953-54/1979) aponta é a articulação simbólica e imaginária da História, na qual se inscreve a história do sujeito, não a história de seu desenvolvimento, mas aquela que articula passado e presente, fazendo com que o sujeito nela se reconheça.

O livro desvela como a história pessoal e política marca suas identificações e paulatinamente vai aprisionando o sujeito em uma série de lugares fixos determinados pelo discurso e pelo desejo do Outro. Isto, para Stephen, tem conotação angustiante e move o progresso do livro até o apelo final, um apelo pessoal, ao mesmo tempo, político, na medida em que intenta “ser” para além das determinações significantes da sua história. Trata-se de um apelo ao pai, esse que abriu o livro, um apelo agora em primeira pessoa, na escrita de um diário, cravado no seu tempo histórico, tendo tomado a decisão de escapar do destino de ser padre jesuíta para se tornar artista, artífice da sua história tão determinada pela família, pela Igreja, pela Irlanda e pela Inglaterra: “27 de abril: velho pai, velho artífice, sustenta-me agora e para sempre com mão firme” (Joyce, 1916/2016, p. 209). Se à mãe em “*Ulysses*”

(1922/2012) ele apela: “deixe-me ser, deixe-me viver”, ao pai, seja ele qual for, ele pede sustentação, para ser, ser o artista, superar a determinação da sua história e a da Irlanda, abrir a “sala das infinitas possibilidades”. A história se organiza desde a determinação familiar do jovem Joyce, até seu esforço em escapar delas, em suas “viradas do espelho”, em nome da sua liberdade herege em relação aos senhores, deixando um rastro de pistas que apontam para o beco sem saída histórico que ele descreve em seu livro seguinte: “*Ulysses*” (1922/2012).

Assim, é de dentro do discurso, na descontinuidade própria da versão psicanalítica da história, que o sujeito pode de alguma forma movimentar a lógica discursiva. Esse entendimento se faz necessário quando pensamos nas determinações da lógica do poder sobre o sujeito na história, a dele e a coletiva, porque para a psicanálise a história se faz a partir das descontinuidades, seja a partir dos desenlaçamentos que fixam o sujeito a determinada fixação imaginária, seja a partir dos efeitos de hiância que separam o sujeito do outro, seja da própria dimensão sintomática que emerge do real. Lacan pensa a História como descontinuidades, rupturas, “pontos decisivos de articulação” (Acha, 2010, p. 281). Também porque, para a psicanálise, a História não é um progresso ou circunvoluções, é descontinuidade, *Tykhe* a interromper o *automaton* discursivo, já que “ao longo das idades, através da história humana, assistimos a progressos, a propósito dos quais nos enganaríamos ao acreditar que são progressos das circunvoluções” (Lacan, 1953-54/1979, p.313).

Para a psicanálise, o que interessa na articulação histórica de um sujeito, para além de uma articulação simbólica que dá sentido a um evento contingente da história, são os pontos de descontinuidade, que atestam que, se história é simbólica, mesmo assim ela dá a ver seu ponto de real. Por isso, quando pensamos nos impactos dos eventos históricos sobre o sujeito, precisamos, mais do que historicizá-los factualmente, localizar ali o ponto de descontinuidade que pode subverter a lógica de poder que emerge sobre o sujeito.

Assim, a História para a psicanálise, assim como para Joyce, está longe da ideia de progresso e de continuidades em sua versão teleológica. E ele nos apresenta uma cena em “*Ulysses*” (1922/2012) que atesta essa relação da descontinuidade como artifício contra a dominação significante da História, desvelando o que nela resta encriptado, sem representação. Stephen tenta dar uma aula, prescrita no programa escolar, sobre o império grego e suas batalhas. O tema que percorre este episódio é a História. Na sala de aula, Stephen está ensinando história clássica, a batalha de *Asculum* em 279 ac, que fez parte da Guerra de Pirro. Stephen filosofa sobre os principais momentos da História, a vitória de Pirro e a morte de César. Uma aula de memorização de datas, figuras históricas e eventos muito distantes da Irlanda de Joyce. Stephen, diante da apatia dos alunos, se distrai no meio da aula e deixa a

memória fabular: “Ouço a ruína de todo o espaço, vidro estilhaçado e alvenaria desmoronada, e o tempo uma lívida flama final. O que nos resta, então?”. Joyce ouve os efeitos da dominação grega em seu rastro de ruína. O resto. No entanto, os alunos dispersam, não entendem.

McGee(2001) nos diz que ao ministrar essa aula, Dédalus acaba focando não no referente, como fato objetivo, mas na linguagem que o media, que se faz eco da História, tentando a partir do deslocamento das funções significantes ou referenciais da linguagem, revelar os vínculos metonímicos entre significantes aparentemente não relacionados. O que fazer com as ruínas? É uma pergunta irlandesa, em um território e memória devastado pela colonização inglesa e é uma pergunta também sobre a devastação da Primeira Guerra, que acontecia exatamente enquanto Joyce escrevia “*Ulysses*” (1922/2012). De que adiantava ensinar aos seus pobres alunos sobre as ruínas da Grécia e suas destruições tão distantes da cotidiana ruína dublinense?

Para eles também a História era uma estória como outra qualquer repisada demais na memória, sua terra, uma loja de penhores. Não tivesse caído Pirro pela mão de uma megera em Argos ou Júlio César sido morto a faca? Não se deve dispensá-las. O tempo as marcou a ferro e a ferros restaram na sala das infinitas possibilidades que expulsaram. Mas podem ter sido possíveis, visto jamais terem sido? Ou era só possível o que veio a ser? Tece, tecelão do vento (Joyce, 1922/2012 p. 76).

Sala das infinitas possibilidades. É a pergunta de Joyce sobre os possíveis impossíveis, onde tentando escapar da terminação da História, ele afirma que “Tem de ser um então movimento, uma manifestação do possível como possível” (Joyce, 1920/2010, p.76). Na sala das infinitas possibilidades, qual a porta que o libertaria do labirinto? As perguntas de Stephen, que flerta com as infinitas possibilidades, denotam uma ousadia, um desejo de reescrever a História, ilustrado tanto pela aula de Dédalus, mas mais ainda, pela escrita do próprio “*Ulysses*” (1922/2012), o mito homérico reescrito. Joyce parece nos apontar aqui que a tirania da História está exatamente em suprimir versões alternativas do presente, marca da própria História dentro do “*discurso do capitalista*”.

Os alunos entediados com a aula que não entendem, clamam por uma outra história e apelam a Stephen: “ — Conte uma estória, professor. Isso mesmo, professor. Uma estória de fantasma” (1922/2012, p.76), ou seja, um tipo diferente de história sobre o passado, sobre sua persistência observável no presente. Joyce lhes apresenta, curiosamente, um enigma: o famoso enigma da Raposa já discutido por Lacan.

— A charada é essa, Stephen disse.
O galo cantou,
O céu azulou,
E os sinos de bronze
Bateram as onze.
É hora do incrível
Seguir para o céu.

— Como é que é?
 — O quê, professor?
 — De novo, professor. A gente não escutou.
 Seus olhos aumentavam enquanto os versos se repetiam. Depois de um silêncio
 Cochrane disse:
 — O que é, professor? A gente desiste.
 Stephen, com a garganta coçando, respondeu:
 — A raposa enterrando a avó embaixo de um azevinho.
 Ele levantou e berrou uma gargalhada nervosa a que os gritos responderam frustração
 (Joyce, 1922/2012, p. 127).

Segundo McGee (2001), ao contar outra história aos alunos, um enigma sem sentido, um substituto da história romana, Stephen Dédalus faz uma segunda tentativa de ensinar o peso da linguagem sobre a História, e de como a falta de sentido da História, encobre outra versão obliterada, sem representação. Esta que resta emparedada entre a *História* e a *estória*.

No entanto, o enigma sem sentido não foi escrito por Joyce, mas foi tomado de uma outra obra e modificado de acordo com seus interesses. Ele já existia na Irlanda e no início do século XX foi incluído em um livro de 1910 chamado “*English as We Speak it in Ireland*” por Patrick Weston Joyce (1910), que não é parente de Joyce, mas que, afeito a enigmas, catalogou uma série de enigmas e charadas comuns na Irlanda. Muito destes enigmas do livro não tem mais sentido algum e a falta de sentido deles pode encontrar sua explicação na sobreposição linguística operada do inglês sobre o gaélico durante o período de ocupação inglesa que proibiu aos irlandeses de falarem gaélico, reservando penas severas aqueles que desobedeceram à imposição. Cahill (1995) em seu livro, “*How the Irish Saved Civilization*”, nos explica que Durante o período de colonização inglesa na Irlanda, houve uma tentativa de suprimir a cultura e as tradições irlandesas em favor da cultura inglesa, através da imposição linguística. Com a introdução da educação formal e a prevalência da língua inglesa nas escolas, a tradição oral pode ter sido gradualmente substituída por formas de comunicação escrita e pela adoção de práticas culturais inglesas. Isso pode ter levado à repressão e a perda de sentido das formas tradicionais de expressão, como as charadas irlandesas, que muitas vezes eram transmitidas oralmente entre as comunidades. A imposição da cultura e da língua dominante pode ter contribuído para a perda do sentido e da relevância das charadas. Weston Joyce (1910), já levantava esse fato, ao discorrer sobre a perda de sentido de alguns enigmas, especulando que os enigmas com soluções absurdas, tão recorrentemente catalogados, podem assim ser em função da perda de letras devido a acidentes de transmissão oral, já que o gaélico era por excelência uma língua oral. Em referência a isto, no apelo por uma história de fantasmas, Joyce faz aparecer os efeitos estranhos de uma língua desencarnada, deformando esse antigo enigma irlandês e denunciando os efeitos da imposição significativa da Inglaterra

que determinou a perda do sentido original do enigma. Mal-entendido, que abre a outras significações diante da falta de sentido que denuncia a intromissão do inglês.

A aula de História de Stephen chama a atenção para o uso de linguagem que resiste ao apagamento. Assim, a história de fantasmas ensinada por Joyce é a história do fantasma de uma língua que interroga os irlandeses, não só sobre aquilo que resta recalcado, mas também sobre aquilo que aparece denegado ou mesmo encriptado, nos apontando assim sobre o limite da interpretação da História. Como sugere Schuller (2017), é nas lacunas dos fatos recordados que se dá a ver a ruína do espaço. É sobre estes escombros da língua que Joyce dá a ver o que aparece criptografado na História.

McGee (2001) argumenta que Stephen assim arma uma armadilha com esse enigma sem resposta para ensinar uma lição a seus alunos, a de que a força retórica da linguagem supera seu poder de significação, já que linguagem pode assim, ser usada para mistificar, dominar, criar a ilusão de um significado onde não há nenhum a *priori*, onde a lacuna entre o significante e o conjunto de restrições interpretativas ofertadas pelo Outro, produzem significação para o sujeito e valor social para o povo.

Aqui, vemos como as significações são referidas por um Outro em torno das relações imaginárias, instituindo uma subjetividade específica, determinada a partir dos significantes de uma época. Entender a função dominadora da linguagem ao instaurar significações é determinante para Joyce e Stephen e é também um artifício contracolônial para os seus officios, por ser no exercício de significação que opera não só o "discurso do mestre", mas a própria dimensão do inconsciente. Se o mestre tem o poder de fixar os significantes como "Deus", "ser", "homem", "verdade" e "história", ou classe, gênero, sexualidade, identidade racial e nacional, o inconsciente, mais que os reproduzir, pode em alguma medida subvertê-los.

Na sequência dessa cena, quando Stephen Dédalus termina a aula, ele receberá seus honorários como professor e, já na sala do diretor, ele avança em sua definição da História ao travar com o chefe uma discussão sobre economia, política e História. Na conversa, Sr. Deasy, o diretor, um irlandês uniano, protestante convicto que exalta a Inglaterra, a despeito da subentendida posição de Stephen como um feniano, se coloca em posição de autoridade junto a Stephen para dar a ele conselhos econômicos e políticos. A conversa ganha um contorno humilhante, na medida em que Sr. Deasy ressalta a pobreza de Stephen e atribui essa condição à despreocupação de Stephen em poupar, ressaltando a posição inspiradora da Inglaterra: "não dever nada a ninguém" (1922/2012, p.148). Nesta conversa, Sr. Deasy segue com um discurso antissemita apontando que os judeus estão pilhando toda Europa:

— Eles pecaram contra a luz, o senhor Deasy disse grave. E dá para ver as trevas nos olhos deles. E é por isso que eles vagam sobre a terra até os dias de hoje.

(...)

— E quem não pecou? Stephen disse.

— O que é que o senhor quer dizer com isso? (...)

— A história, Stephen disse, é um pesadelo de que eu estou tentando acordar.

Do campo os garotos ergueram um brado. Um apito trinante: gol. E se esse pesadelo te desse um chute pelas costas?

— Os caminhos do Criador não são os nossos, o senhor Deasy disse. Toda a história humana se conduz a um único fim grandioso, a manifestação de Deus.

Stephen esticou o polegar para a janela, dizendo:

— Isso é Deus.

Urra! Ei! Vhrrvhi!

— O quê? o senhor Deasy perguntou.

— Um grito na rua, Stephen respondeu, dando de ombros (Joyce, 1922/2012, p.148).

Para os dominadores, assim como para o Sr. Deasy, a ideia de progresso, com o advento da industrialização, da ciência e do capitalismo, aponta para uma história teleológica, em linha reta, um progresso inexorável, rumo a um “único fim grandioso”, “história dos vencedores”, dos que não devem nada a ninguém. Deasy entende a História como uma narrativa de desenvolvimento com um começo, um meio e um fim decisivo, uma concepção evolutiva da História. Joyce não parece concordar, já que a história, em “*Ulysses*” (1922/2012) e em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), é cíclica - um pesadelo em “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016) e um sonho em “*Finnegans Wake*” (1939/1975). Para Joyce, a História não é a progressiva realização teleológica do divino, a História é acontecimento, um grito na rua, um trovão, em uma clara vinculação histórica à contingência. Schuller (2017) nos diz que se não há Outro do Outro que porte uma palavra definitiva que restitua a verdade do discurso, há o grito. Não apenas ele, mas todas as referências sonoras de “*Finnegans Wake*” (1939/1975), como os trovões, as bombas, os sons das quedas, das desarticulações que se libertam da narrativa, do pesadelo do relato histórico propiciando a invenção, o semblante. “*Finnegans Wake*” (1939/1975) é cortado não apenas pelos rios, mas por trovões⁶, 10 trovões em que cada um se aglutinam 100 letras, com exceção de um que porta 101 letras, dispostos pelo livro, marcando viradas de acontecimentos. O real surge interrompendo assim a pretensão teleológica da História pela via do corpo.

Como vimos, a marca da colonização na história da Irlanda, se atualiza em efeitos ao longo da História. Essa marca, Joyce a sente como uma malha, a impedir que se possa voar através das nomeações dada pelas lógicas de poder. Joyce acusa a História e sua complacência

⁶ Um exemplo é o primeiro trovão de *Finnegans Wake* : “bababadalgharaghtakamminarronkonnbronntonnerronntuonnthunntrovarrhounawnskawntooohooordenenthu rruk”, que representa a primeira das muitas referências à queda da obra. A palavra é feita na aglutinação de várias palavras “trovão”, traduzidas em várias línguas, até em português “trovar” e aglutinadas nesta expressão de 100 letras.

frente às atrocidades relegadas à Irlanda, atrocidades que ele vê repetir para além da Irlanda. É sobre isso que Joyce escreve, sobre o real atualizado ao longo da história, sob a falácia do progresso, sobre a circularidade pulsional, que pela repetição aprisiona o sujeito em um pesadelo, do qual se tenta, pela via da obra, do *sinthoma*, acordar. Com sua escrita, Joyce lança luz nos pontos cegos da História, para apontar, ao contrário da crença esperançosa da época, que não há linearidade rumo ao progresso, concluindo a circularidade da história em “*Finnegan's Wake*” (1939/1975). Se, pela via de “*Ulysses*” (1922/2012), seu épico do corpo, Joyce tenta sair dos labirintos da história e suas determinações significantes, no seu último livro, “*Finnegan's Wake*” (1939/1975), ele coloca no centro do corpo da escrita o real da História.

Foi Jacques Lacan quem tomou a recusa da História por Joyce em seu escrito “Joyce o sintoma”, como ponto de articulação do real:

Joyce recusa-se a deixar que aconteça alguma coisa naquilo que a história dos historiadores supostamente toma por objeto. Tem razão, posto que a história nada mais é que uma fuga da qual só se narram os êxodos. Através de seu exílio, ele sanciona a seriedade de seu julgamento. Somente deportados participam da história: já que o homem tem um corpo, é pelo corpo que se o tem. Avesso do habeas corpus. Releiam a história: é tudo o que nela se lê de verdade. Os que pensam constituir a causa em sua bagunça estão, também eles, sem dúvida deslocados por um exílio que deliberaram, mas por fazerem dele escabelo ficam cegos (Lacan, 1975/2003, p. 565).

História dos historiadores. A história dos historiadores é feita de fatos e de sentido, e o historiador é quem tem em vista interpretar o fato em busca de sentido. Para Lacan, “A História é precisamente feita para nos dar a ideia de que ela tem um sentido qualquer” (1972-1973/1985, p.63), avançando no *Seminário 23: o Sinthoma* (1975-1976/ 2007) ao apontar que ela é apenas um caminho de dar sentido ao real, fazendo dela, a maior das fantasias (1975-1976/ 2007, p. 121). Essa história, enquanto semblante, é a história que Joyce toma enquanto pesadelo “por despejar sobre nós as palavras grandiosas que nos fazem tanto mal” (1975-1976/ 2007, p. 121). Para Lacan, longe de tomar isso como definitivo sobre a história, o que nos interessa, e também a Joyce é, para além de perscrutar o sentido, inspecionar “o dizer de um outro que nos conta suas besteiras, seus embarços, seus impedimentos, suas emoções, e que é nisto que se trata de ler o quê? - nada, senão os efeitos desses dizeres. Esses efeitos, bem vemos no que é que isto agita, comove, atormenta os seres falantes” (Lacan, 1972-1973/1985, p. 63). É contra esta história do sentido, que Joyce, em êxodo, escreve uma outra, “*Finnegans Wake*” (1939/1975).

E é por isso, segundo Soler (2018), que a história se conta, se marca, na medida em que os fatos só existem por serem ditos, desemparedados entre o simbólico e imaginário. É esse o ponto que tanto Joyce, quanto Lacan atestam, na medida em que para o ser falante,

“todas as histórias mentem sobre o real do que é separada pelo imaginário e o simbólico” (Soler, 2018b, p.26). Se a história só existe na medida em que é contada, a partir do momento em que ela fala, ela certamente mentirá sobre o real. A interpretação dos fatos constrói, pois, apenas um sentido, e não a verdade, apenas uma “*variétés*”, uma verdade extraída do simbólico com estrutura de ficção separados do real. Essa “*varite*”, uma verdade que faz frente ao real, é articulada na estrutura da linguagem, como uma defesa frente ao desvelamento da angústia do real.

A história que interessa é veiculada pelo corpo. A posição de Lacan é claramente joyceana na medida em que a história, o pesadelo que oprime Dédalus, a captura pelo corpo, este que trama o tempo em êxodos. A história só existe porque escrita, narrada, aonde a partir dela se lê o inconsciente, e para além dela, há o que menos mente, a qual é a própria dimensão do êxodo, do deslocamento dos corpos, “que, na falta de narrativa, se aglutinariam no grande fosso da memória” (Soler, 2018, p.40). Soler (2018) lembra que as grandes deportações impostas aos negros, aos indígenas americanos e aos judeus, ou mesmo as grandes migrações voluntárias, ou pseudovoluntárias, como a dos irlandeses na Grande Fome e as migrações contemporâneas em nome da guerra civil, que assola tantas nações, não são o real da história, mas é o que há de mais verdadeiro, já que o êxodo implica o corpo afetado por *lalíngua*, pelo acontecimento que escapa ao sentido. É isso que Joyce aponta em “*Ulysses*” (1922/2012), por exemplo, costurando seus personagens pela geografia de Dublin, falando sobre o exílio, a diáspora, as guerras, a dimensão da história como a cartografia de gozo que implica o *falasser*. Estes *falasseres* que contam “histórias de corpos, a partir de corpos deslocados” (Soler, 2018, p.55). Estes *falasseres* que contam “histórias de corpos, a partir de corpos deslocados” (Soler, 2018, p.55). Assim, a história dos historiadores não é suficiente, já que também precisamos da versão dos deportados, que encarnam no corpo a impossibilidade de dizer.

Assim, na ficção de Joyce é a própria ideia de linearidade temporal questionada, recuperando a ambiguidade intrínseca articulada entre S1 e S2, o som desarticulado pretende emperrar a determinação significativa, encriptar-se no signo. Joyce tenta mostrar o caráter de semblante da História, ao tornar ambígua e instável a rede de significações operada dentro da lógica discursiva, na qual se insere a dimensão da História. Sala das infinitas possibilidades, não tão infinitas assim, mas possíveis de fazerem frente às determinações do Outro, através da deposição da relação significativa para elevação da letra, essa que é “coisa que não é essencial à língua, que é alguma coisa trançada pelos acidentes da história. Que alguém faça disso um uso prodigioso interroga por si o que diz respeito à linguagem” (Lacan, 1975-1976/ 2007, p.162). Há uma história, para além da história dos historiadores, que só pode ser articulada na

consideração do real em jogo, dos acidentes da história, do desperdício da linguagem encarnados no corpo. Ao fazer isso, Joyce questiona a natureza da linguagem pela via do equívoco, é passando pela letra que ele pode “reencontrar alguma coisa que seja da ordem do real” (Lacan, 1975-1976/ 2007, p.120), pela via do gozo, que questiona a história enquanto destino.

Lacan parece sustentar duas versões da História - a História como historiografia, ou seja, a produção científica do historiador que visa dar sentido aos acontecimentos vividos e uma outra História que ele nos convoca a ler, ao invés do sentido dos historiadores, os efeitos do dizer do outro, pois o dizer é produzido no lugar do Outro. Segundo Acha (2010), o que se inaugura para Lacan é uma outra perspectiva historiográfica na medida em que, se a historiografia é simbólica, na medida em que está submetida às normas socialmente instituídas, ela também diz respeito ao real por meio da escrita. A escrita condensa assim o real que está, mas, ao mesmo tempo, não totalmente no simbólico. A história se torna assim estritamente irrepresentável, mas que garante sua consistência por meio de uma sutura imaginária fantasmática que recobre parcialmente a dimensão do real.

É por isso que, para Acha (2010), o modelo de escrita historiográfica de Lacan se torna James Joyce, na medida em que ele “se recusa a deixar algo acontecer naquele que a história dos historiadores deve tomar como objeto”, tomando a persistência do real como limite à eficácia do imaginário e do simbólico reintroduzindo assim a dimensão da retroatividade no *après coup*. A História, dado o real, jamais é teleológica, contando assim com repetições necessárias às mudanças de discurso.

4.5 Respostas discursivas no campo da historiografia

Assim, o que Joyce escreve como resposta à História é uma confirmação da afirmação benjaminiana de que “não há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie” (Benjamin, 2005, p. 70). Para ele, por trás de todo feito artístico, histórico ou cultural do mundo ocidental, encontra-se um processo de dominação e violência que encobre, encripta, contradições e as tensões inerentes à sociedade moderna. Desta forma, a cultura não pode ser analisada isoladamente de seu contexto histórico e social, já que refletem as relações de poder, as desigualdades sociais e as violências presentes na sociedade em que são produzidos. É a partir dessa perspectiva que vemos abordagens historiográficas que rompem com uma leitura teleológica de História, a fim de elucidar as contradições soterradas pelo processo de significação que respondem a uma lógica de poder.

A História contemporânea, sob a alcunha da “Nova História”, se pretende uma abordagem historiográfica que surgiu no século XX como uma resposta às abordagens positivistas e narrativas predominantes no século XIX. Enquanto a historiografia clássica buscava uma história objetiva baseada em documentos oficiais e eventos políticos, a Nova História desafia essa abordagem e propõe novas formas de investigação histórica. Em vez de focar apenas na narrativa linear dos processos políticos e na formação do Estado-Nação, a Nova História visa incluir diferentes perspectivas e histórias marginalizadas.

O objetivo desta nova perspectiva seria valorizar a história do cotidiano e das minorias, suas vivências, mentalidades e práticas sociais, em contraste com o foco nas elites e nas narrativas políticas dominantes. Trata-se de uma perspectiva que não pressupõe um fechamento imaginário da História, na medida em que se concentra nas micro-histórias que desafiam as narrativas tradicionais ao dar relevo às dinâmicas sociais, as relações de poder, as identidades individuais e coletivas, e os significados simbólicos presentes nas histórias pessoais ou em eventos aparentemente insignificantes, perspectivando elementos necessários à compreensão do passado. Trata-se, pois, de uma forma de historiografia que se propõe recuperar aquilo que fica fora da História teleológica, esta mesma que durante muito tempo subsidiou o projeto hegemônico ocidental.

Esse é o mesmo projeto de Benjamin (2005), para quem a tarefa do historiador é recuperar a dimensão política e ética da História. Para tanto, o historiador precisa abandonar a visão linear e presentista, que busca apenas estabelecer relações causais entre diferentes momentos históricos. Essa relação linear implica sempre em uma relação entre causa e efeito no encadeamento dos eventos históricos, que Benjamin objeta ao apontar que nenhum evento é intrinsecamente histórico por ser uma causa, já que a causa só pode ser entendida como uma explicação após o evento ter ocorrido. Diferente desta abordagem, o historicismo se torna uma abordagem simplista e redutora da complexidade histórica, negligenciando as particularidades e as contradições presentes em cada período histórico. Para ele, a perspectiva teleológica, essencialista e universalista da História desconsiderava a possibilidade de rupturas, descontinuidades e eventos imprevisíveis que podem ocorrer em diferentes contextos históricos e culturais. Estes elementos, valorizados por Lacan, são fundamentais para entender as mudanças discursivas.

Para Benjamin, a História porta um núcleo recalcado que espera, dentro do tempo lógico, por assunção. As lógicas de poder do capital, oblitera a história dos perdedores, impedindo aos sujeitos extrair do que se perdeu algum tipo de saber, através da devida elaboração de um luto. Trata-se da negação da experiência marcada pela impossibilidade de

transmissão e da lembrança. Apoiada em Benjamin, Cusicanqui (2021) defende que uma visão linear da História obtura a possibilidade de atualização dos conflitos no presente por se fechar em um tempo histórico, que ou abole o passado ou que reifica o presente. Em contraposição, Cusicanqui propõe uma abordagem interrelacional de temporalidade, capaz de fazer presentificar nos contextos atuais as contradições que historicamente se repetem sem se resolver. Sua concepção retoma a tradição indígena andina, a cosmovisão *aimará*, através da qual o passado-futuro estão circunscritos no presente, delineando conjecturas particulares dentro das quais a regressão, progressão, repetição ou superação do passado estão em jogo cada conjuntura

Os temas retornam, mas as disjunções e saídas são diversas; retornar-se, mas não ao mesmo ponto. É como um movimento em espiral. A memória histórica se reativa e, ao mesmo tempo, se reelabora e se ressignifica nas crises e nos ciclos de rebelião posteriores. É evidente que, em uma situação colonial, o “não dito” é o que mais significa; as palavras encobrem mais do que revelam e a linguagem simbólica toma a cena (Cusicanqui, 2021, p. 19).

A memória ganha centralidade nessa nova abordagem da temporalidade. A perspectiva memorial, conforme concebida por Cusicanqui, Benjamin e pela psicanálise, transcende a mera catalogação arqueológica de eventos individuais e históricos, imutavelmente congelados e petrificados como relíquias do passado. Em vez disso, ela se manifesta como a capacidade contínua de recontar esses eventos, possibilitando sua ressignificação dentro do contexto histórico. Essa abordagem implica na reintrodução do real, muitas vezes negligenciado pelos arquivos, reconhecendo que a verdade do sujeito só se revela por uma interpretação posterior. Dilatar o tempo de compreender do presentismo se faz necessário para a recuperação daquilo que resta repetindo no presente, para a construção da possibilidade utópica de futuro. Essa é a prerrogativa benjaminiana de História. É esse mesmo o trabalho de uma análise, na consideração performativa do tempo, onde o passado se atualiza no presente e abre a sala das “infinitas possibilidades” que o capitalismo tranca em seu presentismo. Trata-se de outra temporalidade, a da psicanálise e a dos nagôs que se encarna no ditado: *“Exu matou um pássaro ontem com uma pedra que só jogou hoje”*.

E é nesse sentido, que Benjamin propôs uma abordagem mais fragmentada, não linear e dialética da História, na qual as contradições, as fissuras e as margens da história dos vencedores, possibilitam que eventos do passado ressoem e influenciem o presente, atualizando possibilidades contingentes de reescrita da História. Sua proposta aspira encontrar uma saída do determinismo histórico, aparentemente implacável, inescapável, tal como Joyce mesmo o anuncia: *“História, um pesadelo do qual estou tentando acordar”*. Ainda que a leitura discursiva da História nos apresente um regime de fixidez de identidades, alienados a

um ideal de Homem instituído pelo capitalismo, que assola o desejo e a diferença, Benjamin pretende da História outra leitura, onde o futuro depende da recuperação de um saber a partir da figuração do real, de uma potencialidade oculta do passado, sem que isso signifique um recurso ao historicismo. Trata-se de reconhecer, no presente, os elementos encobertos do passado, para enfim recolhê-los e instrumentalizá-los em sua própria atualidade.

A tarefa do historiador, é estar atento a eventos, memórias e narrativas esquecidas, silenciados ou marginalizados, buscando resgatá-los para promover uma compreensão mais completa e justa do passado. O trabalho então encontra-se em “escovar a História a contrapelo” (Benjamin, 2005, p. 70), para dela extrair a possibilidade de memória e reconhecimento, capaz de subjetivar a perda e impedir que a memória se torne uma repetição abusiva que se atualiza na História. Trata-se de um trabalho de revisitar o recalcado da História desafiando as narrativas dominantes e questionando as interpretações estabelecidas, através da escuta dos rastros materiais, vestígios memoriais, que se dão a ver não nos grandes acontecimentos, mas na vida cotidiana, nas tramas sensíveis do laço social. Para isso, Benjamin (2006) usa a metáfora do historiador-trapeiro, que é quem salva os “detritos” da História, estes capazes de objetar o que chamamos de progresso.

Significa reivindicar-se colecionador de todas as coisas e, mais precisamente, colecionador de trapos do mundo. Este seria, portanto, o historiador, segundo Benjamin: um trapeiro. Mas também uma criança que, como bem se sabe, utiliza qualquer dejetos para constituir uma nova coleção. Para um historiador decididamente materialista como Walter Benjamin, o resto oferece não apenas o suporte sintomático do saber não consciente [l'insu] - verdade de um tempo recalcado da história -, mas também o próprio lugar e a textura do "teor material das coisas", do "trabalho sobre as coisas" (Didi-Huberman, 2015, p.19).

O Trapeiro de Benjamin, longe de se interessar exclusivamente pelos grandes feitos, estes já abarcados pela historiografia oficial, volta-se para “(...) apanhar tudo aquilo deixado de lado como algo que não tem significação, algo que parece não ter importância nem sentido, algo com que a história oficial não sabe o que fazer” (Gagnebin, 2009, p.54), para daí construir algum tipo de saber, que possa legar aos sujeitos pertencimento e reconhecimento em um coletivo. Trata-se de encontrar no lixo da sociedade, da História e do sujeito o “seu assunto heroico”.

Neste sentido, Benjamin, ao teorizar sobre a História, se assemelha a Joyce: se o escritor é aquele que trabalha com o resto, o historiador deveria ser o trapeiro. Assim sendo, tanto o autor como o historiador, conduzem a representação da memória frente a este passado soterrado. A escrita de Joyce vai na contramão do “*discurso do capitalista*” ao não se localizar pela lógica da utilidade, já que Joyce, ao escová-la a contrapelo, traz à superfície os restos

sedimentados que insistem em abrir passagem, uma história dos perdedores, que se erige como um contra-monumento, dando lugar a dimensão da perda, da transitoriedade e impermanência.

O que argumentamos com este capítulo é que a dimensão da memória faz frente à lógica do capitalista, dando outro lugar para aquilo que rompe com a lógica do sentido, mas que se encripta sobre o sujeito, possibilitando a atualização destes restos. Trata-se, assim, de mobilizar os restos e a memória contra o capitalista, e neste sentido Lacan também acompanhará Joyce.

4.6 A Obsessão Cloacal de James Joyce e a Acomodação de Restos Lacaniana

Joyce revisita na sua obra o dejetivo recalcado ou denegado da civilização e da História. Toda sua obra se constrói como uma tentativa de representar o que resta excessivo ou ausente em relação à História, aquilo que a cultura tem o cuidado de esconder ou recusar, seus personagens escancaram em seus pensamentos e diálogos, aquilo que funciona como um “indizível” na sociedade. O corpo, os seus produtos, o gozo do outro, o subalterno, o sexo, os excrementos, as línguas mortas são as marcas de dejetivo projetado por Joyce em sua narrativa. Essa marca literária inclusive relega a obra a várias críticas e censuras, impedindo que a obra fosse publicada em vários lugares. Birmingham (2014) aponta que a reação de muitos leitores e da própria crítica postulavam “*Ulysses*” (1922/2012), e podemos também dizer “*Finnegan's Wake*” (1939/1975), como uma ameaça à cultura ou à própria civilização, fazendo com a obra de Joyce, fosse, ela mesma, tão poderosa quanto uma bomba do Ira que precisava ser censurada, judicializada, contida e incinerada (Duffy, 1994).

Uma crítica em particular aqui nos interessa, a do escritor HG Wells, famoso escritor de ficção científica inglês, que publicou quatro aclamadas obras de ficção científica de 1895 a 1898. Na resenha de H. G. Wells de 1917 sobre a obra joyceana “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016), apesar de elogiá-la longamente, não deixa de marcar seu desconforto, que rapidamente vira preconceito, com a dimensão do corpo exibida na obra. Para ele, um escritor inglês, Joyce, um escritor irlandês, mostra em sua obra uma “obsessão cloacal”, que atualizaria na literatura aquilo que “a drenagem moderna e o decoro moderno tiraram das relações e conversas comuns”. Joyce responde à crítica de Wells em vários momentos. Em carta a um editor, Joyce diz: “Obsessão cloacal! Por quê, se são os compatriotas de Wells que constroem banheiros onde quer que vão” (Joyce citado por Thornton, 1968, p.108, tradução nossa). Mas é em “*Ulysses*” (1922/2012), que Joyce explora a crítica, no episódio Aeolus, na voz do professor MacHugh, que fala sobre os efeitos do imperialismo sobre os irlandeses, de

Roma a Inglaterra, pela via do controle cada vez mais intenso da autoridade imperial sob seus momentos mais privados:

grandiosidade que foi roma

— Espera um minuto, o professor MacHugh disse, erguendo duas garras silentes. Não podemos nos deixar levar por palavras, pelo som das palavras. Nós estamos pensando em Roma, imperial, imperiosa, imperativa.

Estendia elocutórios braços dos punhos púidos manchados da camisa, pausando:

— Qual era a civilização deles? Vasta, admito: mas vil. Cloacæ: fossas. Os judeus no deserto e no cimo das montanhas diziam: Este lugar presta-se a nos acolher. Construamos um altar a Jeová. O romano, como o inglês que lhe segue os passos, levou a cada nova praia em que pôs os pés (nas nossas eles nunca puseram) somente a sua obsessão cloacal. Ele olhava em volta toda togadinho e dizia: Este lugar presta-se a nos acolher. Construamos um banheiro.

— O que consoantemente executavam de fato, Lenehan disse. Os nossos velhos ancestrais d’antanho, como lemos no primeiro capítulo do Guinnessis, eram favoráveis ao curso água (Joyce, 1922/2012, p. 180).

A dimensão corporal, essa supostamente controlada pela obsessão cloacal colonial-capitalista, é atravessada nas obras joyceanas e percebida, em geral, como um sinal de subdesenvolvimento em relação para a Inglaterra, cuja modernidade eliminou com sucesso as características incivilizadas. Em seus livros Joyce atravessa o corpo, com sua micção, defecação, ejaculação, menstruação, expectoração, com todos os seus efeitos. É isso que Wells (1917) denuncia na obra de Joyce, não só o que ele chama de vulgaridade das cenas que ensejam um gozo do corpo que escapa a arbitragem do outro, mas também a perversão linguística que ousa trazer à tona do texto palavras grosseiras e “desconhecidas” que para ele estão espalhadas desagradavelmente pelo livro.

A esta crítica, Joyce responde em “*Ulysses*” (1922/2012), dizendo que usar as palavras que os saxões, esses “banheristas e cloaquistas”, não conhecem, faz com que eles “nunca serão senhores dos nossos espíritos” (Joyce, 1922/2012, p.182). O inglês falado na Irlanda é aqui entendido como menor, como errado, como o que foge à norma culta instituída pela gramática, tal como no Brasil foi entendido o “pretugês”, que faz índice de um povo incivilizado, reiterando aqui os efeitos de segregação diante do gozo do outro. São as palavras desconhecidas que Joyce moverá contra os ingleses, como ele mesmo escreve em carta a um amigo:

E apesar de tudo, a Irlanda continua sendo o cérebro do Reino Unido. Os ingleses, judiciosamente práticos e pesados, fornecem ao estômago abarrotado da humanidade um dispositivo perfeito - o banheiro. O irlandês, condenados a se expressar em uma língua que não a sua, estamparam a marca de seu próprio gênio e competiram pela glória com as nações civilizadas. Isso é então chamado de literatura inglesa (Joyce, citado por Ellmann, 1982, p. 217, tradução nossa).

Para além do corpo, do gozo, da língua, Wells (1917) também critica Joyce em sua insurreição irlandesa ao alinhá-lo aos incivilizados que recusam o progresso ofertado pelo

fardo civilizatório inglês, traduzindo a violência do colonizado e o ódio ao opressor com traços patológicos. Para ele era incompreensível como os irlandeses poderiam odiar tanto os ingleses, uma querela para ele injustificada na medida em que os ingleses que sempre demonstraram “uma disposição muito séria para acertar as coisas com a Irlanda”. Essa irracividade só se justifica em uma “monomania, uma direção violenta e pouco generosa da mente.(s.p.)”

É sobre os corpos, a língua e a política que incidem as críticas de Wells à obra de Joyce. Tal crítica de Wells (1917) parece concordar com a opinião de Mahaffy, reitor do Trinity College, em Dublin, que diante do exílio de Joyce, deu graças a Deus por ter se livrado daquele “pássaro doente que suja seu próprio ninho. James Joyce é um argumento vivo em defesa da minha afirmação de que foi um erro estabelecer uma universidade separada para os aborígenes desta ilha – para os meninos da esquina que cospem no Liffey” (citado por McCourth, 2022, p. 35).

Assim, para Wells (1917), a obra joyceana é um esforço diante da sua “sua condição insalubre incidental”, uma prova de que, apesar de sua incivilidade, sua obra é testemunho de uma “história de uma educação” na Irlanda. O que Wells (1917) parece não se atentar é que a obra de Joyce é, na verdade, um esforço diante da sua condição insalubre “ocidental”, ou colonial-capitalista, revisitando no texto as marcas desta história, o esgoto a céu aberto das favelas irlandesas, mas também o rio Liffey, como uma resposta contra o escrúpulo inglês de fossas, liberalismos e bons selvagens. Contra os banheiros, o resto. Um resto que, para Nussbaum (1994) é drenado na obra de Joyce não pelas maquinarias da civilização, mas pelo livro que toma a forma de um rio, “*Finnegans Wake*” (1939/1975).

Se como Freud nos ensina nas profissões impossíveis e Lacan formaliza na teoria dos discursos, a civilização sempre deixa um resto, é dele que se interessa Joyce com sua obra e os analistas com seu ofício. A lógica discursiva opera assim uma gestão de restos da civilização, um tratamento daquilo que não se submete, recalando, denegando, esgotando. E essa lógica, inspirada em Joyce, autoriza Lacan, a afirmar em vários momentos da sua obra a afirmar que a civilização é o esgoto. No Seminário, livro 18: de um discurso que não seja do semblante, ele diz que “A civilização, lembrei lá como premissa, é o esgoto” (Lacan, 1971/2009, p.106), ratificando tal posição em 1975 dizendo que “A civilização é o dejetos, cloaca máxima” (Lacan, 1975/2016, p. 98). Em 1967, Lacan nos diz que, diferente dos animais, o homem é aquele que sempre esteve em impasse com sua merda, coisa que se vela na medida em que sempre encontramos meios de esgotá-la. É, pois, ao grande problema, a dificuldade de o sujeito separar-se de seu lixo, que o “*discurso do capitalista*” responde na medida em que em sua circulação generalizada permite o grande circuito comum do

desperdício. Nesta lógica, como vimos, o sujeito, ele mesmo, surge como objeto, descartável, desperdício, reciclável. A civilização, que implica a dimensão recalcante do esgoto já que andam. E Lacan (1967/2000) nos dá testemunho disso ao dizer que:

Na Babilônia, há esgotos, em Roma não tem outra coisa. A Cidade começa assim, Cloaca máxima. O império do mundo lhe estava prometido. Deveríamos, então, ter orgulho disso. A razão pela qual isso não acontece é que, caso déssemos toda a importância a esse fato, percebemos a prodigiosa analogia que há entre o sistema de esgotos e a cultura. Isso agora não é mais um privilégio. Todo o mundo está coberto. A cultura está congelada sobre nós. Apertados como estamos nessa carapaça de dejetos que também vêm dali, tentamos conferir vagamente uma forma a isso. A que isso se resume? A grandes ideias gerais, como se diz. A história, por exemplo (Lacan, 1967/2000, p. 76).

Lacan dá a isso uma dimensão política e econômica ao se impressionar que “não haja, ao que eu saiba, curso de economia política para dedicar uma lição ou duas ao tema” (Lacan, 1967/2000, p. 76), “que dele não há, estritamente, nenhuma espécie de outro traço, e que é assim mesmo algo muito estranho, que há que se aplicar a isso” (Lacan, 1973-74, p. 200). Às voltas com a teoria discursiva, Lacan parecia se perguntar com o tratamento dado aos dejetos na dimensão mesmo do “*discurso do capitalista*”, onde

Só uma coisa que conserva uma pequena dignidade, são as ruínas, mas saem um pouquinho de vossas conchas para perceber o número de carros para desmanche que se empilham em certos lugares e percebam que ali onde vocês põem o pé, põe o pé sobre algo onde se tentou, por todos os meios, re-comprimir antigos dejetos para não ficarmos submergido neles, literalmente (Lacan, 1973-74, p.200).

Essa compressão discursiva aponta que se trata de “um fenômeno de recalque, que, como todos os fenômenos de recalque, está ligado às necessidades do decoro. Só que não se consegue enxergar muito bem qual” (Lacan, 1967-2000, p. 76). Uma carapaça de dejetos soterrados que fundam tanto a civilização quanto a História, como ele mesmo diz. A presença insistente deste resto é “a única coisa que testemunha que temos um interior” (p. 98), sobre o qual se desdobra a sedimentação recalcitrante, para o sujeito, para a civilização, para a História. É por isso que se a literatura joyceana, tal como a própria psicanálise, escovam a História a contrapelo, no intuito de dar a ver a dimensão do objeto sedimentado pelo discurso.

Se a civilização é o esgoto, uma carapaça de dejetos, Lacan, ainda em *Lituraterre* aponta que a literatura é o que dá tratamento a este resto:

A questão é saber se aquilo que os manuais parecem expor, desde que passaram a existir - refiro-me aos manuais de literatura -, ou seja, que a literatura não passa de uma acomodação de restos, é uma questão de colocar no escrito aquilo que, de início, primitivamente, seria canto, mito falado, procissão dramática (Lacan, 1971/2009, p.106).

Lacan toma de empréstimo de Joyce, a ambiguidade entre lixo e letra, dando a ver a particularidade do conceito psicanalítico como aquilo que se apresenta como resíduo da leitura

do inconsciente, tornando-se ela mesma um semblante. Nem toda literatura se presta a este ofício, mas em especial aquela que trabalha sob a dimensão da letra. A “acomodação de restos” a qual se presta a literatura dá a ver na escrita aquilo que testemunha que temos um interior, de um resto que só existia enquanto inconsciente, traço primitivo, sem articulação, encarnado em um significante. Assim, uma *lixeratura*, é aquela capaz de acomodar a letra enquanto o real do inconsciente, unidade mínima que compõem a literatura, para além do significante e sua marca simbólica: “Nós designamos por letra esse suporte material que o discurso concreto empresta à linguagem”.

O escrito é assim, o que se produz em torno da letra, esse furo que opera uma disjunção entre o significado e o significante, uma borda ao vazio do significante e do sujeito, como na escrita de Joyce. O texto torna-se o índice efetivo da presença daquilo que não pode ser articulado diretamente, mas se presentifica no escrito, guardando a marca traumática. A literatura aplicada à psicanálise, tal como a psicanálise aplicada à literatura coincidem na localização necessária dos restos traumáticos desacomodados na escrita, letra que marca o sujeito e sua época, se atualizando como furo ao redor do qual o texto se empenha em dar sentido à experiência social fragmentária. Assim, a literatura deixa de ser uma edificação encriptada pelo significante, real irrepresentável, incontornável pelo simbólico, e se abre, com a psicanálise, à fratura significante, permitindo a interpretação do escrito - estratégia psicanalítica a serviço da arte e da política.

Neste sentido, se Lacan nos diz que Joyce está escrevendo o real, é porque a dimensão do resto, dos escombros do sentido, são a própria matéria da sua escrita, fazendo aparecer o que na História resta recalcado, desmentido, encriptado ou denegado. Trata-se da dimensão da letra, para além dos significantes.

Para Azari (2008) é pela via da letra, esse lixo, que é possível escrever o real e ter acesso ao gozo. Em tal escrita, resíduos inconscientes encontram seu caminho para o texto, mediante uma escavação do buraco no simbólico. Podemos ver o sujeito em tais buracos representando a si e seu gozo no lixo das letras e significantes. É isto que ele produz em “*Finnegan's Wake*” (1939/1975), ao reduzir a organização da linguagem aos escombros do não-sentido. O texto de Joyce, segundo Lacan, cria um horizonte inconsciente de lapsos, espaços de não-sentido, cortes discursivos, que escavam a possibilidade do vazio e do objeto encriptado aparecer lado a lado ao sujeito. O que se escancara pela via do significante é a alienação do sujeito que tenta cobrir esse vazio com o objeto a.

Há assim em todo texto, um ponto de real que insiste como urgência para aquele que escreve, na tentativa de extração de uma verdade para além daquelas instituídas pelo discurso

da civilização. O texto porta, portanto, uma verdade do sujeito, extraída do traumático encontro deste com a linguagem. O escritor, através da literatura, revela a opacidade do objeto que resiste ao tratamento da civilização, algo que restava recalcado, a atuar nas dobras e malhas do texto. Joyce opera uma ruptura da cadeia simbólica, para recolher o que resta como letra. Os destroços joyceanos, longe de transmitir sentido, se colocam como pistas, rastros, ravinamento do que se passou, que após escritos, podem ser lidos e bordejados no campo da linguagem, abrindo espaços para os efeitos do real.

É a consideração do resto, essa marca de gozo que não se enquadra na uniformização proposta pelo capitalismo, que a psicanálise mobiliza. E será por esta via que ela retoma Joyce, na sua obra, uma acomodação de restos tal como nos diz Lacan em *Lituraterra*, restos linguísticos, corporais, sonoros, escombros políticos do inconsciente vendido pelo “*discurso do capitalista*”, que surgem sob a forma de *lalíngua*, escondendo a letra que não se presta ao capitalista.

4.7 Remexendo Aluviões: A Lalíngua De Lacan

Joyce percebe o poder da linguagem em fixar os sujeitos em suas relações de poder e toda sua obra traz luz sobre a expropriação linguística operada pela colonização. Como vimos, a Irlanda, antes da colonização inglesa, mantinha como língua materna o gaélico, suplantado posteriormente pela colonização. O que fica explícito por toda articulação psicanalítica sobre a obra de Joyce é que nenhuma dominação se instaura em qualquer nível, inclusive o político, sem o devido controle da gramática simbólica. Foi assim no Brasil, quando em 1755, Marquês de Pombal proíbe que qualquer língua indígena seja falada no território invadido por Portugal. Cusicanqui, ao se referir ao processo político da América Latina, nos lembra que no colonialismo as palavras ganham uma função ficcional, já que não se trata de um processo de significação, tradução de designação da realidade concreta, mas sim de encobrimento (Cusicanqui, 2010, p. 19).

Na Irlanda, Joyce tinha a exata dimensão da expropriação linguística operada pelo uso do inglês que impedia os irlandeses de representar sua realidade para si, no entanto, Joyce se recusava a aderir uma plataforma nacionalista que reavivava a língua gaélica, obsoleta há mais de duas gerações, mas, ao mesmo tempo, sabia que o inglês não era exatamente dele. Como vimos, a questão da História, da identidade e da independência irlandesa estava à época intimamente ligada à questão da língua. Enquanto os revivalistas irlandeses viam a retomada da língua gaélica como uma plataforma radical rumo à independência, Joyce encara essa

retomada linguística como o avesso do discurso colonial, “Os meus antepassados jogaram fora a sua língua e tomaram uma outra” (Joyce, 1922/2012, p.252).

Sobre esse ponto de vazio, Joyce recusa o gaélico, assumindo seu lugar de exilado, expropriado da sua língua materna, sustentando a incompletude estrutural movida por ele para dentro do inglês. Para subverter a ordem era preciso escrever em inglês, a língua do colonizador e destruir sua imposição significante dentro dela, produzir descontinuidades, essas rachaduras no jogo significantes de poder, quebrar os sentidos da História para os irlandeses. Não apenas para os irlandeses, na medida em que no seu livro “*Finnegans Wake*” (1939/1975), o convite para acordar é feito a todas as línguas fantasmagóricas. Para Eagleton (1993), na escrita do livro que desafia o sentido, “*Finnegans Wake*” (1939/1975), o que se opera é uma sabotagem política da significação fixa que acontece através dos movimentos de um significante promíscuo, tomado como mercadoria, que nivela e iguala identidades para poder depois permutá-las de modos fantasticamente novos, hereges a determinação imperial. O trocadilho e o significante ganham assim valor de troca a partir do qual se podem combinar.

Um contrabandeador de sentidos, esse é o trabalho de Joyce. Não se trata de uma obra sem sentido, mas que estilhaça no espelho dado pelo Outro o sentido único refletido. O equívoco abre, portanto, a possibilidade do *sinthoma* de Joyce, tal como Lacan nos aponta ao afirmar que “tirar proveito desse equívoco que poderia liberar algo do *sinthoma*” (Lacan, 1975-76, p. 18).

O equívoco da palavra também permite pensá-lo, passar de um sentido ao outro. Nessa falha primordial tão importante para Joyce há alguma coisa da ordem do lapso? Isso não deixa de evocar todo um imbróglio. Mas é aí que estamos, pois estamos no nó e, ao mesmo tempo, no emaranhado. (Lacan, 1975-76, p. 95).

Esse é um dos pontos que tanto interessa a Lacan em Joyce. O uso particular que ele faz da linguagem. Lacan nos diz que o inconsciente se estrutura como uma linguagem, assim como o sujeito enquanto efeito discursivo. Há aí os significantes da imposição das lógicas de poder. No entanto, o simbólico é incapaz de subjugar totalmente o real, deixando seus restos encalhados na dimensão do corpo e da *lalíngua*, forjando o inconsciente real. Richards (2021) nos diz que, por meio de Joyce, Lacan aponta que no processo colonial, o processo de dizimação linguística não se dá por completo, alojando em *lalíngua* um resto-letra que resiste ao sentido imperial e ao processo de aniquilação simbólica. E são estes restos que continuarão a assombrar a língua do colonizador como um pesadelo inconsciente, enquanto *lalíngua*. É neste sentido que o valor da psicanálise pode estar em sua capacidade de, tanto analisar as lógicas de poder, quanto manejar o que resiste na condição de *lalíngua* sobre o *falasser*.

Lalíngua é um conceito forjado por Lacan, a partir dos anos 70, no segundo momento de seu ensino, para marcar uma mudança radical na concepção de linguagem saussuriana. A noção de *lalíngua* aparece pela primeira vez em “O aturdito” (1972/2003), mas é no Seminário Mais, ainda (1972-73/1985) que Lacan melhor desenvolve esse conceito. Essa nova conceituação lacaniana responde a um momento em que o que se tem é um rebaixamento da primazia do simbólico, conseqüentemente da linguística estrutural, na medida em que a dimensão do real ganha espaço na conceituação lacaniana, apontando uma orientação em direção ao gozo. Com o novo estatuto dado ao gozo, Lacan aponta o limite do simbólico em seu trabalho de articulação significante de recobrimento da linguagem. *Lalíngua* refere-se assim a esse pedaço de real não representável pela língua, se tornando assim uma “língua de gozo” que não se presta à comunicação.

Para Lacan, a entrada do sujeito na linguagem se dá através dos cuidados na língua de um Outro, que civilizará o corpo da criança, inscrevendo significantes que terão o efeito de erogeneizar seu corpo, mas, além disso, imprime sobre o corpo dos sujeitos restos sem nenhuma significação. Para Soler (2012) a primeira língua, antes da linguagem estruturada sintaticamente, é *lalíngua*, essa que conjuga a voz e o cuidado do corpo, composta pelo que o sujeito recebe como aluvião das equivocidades da língua materna, portando o rastro dos gozos desse Outro.

Se língua e linguagem se prestam à comunicação, é porque formam um sistema de significantes articulados entre si, tendo como redução a articulação significante S1-S2, já que “a comunicação implica a referência” (Lacan, 1972-73/1985, p. 188). No entanto, *lalíngua* revela “algo que permanece indeciso entre o fonema, a palavra, a frase, talvez até o pensamento” (Lacan, 1972-73/1985, p. 188) que se encontra antes da relação significante, uma coleção de “S1” soltos que não formam cadeia, que não se submetem a qualquer organização gramatical, mas que ressoam e se encarnam na dimensão corporal. Então o inconsciente estruturado como uma linguagem, S1-S2, o inconsciente transferencial, toma seus significantes desses uns de *lalíngua*, desse inconsciente real.

Se o inconsciente freudiano, este traduzido por Lacan a partir da linguística saussuriana, está vinculado à dimensão da tradução e da interpretação, Lacan opera, para além de Freud, o inconsciente real, esse que é “elucubração de *lalangue*”, gozo que está para além do sentido e da interpretação. Para além da tradução, sua marca é a descontinuidade, essa mesma que Lacan atesta a sua versão da História. É por isso que ela, enquanto monólogo do gozo, não se presta nem a significação e:

serve para coisas inteiramente diferentes da comunicação. É o que a experiência do inconsciente mostrou, no que ele é feito de alíngua, essa alíngua que vocês sabem que eu a escrevo numa só palavra, para designar o que é a ocupação de cada um de nós, alíngua dita materna, e não por nada dita assim (Lacan, 1972-73/1985, p. 188).

“Não por nada”, enfatiza Lacan (1975-1976/ 2007), porque segundo ele, a *lalíngua* é a elucubração própria das mulheres. Para ele, em termos históricos, mediante a decomposição do latim, foi um conjunto de mulheres que engendrou *lalíngua*, tornando-se a mãe da *lalíngua*, essa que gera todas as línguas do mundo, já que, segundo Lacan “ao contrário do que choca muitas pessoas, foram às mulheres que inventaram a linguagem. Além disso, Gênesis sugere isso” (Lacan, 1975- 1998, p.16). E isso é um fenômeno localizado na História. La Sagna (2022) aponta que, ao fim do Império Romano, a língua latina não era uma língua falada por muitos, sendo preservada especialmente pelas elites masculinas que, através das complexas formas gramaticais herdadas do indo-europeu, mantiveram um significado estável em uma linguagem essencial à administração do Império, a fim de proibir a ambiguidade pelos efeitos da gramática.

Se os homens da elite se ocupavam em estabilizar uma gramática, controlar os sentidos, manter o *Umpério* da linguagem, as classes menos instruídas contrapunham a essa gramática a vida, a língua da rua, das crianças, fonte de ambiguidades propícias a enganar o poder por meio de jogos de linguagem, através do latim vulgar. Para Lacan (1975-1998), trata-se da língua que porta um saber inteiramente investido no fazer, um saber-fazer, uma língua que, feminina, está para além do gozo fálico e que, por isso, com seus semblantes, reinventam linguagens que gramatizam o real. Desta feita, nascem as línguas românicas enriquecidas com outras línguas, estas transmitidas especialmente pelas mulheres, que adulteram a língua, os sentidos, os significados, guardando nas entrelinhas um gozo para além do sentido fálico, este que é preservado e dominado pelos homens. O gozo feminino escande a língua dos homens, escondendo nos seus escombros restos do *idiomaterno* que não se prestam à submissão simbólica. Antoni Vicens (2015) formula a partir disso a hipótese de que uma língua que se decompõe tem por efeito feminizar as relações humanas e produzir uma comunidade de gozo, necessariamente fora da lei, pois este “fora da lei” é a condição da criação. Esse fora lei se dá a partir da equivocação do sentido do Um.

Caetano Galindo (2023), no seu livro “Latim em Pó: um passeio pela formação do nosso português”, a difusão das línguas gerais durante o Brasil colonial, línguas gerais que perfuram o português de Portugal, transformando-o tal como nós o falamos no Brasil. Segundo Galindo (2023) é o “estupro colonial”, onde se tinha uma abundância de relacionamentos entre homens brancos e mulheres indígenas, que deforma, reforma e performa o português formal

de Portugal, já que, as mulheres têm a função de transmitir *lalíngua*, feminizando a língua colonial, mulheres que com muita frequência eram falantes de uma língua tupi ou do idioma tupi, utilizado como língua mediadora, língua geral. Assim, essas crianças cresciam como falantes de uma língua brasileira, não portuguesa, atravessada pelos significantes maternos encriptados em *lalíngua*.

Esse é um ponto interessante, muito trabalhado também por Lélia Gonzalez (1984), que ao problematizar *lalíngua*, aponta que no Brasil, coube à mãe preta “enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira” (p. 40). É enquanto “mãe preta”, que maternou todo um povo, que a transmissão dá ver sua face política, na medida em que, em sua língua amefricada, a verdade surge da equívocação.

Esse dizer provém apenas do fato de que o inconsciente, por ser estruturado ‘como uma linguagem’, isto é, a *alíngua* que ele habita, está sujeito a equívoco pelo qual cada uma delas se distingue. Uma língua, entre outras, não é nada além da integral dos equívocos que sua história deixou persistir nela. É o veio em que o real – o único, para o discurso analítico, a motivar sua saída, o real de que não existe relação sexual – se depositou ao longo das eras (Lacan, 1973/2003, p. 492).

Para Lélia Gonzalez (1984), essa transmissão linguística foi determinante para que toda uma comunidade pudesse minimamente resistir aos efeitos do capitalismo e aos valores de uma cultura ocidental burguesa. O racismo também aparece como uma resposta na tentativa de desvalorizar essa transmissão, já que “Por aí a gente entende por que, hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né? A rasteira já está dada” (1980). Lélia acredita que a rasteira foi dada, a partir da integral dos equívocos que sua história deixou persistir, mostrando que a língua pode ser mobilizada frente ao Um do sentido.

Lalíngua enquanto integral de equívocos, se apresenta assim como um depósito de marcas de experiências passadas, históricas, fazendo com que toda língua seja sempre uma língua, morta, fantasmática. É fantasmática porque assombra com um saber que ultrapassa o sujeito, mas que o sujeito alcança na medida em que fala, tornando viva assim novamente a língua, pela via do gozo e do desejo. Assim, Lacan nos diz que “o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento que isto quer dizer– não saber de coisa alguma” (Lacan, (1972 – 1973, p. 143).

Em A terceira, Lacan (1974) ratifica que, se o inconsciente é estruturado como linguagem, só o é na consideração de *lalíngua*. Neste texto ele nos lembra que em relação ao inconsciente “O que é preciso conceber aí é o depósito, o aluvião, a petrificação que se marca a partir do manejo por um grupo de sua experiência inconsciente” (1974/1991, p. 89). Isso

porque cada língua guarda os significantes que escaparam da repressão da linguagem polida, ainda que qualquer discurso social, qual for, seja repressivo por regular o gozo particular do sujeito, em nome de um certo número de regras e normas comuns. Apesar dessa repressão normativa própria ao discurso, a linguagem obscena à norma não desaparece, mas fala em outra cena, a do inconsciente real. É no inconsciente real que se forja um depósito que se marca, como integral de equívocos, a partir do manejo linguístico de um grupo, da dimensão da não-relação sexual, onde a letra se fará suporte para *lalíngua*. *Lalíngua* é assim, um depósito de saber articulado na História por um grupo de falantes que escaparam às normas dos discursos, o qual é transmitido enquanto um saber sem sujeito, para outro falante, sem que isso se configure um inconsciente coletivo. Trata-se antes do inconsciente enquanto efeito da fala e do discurso sobre a substância corporal, marcando a injunção entre *lalíngua* e *falasser*.

Freud mesmo já a aborda, em “O Ego e o Id” (1923), aborda a transindividualidade do inconsciente ao teorizar sobre a constituição superegóica, no limite entre o particular e o coletivo:

As experiências do ego parecem, a princípio, estar perdidas para a herança; mas, quando se repetem com bastante frequência e com intensidade suficiente em muitos indivíduos, em gerações sucessivas, transformam-se, por assim dizer, em experiências do id, cujas impressões são preservadas por herança. Dessa maneira, no id, que é capaz de ser herdado, acham-se abrigados resíduos das existências de incontáveis ego; e quando o ego forma o seu superego a partir do id, pode talvez estar apenas revivendo formas de antigos egos e ressuscitando-as. A maneira pela qual o superego surge explica como é que os primitivos conflitos do ego com as catexias objetais do id podem ser continuados em conflitos com o seu herdeiro, o superego. Se o ego não alcançou êxito em dominar adequadamente o complexo de Édipo, a catexia energética do último, originando-se do id, mais uma vez irá atuar na formação reativa do ideal do ego. A comunicação abundante entre o ideal e esses impulsos instintuais do Ics. soluciona o enigma de como é que o próprio ideal pode, em grande parte, permanecer inconsciente e inacessível ao ego. O combate que outrora lavrou nos estratos mais profundos da mente, e que não chegou ao fim devido à rápida sublimação e identificação, é agora continuado numa região mais alta, como a Batalha dos Hunos na pintura de Kaulbach (p.51).

Elia (2020) ao discutir este excerto aponta que as experiências do humano habitam pela via das suas atualizações o laço social e a coletividade. Estas experiências, tomadas como atualizações na divisão do Eu, se sustentam sobre o Isso e, ao mesmo tempo, dele extrai a formação superegóica, essa formação que materializa, em seu estatuto, índices de uma opressão histórica. No entanto, para além da marca da colonização e da opressão que resiste na instância superegóica herdada do *Isso*, podemos ler na passagem freudiana, que o *Isso* se forja em uma composição de cenas que ali se fossilizaram como experiência de eus, sendo marcadas não somente pelo gozo do opressor, mas também do gozo do oprimido, e seguem vivas, para além do superego. O que se fossiliza como experiência do eu, traços de experiências históricas, resiste como memória historicamente apagada, restos assombrados à

espera de alguma passagem, em conflito com a imposição superegóica, nos lembrando Benjamin, que todo ato civilizatório, esconde em seus escombros restos de violência.

Elia (2017) nos lembra que a estas experiências fossilizadas do eu que apontam para a estrutura coletiva do sujeito, Lacan deu a elas várias formalizações em seu ensino. Podemos ler no *Seminário I: “Os escritos técnicos de Freud”* (1953-54/1979) a tradução da prerrogativa freudiana, quando Lacan (1953-1998) afirma que o inconsciente “é a parte do discurso concreto, como transindividual, que falta à disposição do sujeito para restabelecer a continuidade de seu discurso consciente” (p.260).

Lacan (1961/1998) também compara o inconsciente à figura veneziana da “*bocca di leone*”, estátua que encarna ídolo antigo no qual tinha sua boca, como “Um reservatório, sim, se quisermos, eis o que é o Isso, e até mesmo uma reserva, mas o que nele se produz de prece ou de denúncias remetidas lhe vem de fora e, se ele as acumula em si, é para dormir sobre elas (p.666).

E a própria dimensão da *lalíngua*, que nela faz ex-sistir, o que escapa a dimensão fálica, arbitrada pelo Outro, que conserva no avesso da língua aquilo que a História insiste em recalcar ou encriptar. Nestas passagens, o que se sustenta é que o *Isso* se encontra atravessado, pelos traços, significantes e objetos de uma lógica coletiva. O inconsciente porta assim:

um saber, no que em grande parte ele escapa ao ser falante. Este ser dá oportunidade de perceber até onde vão os efeitos da alíngua, pelo seguinte, que ele apresenta toda sorte de afetos que restam enigmáticos. Esses afetos são o que resulta da presença de alíngua no que, de saber, ela articula coisas que vão muito mais longe do que aquilo que o ser falante suporta de saber enunciado. A linguagem, sem dúvida, é feita de alíngua. É uma elocubração de saber sobre alíngua. Mas o inconsciente é um saber, um saber-fazer com alíngua (Lacan, 1972-1973/1985, p. 149).

É neste sentido que *Lalíngua* não pode ser entendida como uma língua infantil, um tatibitate, uma pura lalação, uma versão primitiva da língua, ou um museu de restos linguísticos primitivos. *Lalíngua* é viva de gozo, marcando no corpo o que se interditou aos *falasseres*, uma potência política determinante na medida em que são restos memoriais petrificados na dimensão da língua.

Lalínguas são aluviões. Aluvião ou alúvio, deriva do latim *alluvius*, de *alluere*, “lavar contra”, “é argila solta, lodo, areia ou cascalho que foi depositado por água corrente em um leito de riacho, em uma planície de inundação, em um leque aluvial ou praia, ou em configurações semelhantes” (Wikipedia, 2022). Trata-se assim de um depósito de escombros minerais em um leito de rio a partir do momento em que as águas perdem a capacidade de os transportar, escovando o solo dos rios a contrapelo. É curioso que a definição lacaniana de *lalíngua* passe pelo conceito de aluvião, na medida em que Joyce também o adota em

“*Finnegan's Wake*” (1939/1975). Um livro onde os personagens são rios por onde correm a letra escrita em *lalíngua*, movimentando os sedimentos depositados por eras.

Joyce aponta que a fidelidade do inconsciente não é como qualquer linguagem, mas com *lalíngua*, essa que abre uma fenda na significação arbitrada, gerando o equívoco. Nessa distância entre *lalíngua* e a língua oficial temos aquelas soluções que subvertem a língua do império com as marcas de gozo da *lalíngua*. E é o aspecto político do uso herege que Joyce faz da língua que pretendo recuperar no conceito de *lalíngua*, enxertando a dimensão política no conceito de *lalíngua* como aquilo que marca resistência ao império do sentido, já que a insistência de *lalíngua*, os restos que subsistem e ancoram a própria dimensão da linguagem, questionando inclusive o sucesso do projeto capitalista: instaurar a língua do *Umpério*. *Lalíngua* opera sua inscrição antes mesmo do capitonamento imperial da linguagem, vivificando no corpo o que a História recalca na sua articulação significante. Mobilizar de dentro da língua a dimensão do resto, própria da *lalíngua*. Nesse sentido, Jorge Alemán (2019) nos diz que o que objeta às lógicas de poder, essas que concretizam o discurso capitalista produzindo subjetividades, é a própria *lalíngua* que marca o sujeito em sua condição de “inapropriável”. O inapropriável, dentro do “*discurso do capitalista*”, é exatamente o que escapa às lógicas de dominação. “Esta singularidade que surge com o advento da “*lalíngua*”, e que é o lugar de onde efetivamente os retornos, entre eles o retorno do político, podem ser levados a cabo”.

E é neste processo de historicização particular de Joyce, que passa menos pelo sentido e mais por *lalíngua* e pela letra, que Joyce pretende não sair da História, mas reescrevê-las a partir da “realidade da experiência” e dela “engendrar na forja da minha alma, a consciência incriada de minha raça” (Joyce, 1916/2016, p.308), como já indicamos ao longo da tese. Joyce, parece, entre letra e experiência, forjar assim sua verdade histórica, tal como Freud nos apresentou.

O conceito de verdade histórica foi trabalhado por Freud em *Moisés e o Monoteísmo*. Neste trabalho, Freud apresenta uma teoria sobre a origem do monoteísmo e reinterpreta a figura de Moisés enquanto egípcio e sua relação com o judaísmo. Neste texto, Freud argumenta que o monoteísmo proposto por Moisés não foi uma invenção, mas uma revivescência de experiências anteriores da família humana, da qual os sujeitos não guardavam nenhuma memória consciente. No entanto,

ela fora tão importante e produzira ou preparara o caminho para mudanças tão profundamente penetrantes na vida dos homens, que não podemos evitar crer que deixara atrás de si, na mente humana, alguns traços permanentes, os quais podem ser comparados a uma tradição, a lembrança de um único e grande deus. Uma ideia como essa possui um caráter compulsivo: ela deve ser acreditada. Até o ponto em que é

deformada, ela pode ser descrita como um delírio; na medida em que traz um retorno do passado, deve ser chamada de verdade (Freud, 1939, p. 153) .

Esses “traços permanentes” que escapam à consciência indicam a noção de verdade histórica. De acordo com Freud (1939), a verdade histórica não se refere aos eventos históricos em si, à realidade objetiva, nem mesmo a uma realidade psíquica interna. Ela é, antes de tudo, uma impressão peculiarmente deformada deixada na psique por acontecimentos passados. Freud sugere que, na medida em que essa impressão é deformada, pode ser considerada como um delírio; porém, na medida em que evoca um retorno do passado, deve ser reconhecida como verdade. Esta verdade é, então, composta por resíduos mnemônicos, fragmentos extraídos de experiências materiais, transmitidos, mas não necessariamente comunicados.

Silva e Lo Bianco (2009) destacam que na teoria de Freud existe uma dualidade entre tradição comunicada e tradição herdada. A tradição comunicada é aquela transmitida diretamente, de maneira linear, de geração para geração, explícita e institucionalizada. Por outro lado, a tradição herdada refere-se a uma herança antiga na qual ocorreu uma ruptura no saber e no sentido, tornando-a inacessível à comunicação, embora ainda possa ser transmitida por meio de vestígios mnemônicos que remontam não apenas às experiências individuais do sujeito, mas também a uma “herança arcaica” (Freud, 1939, p. 112). E é justamente por se tratar de uma incidência primeira vinculada ao trauma, que ela configura efeitos contundentes sobre o psiquismo, na medida em que, por não serem circunscritos por um saber, estes traços subsistem em estado latente, tendo o trauma como causa. Estes traços que restam não foram transmitidos pela comunicação de um saber. A escrita da verdade histórica responde assim a uma verdade escrita a partir de restos e ruínas, “fragmentos, de fósseis renegados pelo discurso corrente, é possível descobrir que o que foi suprido continua agindo de um outro lugar, despojado de seu contexto” (Silva & Lo Bianco, 2009, p. 225).

Estes traços mnemônicos, que deformam a realidade, ganham contorno delirante, como Freud mesmo apontou em “Construções em análise” (1937) dizendo que:

Se considerarmos a humanidade como um todo e substituirmos o indivíduo humano isolado por ela, descobriremos que também ela desenvolveu delírios inacessíveis à crítica lógica e que contradizem a realidade. Se, apesar disso, esses delírios são capazes de exercer um poder extraordinário sobre os homens, a investigação nos conduz à mesma explicação que no caso do indivíduo isolado. Eles devem seu poder ao elemento de verdade histórica que trouxeram à tona a partir do recalçamento do passado esquecido e primevo (p.287).

Essa versão deformada da realidade, Freud associa a própria concepção de delírio, no entanto, se ela enseja um retorno do passado se configura assim como realidade histórica. O que é recalçado, porta assim em seu material, algo de verdade histórica que exige, mais do que

uma constatação delirante, o reconhecimento de uma verdade nestes traços e resíduos mnêmicos que se relacione com as exigências de um mundo exterior.

Joyce parece trabalhar com a dimensão da verdade histórica, na medida em que seu trabalho denuncia a tentativa de apagamento de um campo de saber, trazendo à tona o real da história com seu vazio de significação, algo muito diferente do retorno daquilo que resta foracluído retornando sob uma forma delirante. O trabalho consiste então em “libertar o fragmento de verdade histórica de suas deformações e ligações com o dia presente real, e em conduzir o analisando de volta para o ponto do passado a que pertence” (Freud, 1937, p. 269). Tal trabalho descrito por Freud, é retomado por Lacan (1953-1954/2009), quando nos diz que: “o interesse, a essência e o fundamento, a dimensão própria da análise, é a integração, pelo sujeito, da sua história até os seus últimos limites sensíveis, isto é, até uma dimensão que ultrapassa de muitos limites individuais”(p. 22).

Se para todo falante há um vazio constitutivo, para Joyce ele é redobrado pela imposição linguística do inglês. A imposição do inglês substitui, mas não aniquila essa gramática, restando a Joyce os pedacinhos de gaélicos referidos por Lacan, que retorna na escrita joyceana. A língua do Outro, marca, ravina o inconsciente, mas ainda que uma gramática sempre ficará aquém da representação do traço, o que Joyce escancara é que, para além deste fato de estrutura, há uma dupla privação gramatical que ele expõe no texto fraturado.

Ora, sabemos que a história que tal qual ela é vivida, e desde sempre perdida já estruturalmente, é nem toda representada. Sob esta história, nem toda representada, há uma historicização dos fatos que responde ao poder que vira história, e inscreve ao avesso a vivência traumática e violenta. Esta história avessa, conserva assim não apenas os índices de intensidades pulsionais, de gozo encriptados, mas também significantes disjuntos, sem o seu campo semântico originário. Sendo sobre estes traços, restos mnêmicos, animados por essa intensidade pulsional, que se desenham sob a dimensão da letra, a matéria linguística que Joyce recupera para escrever uma anti-gramática que dê lugar ao gozo rechaçado pela lógica discursiva. O que se nega inconscientemente, recalçado da História, se carnaliza no corpo e se encripta no signo. A escrita de Joyce não serve como um monumento memorial, uma restauração do passado, ou uma reescrita deste, mas sim, como um texto que aponta o incorporável que resta da dimensão traumática da História sob o *fallasser*, um contra monumento.

Neste sentido, como nos aponta Lemos (2016), tanto no “Moisés” freudiano, quanto no “Joyce” lacaniano, há um não-saber-fazer com aquilo que se sedimenta tanto no mito,

quanto nas religiões, quanto na história dos historiadores, apontando que a verdade histórica se encontra intimamente ligada ao que se cristaliza na língua, mas especialmente para além dela, em *lalíngua* e seu encontro com o corpo. A verdade histórica se escreve a partir de *lalíngua* no corpo.

Joyce, em oposição ao romance histórico edipiano, escreve uma verdade histórica, uma consciência incriada de sua raça, a partir de *lalíngua*, do corpo e de seus traços de acontecimentos traumáticos, dando a ele a possibilidade do equívoco capaz de reescrever um outro significado.

4.8 Um Épico Do Corpo: Articulações Históricas

Lalíngua, corpo e História, essa parece ser a articulação mobilizada por Joyce que tanto chamou a atenção de Lacan. Como vimos, ao escrever “*Ulysses*”(1922/2012), o livro que trazia a consciência dos irlandeses e todas as contradições de uma nação atravessada pelo colonialismo imiscuído já na lógica capitalista, ele mesmo o nomeara como um épico do corpo, seu, do judeu e da Irlanda, corpo sempre político. O corpo importa tanto, que até a cidade o têm, sendo “*Ulysses*”(1922/2012), como vimos, dividido em capítulos que sempre remetem no esquema desenhado por Joyce a um órgão corporal. Em seu esquema Linatti, ao alocar um órgão diferente para cada episódio, Joyce desejou construir seu livro na imagem de um corpo. Corpo racializado, corpo deficiente, corpo-animal, corpo-mulher, corpo vivo com todas as suas secreções, corpo morto, corpo-língua, corpo-cidade, já que como o livro, a própria Dublin, toma corpo e psiquê. Em relação à cidade, Plock (2014) nos lembra que enquanto corpo, a representação que Joyce faz de Dublin, marca sempre os efeitos do gozo do Outro capitalista e colonial, onde a capital irlandesa emerge em Ulisses como um corpo político severamente danificado e disfuncional, possível de ser verificada na qualidade dos corpos que habitam o romance.

A relação corporal, alinhada ao fluxo de pensamentos, ao modo de gozo dos dublinenses, parecem querer perturbar a relação cartesiana dualista do corpo, oferecendo uma perspectiva alternativa sobre a relação dos sujeitos com seus corpos, seus, ou o da polis. Ao desencantamento do corpo promovido pela ciência, Joyce nos apresenta com “*Ulysses*”(1922/2012) o corpo que goza. Há em “*Ulysses*”(1922/2012), na forma como expõe a relação entre consciência e com o corpo, com o inglês e o gaélico, com o irlandês e o britânico, o judeu e o irlandês, com o homem e com a mulher, uma estratégia de romper com

o dualismo cartesiano que organiza o mundo, desmantelando as noções estabelecidas de gênero, política, sexualidade, raça.

Em “*Ulysses*”(1922/2012), as sensações físicas e a corporalidade de seus personagens costuram a narrativa com seus sentidos, com seu gozo, com o abjeto. Os corpos, que àquela época eram tomados como máquinas, montadas ou desmontados pela violência da guerra. Se para Joyce a corporalidade de seus personagens é importante para desenvolver sua estética literária, deve-se reconhecer que os corpos que ele apresenta em *Ulisses* foram concebidos semelhantemente para perturbar pensamento. O corpo óbvio não aparece como um sinal facilmente legível, e em vez disso, ele aparece nos sentidos, recorrentemente declarados, nas ações corporais excluídas do registro da sociabilidade. Joyce privilegia os corpos indisciplinados, inclassificáveis, deficientes, marginalizados, excêntricos, não convencionais, abalando assim um essencialismo relativo ao corpo e sobre as formas de gozo. Plock (2014) afirma que esse recurso de escrita era uma estratégia joyceana para se rebelar contra interpretações discursivas normativas que pretendiam organizar estruturalmente a paisagem social moderna e relegando a experiência destes corpos fora da norma ao reino do patológico.

O corpo aparece, nesse espelho rachado que Joyce levanta, como um corpo além das margens de sociabilidade, um corpo que come, que tem fome, que defeca, que se masturba como Bloom, que menstrua e goza como de Molly Bloom, que arrota e que peida, um corpo deficiente, grotesco. Bloom é mostrado cagando, não para chocar o leitor, mas sim para dramatizar um homem que – ao contrário de Stephen e dos ingleses também – se sente totalmente à vontade com o funcionamento de seu próprio corpo, obsessão cloacal joyceana. Essa é uma marca particular de sua escrita, a presença do corpo, mas não de qualquer corpo, já que aqui, o corpo não é uma categoria estável, basta ler em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), como os corpos são categorias instáveis na qual habitam tantos personagens, questionando ao limite a identidade via corpo, essa instrumentalizada tantas vezes na segregação do gozo do outro. Trata-se de um corpo que questiona a identidade como fim em si, rechaçando tanto a crença de superioridade do pacto identitário inglês, quanto a incorporação da identidade como finalidade e não como estratégia no personagem Cidadão. Em “*Finnegans Wake*” (1939/1975) a dança das identidades, de gêneros, desenha um corpo multiforme que protege o corpo literário de ser capturado pelo essencialismo *Umperial*. Irlandeses brancos, tomados como negros, que se juntam com africanos no Congo, contra os ingleses, a radicalização da dança entre peles e máscaras, denunciando o engodo da identidade.

“*Ulysses*”(1922/2012) parece nos dar a dimensão da história como a cartografia de gozo, construída pelo *falasser*. Escolher um corpo judeu-irlandês para protagonizar seu épico,

demonstrando como o corpo se torna índice de segregação por encarnar a dimensão do gozo, é um projeto ambicioso em relação ao corpo. É este personagem que será estereotipado pelos outros personagens e em várias passagens marginalizado, isolado de sua comunidade pela raça, pela filiação, pela religião, pelo sangue e pelo temperamento. Um homem isolado pelas nomeações que lhe precedem, marcado pelos estereótipos religiosos e sociais, esse é o personagem principal da obra de Joyce, e o será também da história moderna, mesmo não sabendo nada do que seria, alguns poucos anos depois, a *Shoa*.

A dimensão *falasser* condensa a marca da história articulada a seu real. O *falasser* condensa assim o corpo de quem fala e é falado, corpo falante que ao condensar seu ponto de real, vai além do corpo sob o qual se deslinda as formações do inconsciente e da interpretação que dá sentido. O que Joyce demonstra na sua escrita é que a singularidade sintomática e os fenômenos de corpo dos *falasseres* escrevem o que a história dos historiadores deixam à margem, o gozo enquanto a própria substância da história.

O épico do corpo aponta, ao mesmo tempo, as lógicas de poder discursivas que fazem a história e a segregação, apoiada no elemento racial - entre duas raças - no entanto, é também o que resiste a elas. Em “*Ulysses*”(1922/2012), vemos exatamente a necessidade ética e política de desmontagem da significação dada pelo outro, já que a consciência incriada da sua raça se dá no deslocamento de sentido, a ser operado na estrutura de dominação. É preciso mover-se, afastar-se daqueles significantes impostos pelo Outro dominador, que faz com que seu discurso desenhe uma história que triunfe sobre a etnografia. Sem operar este deslocamento significativo, que Joyce parece chamar de a consciência incriada de sua raça, os sujeitos permanecem assujeitados.

No entanto, ainda que a história se desenhe como um épico do corpo, tal como Joyce mesmo anunciou, nós não somos um corpo, apenas o temos, nos excedendo a esta posse. O que a história, o poder e a dominação do Outro operam não é exatamente a apreensão total do ser, mas sim a fixação do gozo que insiste, sem em nenhuma parte deste corpo consistir, trazendo sobre o corpo do *falasser*, a marca da história e da estrutura. A lógica de poder que determina a narrativa histórica encontra objeção no *falasser* que porta o inapropriável, marca de gozo deixada pelo encontro com a *lalíngua* que será manejado por Joyce enquanto *sinthoma*.

4.9 Parletre: A História é o Corpo atravessado por Lalíngua

O paradigma da historiografia lacaniana se torna Joyce por ele presentificar, como vimos na sua escrita, a *lalíngua* que choca na dimensão do corpo, atestando assim mais que o sujeito do significante, para além dele, o próprio *parletre, falasser* lacaniano, que reconfigura a perspectiva do corpo, a partir do real, no último ensino de Lacan. *Lalíngua* e *falasser* performam assim uma historiografia lacaniana, a partir do gozo.

Para a psicanálise, se há um sujeito, deve haver um corpo, desde o encontro freudiano com as histéricas, que desnuda a relação entre sintoma e corpo. No seu endereçamento sintomático, desde o início, o corpo está lá, e estará até o fim de uma análise, ainda que modificado seu estatuto. O corpo então atravessa a clínica, no entanto, em suas dimensões diferentes: real, simbólica e imaginária. Do estado inicial de mera organicidade, somos transformados em corpos pelo Outro, que nos envolve em sua teia de significantes, antecipando uma imagem de nós mesmos. É essa dinâmica que Lacan ilustra com seu conceito do Estádio do Espelho, evidenciando que o sujeito, ao nascer prematuramente, é um corpo fragmentado que se constrói através do olhar do Outro, tornando-se uma unidade por meio da imagem refletida por esse olhar.

Para além deste corpo imaginário, a psicanálise demonstra como este corpo está ligado diretamente à dimensão inconsciente. O que os costura é a própria pulsão, essa que entronta-se entre o somático e o psíquico. A psicanálise aponta para uma desnaturalização do corpo, que advém do fato de que a linguagem faz marca, trauma sobre o corpo do sujeito, desnaturalizando-o e arrancando-o do campo do saber instintual. Sem o saber naturalizado pelo instinto, cabe ao sujeito a dimensão pulsional, articulada a partir do seu sintoma e da sua fantasia, a fim de dar contorno a esse real encarnado no corpo do sujeito. A relação do sujeito com a pulsão, linguagem, com o corpo e com o Outro é o que determina esse arranjo particular. Trata-se, portanto, de conceber uma relação com o objeto mediada pela demanda e pela presença do Outro da linguagem. Sabemos que o gozo primário é, para sempre, perdido e dele resta um rastro da insatisfação mobilizado pela pulsão, que repete a relação do sujeito com perda do objeto a partir de sua entrada no mundo. É, portanto, no corpo que se suporta a estrutura, sustentando esse lugar vazio, índice dessa perda insuportável, a partir do qual o sujeito articula tanto a sua dimensão sintomática, quanto sua fantasia, fazendo da pulsão ecos de um dizer no corpo, e do sintoma, um acontecimento corporal. Nesta relação entre linguagem e pulsão, vemos como o significante faz do organismo um corpo separado de seu gozo, que retorna através da pulsão em busca de satisfação. É neste sentido, que podemos dizer que o sintoma implica em acontecimento de corpo, na conjunção entre linguagem e pulsão.

Assim, o corpo se contrói em sua dimensão simbólica, o Outro da linguagem, e sua dimensão real, essa que determina uma alteridade radical, capaz de fazer do corpo um Outro para o sujeito. O impacto da linguagem sobre o corpo do sujeito é modulado no ensino de Lacan, indo desde a mortificação significativa, ao predomínio do gozo decorrente do impacto do significante sobre o corpo. É a dimensão do real, pela via do gozo em sua atuação corporal, que opera essa transição, apontando para a dimensão do corpo real, *parlêtre*, onde o gozo e a fala são substâncias intrínsecas do corpo vivo. Em “Joyce, o sintoma”, Lacan propõe o neologismo *parlêtre, falasser*, a versão lacaniana do inconsciente freudiano, e um mais além do sujeito lacaniano, já que *falasser* não é o sujeito, é o sujeito acrescido de seu corpo vivo pela via do gozo. Se antes o sujeito era esse da fala, da linguagem, da relação significativa, agora ele, apesar de continuar sendo, não o é sem corpo, sem o gozo que se resvela no avesso do significante. De acordo com J. A. Miller (2000), a dimensão de gozo que substancializa o *falasser* nos leva a um novo paradigma cujo ponto de partida é “há gozo”.

... o inconsciente, não é que o ser pense, como o implica, no entanto, o que dele se diz na ciência tradicional –o inconsciente, é que o ser, falando, goze e, acrescento que isto quer dizer– não saber de coisa alguma (Lacan, 1972-1973, p. 143).

Este é um paradigma: o gozo de Um. O gozo do Um implica na dimensão da não relação sexual que impossibilita a conjunção do significante e do significado, do gozo e do Outro, do homem e da mulher, da não relação sexual. O que se desvela, para Lacan, é que “Não há equivalência, é a única coisa, o único reduto em que se sustenta o que se chama a relação sexual no *falasser*, o ser humano” (Lacan, 1975-1976/ 2007, p. 98). Assim, não se trata de renunciar à relação gozo-significante, mas antes de uma reconsideração da linguagem, não apenas como aparelho de significação, de tradução, mas também como aparelho de gozo a partir da *lalíngua*. Em “*Mais ainda*”, Lacan aponta a falácia da antítese “significant” *versus* “gozo”, ao localizar o gozo no próprio significante, na medida em que significante é a causa do gozo no corpo, ou em outras palavras, “Aonde isso fala, isso goza” (Lacan, 1972-73/1985, p.142).

O corpo então não se reduz a sua versão de corpo imaginária ou simbólica, mas avança em direção a um corpo real, que porta a dimensão de gozo, projetada por *lalíngua*. A linguagem está, no entanto, amarrada ao corpo, não como um aparato simbólico articulado, mas sim como um órgão fora do corpo, ex-resistindo ao corpo. Com a noção de *falasser*, o significante cede em favor da emergência de gozo, do acontecimento corporal, demonstrando que há um corpo de gozo desvinculado do Outro e de seu desejo. O corpo é assim marcado

por um gozo ineliminável que se repete, um corpo não separado da estrutura do sujeito, mas marcado pela *lalíngua*.

Alíngua nos afeta primeiro por tudo que ela comporta como efeitos que são afetos. Se se pode dizer que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, é no que os efeitos de alíngua, que já estão lá como saber, vão bem além de tudo que o ser que fala é suscetível de enunciar (Lacan, 1972-73/1985, p. 190).

Parlêtre ou *falasser* é a própria dimensão do inconsciente atravessado pela *lalíngua*: corpo, gozo, letra. Ora, sabemos que nos discursos, é o gozo que aparece como motor das engrenagens dos matemas. E qual a particularidade então sobre a agência do “*discurso do capitalista*” sobre esse corpo atravessado por sua dimensão de gozo?

Para Lacan, o *falasser* guarda os vestígios da História: lugar da memória, o corpo lembra pela via de *lalíngua* e suas ambiguidades depositadas em sua História. A História não é um elemento que se submete ao inconsciente, mas antes ela se atualiza no corpo. Assim, a dimensão do corpo guarda importância decisiva na reorganização conceitual lacaniana a partir de Joyce. A História é o corpo na medida em que nele se encarna enquanto acontecimento, o que se encontra silenciado e velado pelo discurso. No entanto, vimos acima como o “*discurso do capitalista*” pretende um sujeito sem história, e se como vimos a história se atualiza na dimensão do corpo, esse discurso também pretende um sujeito sem corpo.

Askofaré (2010) é enfático ao apontar que o corpo, em sua dimensão simbólica, real e imaginário, como participante da estrutura enquanto não redutível ao sujeito do significante. É a dimensão de gozo que articula sobre o corpo a história e a estrutura. Em todo discurso, em todo laço social, a dimensão do corpo, para além do simbólico, está colocada, não como puros significantes, mas sim corpos que suportam as posições de agente e- ou- outro dos discursos fundamentais. Nos discursos verificava-se a presença do corpo no laço social, seja pela via da palavra, da sua presença no sexual em direção ao encontro do Outro sexo, na relação de trocas e na economia. Nestes discursos fundamentais o Outro assegurava essa presença do corpo.

No entanto, para Askofaré (2010), contemporaneamente, com o decréscimo do Nome-do-Pai dentro do “*discurso do capitalista*” o que se têm é um apagamento a partir de uma dupla alteração: uma recusa da dimensão da palavra capaz de historicizar o corpo e a verdade e uma recusa das coisas relacionadas ao campo do amor, que abre a possibilidade de endereçamento ao Outro. Esta particularidade do “*discurso do capitalista*”, este discurso que se pretende sem corpo, termina por declinar efeitos discursivos diversos sobre os corpos, a partir de seus lugares de poder. Esse apagamento do corpo, operado pelo “*discurso do capitalista*”, pressupõe que o gozo responda homogeneamente, pela via do universal, desconsiderando que a lógica discursiva declina planos diferentes para corpos diferentes em

sua articulação. Assim, o que se escamoteia na uniformização segregativa do gozo é a materialidade dos corpos, por meio de uma abstração que encobre as estratégias de poder deste discurso.

Promoção narcísica, ou seja, fetichização do corpo através de diferentes usos e práticas: certas formas de práticas esportivas em voga, Submissão e redução do corpo a uma função de puro suporte de sintoma separado do Outro e tomado na deriva metonímica de um gozo sem freio: bulimia, anorexia etc. Disponibilização do corpo para proveito de ideologias que o fazem servir como objeto de violência ou sacrifício, Manifestação no real sob a forma de objetos corporais dissociados, separados, ou mesmo virtuais: voz, olhar. Não nos encontramos mais, deixamos mensagens de áudio, enviamos SMSs, e-mails ou vídeos (Askofaré, 2020, p. 92)!

É neste sentido, que o corpo é objeto de assédio do “*discurso do capitalista*”, que pretende desabilitar sua inscrição histórica, sua dimensão de falta, e a possibilidade de laço com o outro. Por isso, para Joyce e Lacan é fundamental reinscrever o corpo na história, a fim de que algo nas engrenagens do “*discurso do capitalista*” girem rumo a um outro discurso.

O que está claro, em toda obra joyceana, é que Lacan está certo quando diz que Joyce faz objeção ao exercício historicista de sustentar o sentido, esse dado pela história dos historiadores, e que desconsiderar o que resta como objeto fora da “história dos vencedores” é negligenciar o elemento real que objeta os discursos. E Joyce recupera a dimensão do real, não sem o corpo, sem seu gozo, sem o efeito de lalíngua, escrevendo uma outra gramática, fazendo com que a verdadeira história seja aquela que diz respeito aos corpos, corpos falantes, em movimento. É a mentira da história em se apresentar enquanto verdade que Joyce escancara. É a dimensão do *parlêtre*, que Joyce contrapõe à história dos historiadores, justamente por presentificar em sua obra o resto não simbolizado nas histórias oficiais.

Como vimos acima, para Lacan (1975/2003), ao tomar o exílio de Joyce, postula que “a história nada mais é que uma fuga da qual só se narram os êxodos”. Corpo e história, em êxodo, o êxodo, denunciam não uma presença, mas veicula uma ausência, um ponto de subtração. É o real, através das epifanias ou do corpo, que Joyce enxerta na história e nos fatos, indicando que a verdade está em outro lugar, que há uma outra história, verdadeira, escrita com o corpo, com o exílio, com o êxodo.

Joyce parece nos dizer que desalojados da língua somos todos nós, o que nos dá estruturalmente a condição de exilados, já que a linguagem no *falasser* implica a dimensão estrutural do exílio, que ele redobrou com seu autoexílio geográfico e linguístico. Joyce mesmo, ele, um exilado que deixou a Irlanda para nunca mais voltar. Ele que de formas diferentes nos diz que o exílio é uma condição irlandesa na medida em que, através dos episódios de Fome impostos pelo brutalismo colonial, a Irlanda perdeu seus filhos ou para a

morte ou pelos caminhos além da ilha. A diáspora determinou a existência de mais irlandeses fora da ilha do que dentro dela. Neste sentido, a questão do exílio é importantíssima na obra de Joyce, do sonho de deixar a ilha, ou da vontade de retornar a ela, Joyce, Dédalus, Ulysses. Essa marca não passa despercebida a Lacan, que nos aponta que é o exílio que traz a dimensão da movimentação dos corpos, da circulação da pulsão, da construção da história.

Foi esse exílio que Lacan viu como fundamento joyceano da história: “Somente deportados participam da história: já que o homem tem um corpo, é pelo corpo que se o tem. Avesso do habeas corpus”. O habeas corpus diz respeito ao corpo do *falasser*, situado no registro do ter, e não do ser, já que Lacan (1975/2003), a propósito dos deportados, destaca que, se o homem tem um corpo, é pelo corpo que se o tem, apontado uma dimensão de avesso do habeas corpus. No entanto, por não se reduzir ao corpo, o *falasser* não é capturado integralmente pelos poderes que se exercem sobre ele, restando uma margem de manobra com o corpo do qual se é por natureza exilado. A lógica de poder que determina a narrativa histórica encontra objeção no próprio *falasser* que porta o inapropriável, marca de gozo deixada pelo encontro com a *lalíngua*.

É sobre essa articulação entre corpo e história que Anne-Lise Stern (2004), uma sobrevivente de Auschwitz, analisanda de Lacan e analista, escreve “*Le savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse*”. Ela defende que a experiência do campo, de ter retornado do campo, faz com que ela retorne munida de um saber específico, “*savoir-deportee*”, saber-deportado, relativo ao fato de que ela sobrevive apesar de que a queriam morta. Um saber sobre ser o refúgio do outro, sobre ser objeto do gozo do outro, tomando o conceito lacaniano, esse objeto-a é um representante da identidade deportada.

O que eu sou? Tatuado, já é uma forma de documento ambulante? Mas os documentos em papel são feitos de trapos refúgio, pedaços de coisas, ou o que a máquina de linguagem administrativa nazista chamava de Stucke ou pedaços, como em tantos “pedaços” foram transportados e descartados. Isso é o que é o saber deportado, o saber sobre o que significa ser refúgio, um “loque”. Cada sujeito deportado, realmente, testemunha isso, esse naufrágio que ele era, que os outros eram ao seu redor, que ele estava destinado a se tornar. Saber deportado, isto é, saber sobre desperdício, trapo (Stern, 2004, p. 108, tradução nossa).

É a dimensão do *falasser* que surge aqui, como detentora desse *savoir-deportee*, na medida em que é a força desse rastro materialmente inscrito em sua carne, na forma da sua tatuagem, seu número de registro em *Auschwitz*, e que ela costumava usar, como se ela mesma fosse um documento, para ilustrar o saber que ela trazido de volta dos campos. Um “significante não fonemático”, um traço na carne que para ela era o que mais se aproximava de “um traço corporal, é também mais próximo ao núcleo da fantasia inconsciente”. (p. 128). Para ela, a lata de lixo dos campos é uma formação histórica precisa do inconsciente - o “*anus*

mundi”. É só na possibilidade de falar de um outro lugar, de testemunhar em seu próprio texto e na cena pública com seu saber deportado, de retomar a língua roubada dela pelos alemães que ela pode transformar essa experiência de ser resto em um saber deportado. Testemunhar, se analisar, permitem a Anne-Lise Stern tornar-se novamente humana, na articulação da *lalíngua* capaz de lembrar e relembrar, para além desse corpo resto. Assim, se o sujeito sofre a verdade da História, ele também a mobiliza.

4.10 Os Aluviões Brasileiros: Corpos Em Êxodos

O saber deportado se mostra também na obra de Joyce, e se mostra na nossa própria História que costura êxodos e deslocamentos, sobrepondo língua a línguas, sem, no entanto, conseguir fazer *lalíngua* recuar.

No Brasil, Beatriz Nascimento, uma historiadora brasileira importante na construção de uma historiografia contra hegemônica, afirma que é preciso dessencializar a História já que para ela, “a disciplina História teria sido forjada na modernidade europeia através dos valores epistemológicos da “cultura branca ocidental” (Nascimento, 2018, p. 49). Em seu trabalho ela aponta que a ênfase em uma ordem documental, determinada por esta História hegemônica, ou apagou a história dos povos indígenas, ou africanos, ou os figuraram, em especial os últimos, sob a perspectiva do escravizado, o que mantém ainda uma interpretação de poder que essencializa e reduz o sujeito negro ao escravo. Trata-se de recuperar uma historiografia ao avesso, essa que contemple a história não escrita de indígenas e negros no Brasil.

Ao historicizar sobre o Quilombo, estes corpos em êxodo, Nascimento (2018) escreve a história não a partir do cativo, mas sim da liberdade, reinterpretando o fato histórico e dando a versão não oficial e recalçada da história. Sua historicização não visa uma restituição pré-colonial da identidade do negro, mas antes reler na história e no presente o que persiste, denunciando a possibilidade de uma construção não hegemônica de poder. É uma historiografia apoiada na dimensão memorial contra as políticas de esquecimento de uma historicidade não escrita, tal como Cusicanqui, Benjamin, Joyce e Lacan. No entanto, essa dimensão memorial, é buscada para além do fato, do lembrado, do dito, no corpo, seu e do outro.

No seu filme-documentário *Orí*, Nascimento, tal como Stern, contrapõe o corpo à ideia do documento como fonte historiográfica, corpo histórico, corpo como documento/fonte, que não serve ao gozo do Outro, mas responde na hiância do esquecido, denegado. Para ela,

Apesar dos esforços de inúmeros cientistas de esclarecerem esta história, os mesmos esbarram num obstáculo que vai desde a insuficiência das fontes históricas até as interpretações tendenciosas que estas apresentam no contato com a verdadeira trajetória dos africanos na diáspora, movidas pelo discurso da captura da História (a narração) [...] não é a quantidade maior ou menor de documentos escritos que nos fornece uma visão aproximada da realidade histórica. Não é só o que está escrito que nos conta a verdade de nossos antepassados e nos proporcionam a reflexão sobre nossa identidade nacional. A História também está registrada nos nossos corpos, enquanto corpo físico oriundo de cadeia de outros corpos na natureza (Nascimento, 2018, p. 266-267).

Se a História apaga, o corpo lembra, essa é a premissa de Nascimento e de Freud. E para lembrar, assim como em Joyce, será preciso acordar o corpo. Joyce faz isso em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), um livro escrito para ser lido em voz alta, e aqui fizemos isso principalmente através do pretoguês, lido por Lélia Gonzalez, que racha o português para enxertar nele a herança linguística africana proibida pela gramática do império.

Para além do pretoguês, temos outros exemplos dessa história que se conta no corpo e na língua, como a reconstrução e invenção da língua dos Pataxós, o patxohã, suplantado pela colonização e que agora precisou ser lembrado, sonhado e inventado. Essa é, pois, a própria experiência dos indígenas pataxós, na tentativa de retomada da língua, há muito esquecidas. Sabemos que a questão da língua é decisiva no processo colonial, já que, uma das consequências da conquista imperial é o controle gradual da ordem simbólica pela gramática imperial hegemônica, o império do sentido. Segundo Galindo (2023) a partir da publicação do Diretório dos Índios, em 1758, se instaura no Brasil um conjunto de ações articuladas pela Coroa portuguesa para tentar coibir o uso das línguas gerais e indígenas. Essa foi uma iniciativa da Coroa para enquadrar os indígenas na sociedade colonial, não apenas interferindo em sua língua, mas também em seus costumes corporais. As centenas de línguas foram proibidas, mas também foram os ritos, os cantos, a nudez e as pinturas corporais. Como muitas dessas culturas eram predominantemente orais e não tinham tradição na escrita, várias línguas indígenas foram perdidas ao longo do tempo. Até recentemente, o conhecimento da língua dos pataxós, por exemplo, consistia apenas em palavras soltas repetidas pelos mais idosos das reservas.

Os pataxós, que vivem no sul da Bahia e no Norte de Minas, foram os primeiros povos originários a serem contatados pelos brancos a partir da expedição de 1500. Desde cedo, compreenderam que era preciso lutar pelo território e assim o fizeram por mais de 500 anos, no entanto, a língua, depois da determinação pombalina foi extinta. Segundo Bomfim (2017) foi apenas em 1998, que os pataxós desenvolvem um trabalho coletivo de “retomada da língua”, apontando que se terras podem ser retomadas, as línguas também. Neste trabalho de

reconstrução, reuniam-se em rituais, pintavam seus corpos, e convocaram os mais velhos para “cortar língua”, falar as poucas palavras que eles lembravam na língua originária.

Este trabalho de reconstrução linguística envolveu os habitantes da tribo e a comunidade acadêmica. Nas lacunas dessa língua, se colaram outras palavras de etnia dos grupos Jê, e palavras criadas, sonhadas pelos pajés, ou inventadas pelas crianças. Os pataxós lembram a língua patxohã, não como uma língua fossilizada, “da lembrança”, mas uma língua usual, mineirada nos aluviões dos *parlêtre*, recuperando a partir dos pedaços que existiam antes, uma língua “recriada, criada ou juntada em significados existentes”, possibilidade de fazerem da *lalíngua* o comum e o novo. A pulsão costura a língua.

Para além do pretoguês, do patxohã e outras tantas línguas indígenas reinventadas, ou até mesmo Pajubá que, como nos ensina a escritora Amara Moira, é uma língua que foi se forjando no seio da cultura travesti, recuperando do iorubá significados outros dentro da vivência própria da comunidade travesti, o que se lê neles todos são uma potência política forjada a partir da língua em êxodo guardada e lembrada nos corpos. Nestas situações o passado não resta congelado, ao contrário, é o que foi esquecido, mas que o corpo lembra nas performances e deformações da língua.

A história, mais que lembrada, precisa ser lembrada, pedaço por pedaço, corpo a corpo, *remember*, é esse o convite joyceano para interromper a repetição da História.

O que se passou? Como há de terminar? Começa a deslembrá-lo. Isso há de se lembrar de todos os lados, com todos os gestos, em cada uma de nossas palavras. Verdade hoje verso amanhã. Desmembra, lembra! Afagamos expectativa? Somos pela liberdade de investigação? Por que após o que é prassempre? Plenos planos de liffeyismo nas assembleias da horda conglomerada de Eblânia. Junto à turva dialética Diva.Olovidiar (Joyce traduzido por Schuller, 2019, p. 493).⁷

No trabalho joyceano de nublar as dicotomias, Joyce radicaliza ao denunciar que não existe passado, uma Irlanda gaélica, a recuperar puro do presente. Para Schuller (2019), não pode haver rememoração de algo que ficou no passado e cuja presença foi substituída por plena ausência. O que pode haver é a rícorosa re – presentificação do que já se passou, seja na sua versão espectral, fantasmagórica ou sintomática, como acontecimento de corpo e a partir disso ressignificada em um saber-fazer que acomode os restos que a História não deu passagem.

⁷ What has gone? How it ends?Begin to forget it. It will remember itself from every sides, with all gestures, in each our word. Today’s truth, tomorrow’s trend.Forget, remember!Have we cherished expectations? Are we for liberty of perusiveness? Whyafter what forewhere? A plainplanned liffeyism assemblments Eblania’s conglomerate horde. By dim delty Deva. Forget! (FW, 614.19-22)49

Rememberar, “*remember*”, não é o mesmo que recordar, lembrar é recolher membros do que se desmembrou, é refazer o desfeito. Por isso, “*Finnegans Wake*” (1939/1975), ao se prestar a ser um catálogo de *lalíngua*, sonha aquilo herdamos dos nossos ancestrais, sem a vã esperança de um retorno ao pré-colonial, à língua perdida. Trata-se de permitir ao corpo ser afetado pelos restos de *lalíngua*, de onde um sentido novo reconfigure a significação imperial. A lembrança é da ordem do futuro, só possível se “começar a esquecer”, e permitir aí não a origem de um passado mítico, mas a rearticulação da língua a partir dos restos que se transmite. Fazer história do acontecimento de corpo, contar sobre como o real abala o imaginário, deslocando as fixações de identidades.

Rememberar em sua dupla conotação nos aponta tanto para a possibilidade de acionamento de uma memória, quanto se tornar membro, filiar-se. Neste sentido, penso que a estratégia joyceana de nos convidar a lembrar pode acessar para esta dupla conotação, não como fim, mas como estratégia. Rememberar-se talvez seja a possibilidade de uma constituição de identidade, a partir da qual é possível lembrar, lembrar para além do grupo, na organização particular das marcas herdadas. Trata-se de fazer frente ao projeto capitalista, de apagamento de saber, de um sujeito sem corpo e sem inconsciente, fazer frente a isso através da possibilidade de lembrar.

Schuller (2019) nos diz que

Em *Wake* o mundo revém lembrado, Finn revive em Finnicius, Finnicius opera a restauração de Finn em outra cultura, outra língua, o romance se apresenta lembrado a outros leitores. Entre ausências transcorre a narrativa, marcha de homens partidos. Partimo-nos ao partir. Buscamos a restauração da unidade que, partida, no primeiro passo se perdeu. Distante está a realidade que em vigília constatamos. É sonho o corpo que tocamos. Não completos, trechos, algumas notas misturadas, palavras esparsas, membros. Fluem pedaços de experiências vividas e sonhadas, lembramos (p.58).

Tivemos em vista demonstrar neste capítulo como - frente aos efeitos do discurso do capitalista, que pretendem abolir a dimensão da história e do sujeito inconsciente - *falasser* e *lalíngua* reintroduzem a história, enquanto resto pela via do real, recuperando no trilhamento de gozo marcado pelos corpos, através da língua. A história sempre está lá, no avesso discursivo, podendo ser mobilizada contra a fixidez do *significante* imperial.

CAPÍTULO 5 : O *SINTOMA* COMO RESPOSTA AO “*DISCURSO DO CAPITALISTA*”

— Pai nosso que não estais no céu (Joyce, 1922/2012, p. 391).

— Pai nosso que estais no purgatório.(Joyce, 1922/2012, p. 341).

Diante do que até aqui expusemos, sabemos que o “*discurso do capitalista*” deforma o laço social e imprime suas consequências, alterando a relação do sujeito com o social, com o corpo, com a história e com sua própria dimensão inconsciente através do encobrimento da castração. Para Lacan (1968) o “*discurso do capitalista*” está sob o signo da evaporação do pai que tem por consequência uma segregação ramificada, radicalizada e sobreposta em todos os níveis. Se a “evaporação do pai” se torna um sintoma do fim do patriarcado, isso não garante aos *falasseres* maior liberdade. Embora haja uma tendência em enxergar nesse suposto progresso anunciado pelo capitalista alguma emancipação e liberdade, o que a Lacan denuncia é que a liberdade oferecida nesse processo de individualização é apenas uma ilusão, pois o preço pago para a independência do sujeito contemporâneo é a anulação do seu desejo e de sua subjetividade.

Nesta linha, o que se tem com a suposta completude prometida pelo “*discurso do capitalista*” é que se esse índice de castração é mascarado, sob a forma de negação, recusa ou forclusão, ele retorna no social, para além do simbólico, em sua aparição fenomênica de violência, segregação, racismos, retorno ao religioso, nacionalismos, ditadura, populismos. Trata-se assim do retorno sob sua face totêmica, fora-da-lei, em toda a sua potência superegógica. Assim, a queda nome do pai aponta uma nova forma de segregação:

Acreditamos que o universalismo, a comunicação de nossa civilização homogeneiza as relações entre os homens. Eu penso o contrário: que o que caracteriza nosso século – e não podemos deixar de perceber isto – é uma segregação ramificada, reforçada, que se sobrepõe em todos os graus, e não faz senão multiplicar as barreiras (Lacan, 1968, p. 7).

O que marca essa segregação ampliada no “*discurso do capitalista*” e da ciência é uma segregação que se concentra em localizar o gozo que não cede ao apelo e à promessa universalizante do discurso capitalista. É a vertente da segregação horizontal e ramificada, dos racismos, característica da “evaporação do pai”, que se instaura no laço capitalista, ainda que sob os lemas políticos de liberdade, igualdade e fraternidade. Essa nova forma de segregação,

atesta não a queda da função paterna, mas ao declínio do Nome-do-Pai como instância que sustenta e ordena o laço social, bem como pacifica as paixões narcísicas. A segregação torna-se assim índice da imposição de gozo do Outro, refratário à diferença e sem agora a arbitragem da ordem paterna, incrementando os efeitos de segregação. Se antes os ideais serviam de escudo, de proteção frente ao gozo do outro, agora, dissolvidas as fronteiras, supostamente apagadas as diferenças, resta a presença infamiliar do outro que com seu modo diferente de gozar exige que sobre ele se desdobre as estratégias de controle deste discurso.

O que Lacan atesta é que no interior deste processo de transformação social e econômico da época, não estávamos indo em direção a um laço social que ampliasse a possibilidade da diferença e da experiência comum. Ao contrário, dentro da nova conformação geopolítica, da descolonização dos Estados, da abertura da economia, da uniformização dos mercados, o que Lacan parece apontar é haver cada vez mais um empuxo à diferenciação, um rechaço ao gozo do outro cada vez mais próximo e imiscuído, da qual a referência racial continua a ser a fiadora imaginária. Neste sentido, podemos pensar que a segregação, o racismo, em nossas sociedades pós-coloniais é ele mesmo, generalizado.

Diante do mercado livre, defendido pelo do neoliberalismo como expressão da liberdade entre os homens e seus modos de troca e diante da igualdade defendida pela lógica humanitária que assiste, mas não toca na dimensão estrutural deste laço, os sujeitos são impelidos a uma uniformização de gozo, que abole a lógica da diferença. O empuxo à uniformização faz-se como marca do discurso da ciência, que, ao acompanhar as mutações políticas e econômicas da época, pretende em nome de um falso humanismo, e da liberdade de mercado, prescrever um ideal de sujeito cada vez mais individualizado, onde se escancara que nem todo gozo pode ser compartilhado.

Assim, a homogeneização do mais-de-gozo, regulada aqui pelas leis de mercado impostas pelo laço capitalista, promove o rechaço das diferenças através do processo de exclusão do gozo do outro, segregando, calando, pedagogizando o gozo e inclusive matando-o, como nos aponta Mbembe(2018) ao delimitar os contornos da necropolítica. A necropolítica, os campos de refugiados, os muros americanos, o genocídio de jovens pretos no Brasil e o tratamento da pandemia não seria assim, a atualização dos campos de concentração, apontados por Lacan como resultados desta lógica discursiva? Não se opera aqui, na necropolítica, a fórmula mínima do campo de concentração? O campo de concentração, enquanto um retorno no real, a segregação que condiciona, portanto, o remanejamento de grupos, justificado pelo discurso da ciência e rumo à universalização que serve a um laço social capitalista? Se o imperativo do capitalista é o gozo, em sua face superegóica, estamos

advertidos de que ele se dá de maneira particular dentro da geopolítica atual. O gozo dos objetos não responde apenas a uma lógica de consumo material, normalmente relegada a países desenvolvidos, ocidentais, mas também, a lógica de produção de nomeações, capaz de tornar o próprio sujeito objeto de um discurso normatizado em relação ao gozo rechaçado, no avesso do “*discurso do capitalista*”, tomado por Guerra como Discurso Colonial (2022). Como vimos, a partir da imposição de uma verdade média, capaz de mascarar o saber inconsciente e a própria dimensão da história, os sujeitos tornam-se, eles mesmos, objetos deste discurso e de sustentação de uma lógica capitalista neoliberal, que guarda ainda sua faceta colonial, ao nos mostrar que em nome do capital, uma régua de humanidade se instaura e desdobra assim dispositivos de normatização e controle.

E neste sentido que em sociedades pós-coloniais como a nossa, vemos retornar no real, a presença de um pai gozador, encarnado nas ditaduras e nas figuras autoritárias que encarnam o apelo ao sentido dos fundamentalismos, já que “Deus, recuperando a força, acabaria por existir, o que não pressagia nada melhor do que um retorno de seu passado funesto” (Lacan, 1973/2003, p. 533).

Assim, como nos aponta Sauret (2010) quanto mais o discurso do capitalista se empenham no sentido da obsolescência das soluções singulares, da uniformização das soluções sintomáticas e dos modos de gozo, mais vemos amarrações pelo simbólico através da identificação com uma marca que visa reabilitar o pai, muitas vezes pelo retorno da religião, das seitas, amarrações pela via do imaginário em que comunidades testemunham nacionalismos, fundamentalismos, racismo e xenofobia, e amarrações pela via do real que se atualizam seja pelo real do objeto do mercado, dos vícios, dos comportamentos de risco.

O que temos na saída do império para os imperialismos, é uma mudança no discurso que comanda a civilização, que se anuncia com a queda do grande Outro, com a ruína do mundo patriarcal, do império do pai. Se no Discurso do Mestre Lacan fazia corresponder às sociedades instauradas por uma ordem fálica e patriarcal, que estruturou a ordem social pela imposição de determinadas normas simbólicas, na modernidade é o objeto pulsional enquanto catalisador do gozo e produto do “*discurso do capitalista*” que ganha lugar de ordenamento discursivo.

Esta mutação discursiva tem efeitos no laço social na medida em que imprime seus efeitos na subjetivação, na História, na política e na econômica, delineando uma nova geopolítica do gozo, não mais remetida ao pai. O Nome-do-Pai perde o centro de poder, entra em colapso e se torna mais um em uma série de formas de nomeação que rompem o sentido unívoco em direção a novos circuitos de significação. O que Joyce aponta é justamente o

declínio do Pai, que sustentou durante séculos a sociedade patriarcal instaurada a partir da lógica do todo e da exceção: Deus, padre, rei, czar, chefe, o pai, decaem a partir da ascensão da forma contemporânea do capitalismo.

Sem nostalgia do pai, é ainda importante afirmar que a queda do pai não implica em um mundo efetivamente mais democrático, sem as amarras do Império, com subjetividades menos alienadas, o que se tem é uma maior homogeneização, um nublamento da diferença de modos de gozo, através renomeações generalistas. A ordem de ferro discursiva, pela via do social, instrumentalizada pela burocracia de seus discursos políticos, sociais e econômicos, uma gestão de papéis, onde aos sujeitos cabe a encarnação de identidades. Como a “evaporação do pai” (Lacan, 1968, p.7) atestada pela queda do Nome-do-Pai como ordenador exclusivo do gozo, é a vertente da segregação horizontal e ramificada, que se instaura dentro do laço capitalista, ainda que sob os lemas políticos de liberdade, igualdade e fraternidade. Essa nova forma de segregação é índice da imposição de gozo do Outro, refratário à diferença e sem agora a arbitragem da ordem paterna.

A intensificação dos racismos como segregação em nosso momento histórico, esta época atravessada pelo rescaldo do Império e na era dos imperialismos, leva Lacan a questionar “Como responderemos, nós, os psicanalistas: a segregação trazida à ordem do dia por uma subversão sem precedentes”(Lacan, 1967). Qual o papel da psicanálise frente a esta nova lógica discursiva, que tem na subjugação do sujeito do inconsciente, o seu projeto?

5.1 Do Édipo Ao Sinthoma

O ensino de Lacan pode ser tomado em sua extensão, a partir de duas perspectivas: a de uma clínica descontinuísta e de uma clínica continuísta. O que faz marca entre eles é a prevalência do Édipo como orientador exclusivo. Na psicanálise lacaniana, a clínica estruturalista se definia por um corte imperativo que diz respeito à presença ou a ausência do significante do Nome do Pai no lugar do Outro. Esse marcador é o que dava ao simbólico uma primazia, conferindo ao significante o poder de ordenamento. Assim, na clínica descontinuísta, marcada pela influência estruturalista na obra lacaniana, o Édipo continua tendo um papel fundante, determinando a estrutura do sujeito e a condução clínica. Trata-se de uma clínica que sustenta a organização subjetiva em torno do Édipo freudiano, se ocupando não em refutá-lo, mas sim, em logicizá-lo, em torno da prevalência do registro simbólico, tendo seu articulador, o pai, enquanto metáfora paterna.

Nos primeiros seminários lacanianos, encontraremos uma releitura freudiana fortemente influenciada pelo estruturalismo e pela linguística, na qual encontraremos a tradução do pai mítico freudiano na versão lacaniana de “metáfora paterna”, tomada como Nome-do-Pai. O conceito aparece em Lacan, pela primeira vez, em seu “Seminário 3: As psicoses”(1955-56/1992). No “Seminário 5: As formações do inconsciente” (Lacan,1957-58/1999) e no texto “De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses” (1958/1998), o pai é tomado como um significante capaz de dar sentido ao desejo da mãe. Na metáfora, o desejo da mãe, que toma a criança em uma relação de apropriação e de alienação, é substituído pelo significante do Nome-do-Pai, que barra a mãe direcionando-a como mulher a um outro que não seja criança. O significante paterno entra na relação entre mãe e criança, capturando o vetor de interesse da mãe, do desejo da mãe, interditando-a. Então, é a função do pai, convocada no discurso pelo próprio Outro materno, que introduz com o seu nome as determinações para o desejo. O que se espera de um pai é que faça de seu nome “vetor de uma encarnação da Lei no desejo”(Lacan, 1969/2003).

O que temos é um descolamento entre o pai da realidade e a metáfora paterna, transformada em operação significante, fazendo com que o pai convocado na triangulação edípica seja um nome, um significante e não necessariamente o pai encarnado. Não se trata de uma nomeação jurídica, abstrata, mas sim de um nome que instaura a castração e a filiação através do amor e do desejo, ultrapassando a justificativa biológica ou jurídica de conformação paterna. É o complexo de Édipo, que dentro desta primazia do simbólico, dá consistência ao Outro pela via do Nome-do-Pai, ordenando e regulando o gozo. É o Nome-do-Pai, tomado como uma nomeação edípica do gozo, que instaura uma fronteira rígida entre neurose e psicose, a partir da sua presença ou da sua ausência, fazendo da neurose uma norma. Tratava-se de uma organização do campo analítico, feita por Lacan, que transpunha o Édipo freudiano ao Nome-do-Pai lacaniano em uma clínica do significante.

No Seminário 10: A angústia (1962-63/2005), Lacan avançou na sua conceitualização do Nome-do-Pai ao formalizar o conceito de “objeto a” como aquilo que se subtrai da relação do sujeito com o Outro, que não se submete à ordem simbólica, ao campo da significação, apontando para a incompletude do Outro, já que o significante não é suficiente para recobrir totalmente o real do gozo. A castração torna-se um efeito da entrada do sujeito na linguagem, próprio da incidência do significante no sexual, e não da condição interditora do pai.

A partir daqui, a clínica vai gradualmente sendo deslocada da órbita do Nome-do-Pai edípico, na medida em que o significante da falta do Outro se apresenta. Com o estabelecimento da escritura de um furo no simbólico sob a forma do significante de uma falta

no Outro - que o torna incompleto e inconsistente - S(A), Lacan subverte a clínica e relativiza o Nome-do-Pai, tornando-o apenas um nome dentre outros, nem melhor, nem pior. Esta relativização abre caminho para que Lacan pluralize o Nome-do-Pai, tornando-o apenas um nome dentre outros, diante do exílio estrutural da linguagem.

O Nome-do-Pai deixa de ser o significante exclusivo da lei e se constitui como um nome a mais entre outros, como uma espécie de operador, mas não o único. Pode-se pensar que Lacan pluraliza os Nomes-do-Pai ao propor que outros significantes possam ocupar seu lugar de ancoragem de significação. Essa introdução da falta convoca Lacan a pensar as distintas formas de pensar o pai, já que se há algo que resiste a ser enquadrado na significação fálica - o gozo - aponta-se para uma falta dada de saída, na inclusão do sujeito no campo da linguagem, do qual o Édipo é apenas um aparelho modulador. Assim, avançando no seu campo de sistematização, Lacan desnuda toda a importância do real, na medida em que constatava que nem todo gozo se deixa capturar pela significação fálica, colocando sob suspeita o poder limitador da ordem simbólica sobre o real do gozo.

Não é somente uma atualização teórica da clínica psicanalítica, mas também uma resposta às mudanças discursivas de uma época. Se no início da obra de Lacan, o Nome-do-Pai, respondendo ao Édipo freudiano, era o inevitável centro de poder que organizava a subjetividade e o mundo, a partir de James Joyce, o que fica claro é que a metáfora não é a única solução possível frente a um mundo marcado pelo declínio do Nome-do-Pai. A centralidade paterna entra em colapso, tal como na obra do próprio Joyce, apontando para novas nomeação que vão além do sentido unívoco para multiplicar novos circuitos de significação. Trata-se de um discurso que imprime seus efeitos subjetivos sobre os sujeitos na medida em que se encontram desregulamentados, não-normatizados pela lógica fálica, figurando assim do lado “não todo”, além do controle de qualquer mestre decaído.

Essa clínica, amparada na pluralização dos Nomes-do-Pai, será desenvolvida a partir do uso do nó de borromeu, como a articulação do real, simbólico e imaginário. se em 1972, no *Seminário 19: Ou pior*, Lacan introduz o nó de borromeu na sua teoria, será nos *Seminário 21: Les non-dupes errent* (1973), no *Seminário 22: RSI* (1974- 75) e no *Seminário 23: O sinthome* (1975-76) que ele irá aprofundar o conceito. Trata-se, nesta sequência de seminários, da relação entre a não existência da relação sexual e a existência do *sinthoma*.

Ultrapassando o Édipo como único regulador de gozo, a pluralização dos Nomes-do-Pai, radicalizada e trabalhada no *Seminário 22: RSI* (1974-75) e no *Seminário 23: o Sinthoma* (1975/1976), através da passagem da função metafórica à função de nomeação capaz de responder como uma suplência à falha estrutural do Outro.

Nestes seminários, Lacan opera uma transformação da clínica estrutural para a clínica nodal, continuísta, que em sua constituição faz a equivalência da importância dos registros simbólico, imaginário e real, que enodados garantem o funcionamento da estrutura do sujeito. É através do recurso ao nó borromeano que Lacan dá tratamento ao que escapa ao domínio do simbólico e que se presentifica no real insistente do gozo. Trata-se determinante para Lacan construir meios de operar com o Real, para além da clínica fundada no Édipo.

Não há uma forma normatizada de se arranjar com o gozo, sendo cada sujeito impelido a encontrar uma solução capaz de fazer frente ao furo da forclusão generalizada. Assim, não há mais o privilégio normativo da neurose, que passa a se apresentar como uma amarração possível, aquela que se instaura a partir de uma amarração pela via de um Nome-do-Pai edípico. Se há amarrações pela via edípica, há outras para além delas, e é isso que Lacan demonstra com Joyce, esse sujeito atravessado pela colonialidade em sua constituição subjetiva. Isso demonstra que, se as categorias estruturais são relativizadas, o Nome-do-Pai, designado como aquilo que enoda os três registros, é mantido, porém, pluralizado para além do Édipo. É através do recurso ao nó borromeano que Lacan dá tratamento ao que escapa ao domínio do simbólico e que se presentifica no real insistente do gozo.

É a partir da inexistência de um significante que possa inscrever a relação entre os sexos, que se desenlaça um furo para todo falante, apontando que, se há linguagem, a inexistência da relação sexual está posta. O que se extrai dessa falta estrutural é a condição de uma forclusão generalizada que atinge todos os seres falantes, marcada pela condição de que “não há relação sexual”. A forclusão do Nome-o-Pai é um dado de saída, fazendo-se regra e apontando para o que Lacan chamará de uma clínica universal do delírio, onde a loucura é nosso estatuto originário. Daí a importância da clínica borromeana e do *sinthoma*, necessário para o sujeito poder lidar com o real do gozo.

No início do Seminário 21, Lacan articula pela primeira vez o nó borromeano com os três registros, onde Real, Simbólico e Imaginário, mas é no Seminário 22: *RSI* (1974-75), que Lacan recorre ao enlaçamento do Real, Simbólico e Imaginário, para situar a realidade psíquica do sujeito falante. Na amarração borromeana, temos uma cadeia de três aros, onde dois deles encontram-se soltos, disjuntos, cabendo a um terceiro atá-los. Eles estão atados de tal maneira que, se um desses elementos se separa, o nó se desfaz. Lacan (1974-75), aplica sobre esta estrutura, a leitura que extrai de Freud, sobre a realidade psíquica:

O que fez Freud? Vou contar. Fez nó com quatro a partir dos seus três (...) inventou algo a que chamou realidade psíquica. E Lacan vai além: O que ele chama de realidade psíquica tem perfeitamente um nome, é o que se chama Complexo de Édipo. Sem o Complexo de Édipo, nada da maneira como ele se atém à corda do S, do I e do R se

sustenta. Do que Freud enunciou, não é o Complexo de Édipo que se deve rejeitar (14 de janeiro de 1975).

Em seu Seminário RSI, Lacan afirma que Freud fez um nó borromeano com quatro – e para isso colocou a realidade psíquica cujo nome é o Complexo de Édipo como o quarto elo que enlaça os três registros: Real, Simbólico, Imaginário.

Sem o Complexo de Édipo, nada da maneira como ele se atêm aos elos do Simbólico, do Imaginário e do Real se sustenta. Donde eu ter insistido, com o tempo, em proceder, em acreditar que do que Freud enunciou não é o Complexo de Édipo que se deve rejeitar. Ele é implícito e isso se demonstra (Lacan, Seminário RSI, 14 de janeiro de 1975, inédito).

No entanto, o nó amarrado apenas pelos três elos não existe, compondo apenas uma idealização que não se conclui já que não há relação sexual. Os elos estão soltos de saída e o nó de três não garante a particularidade dos três registros, na medida em que quando um sujeito se amarra em três, o imaginário, o simbólico e o real, ele só se sustenta em sua continuidade, dando aos três registros uma mesma consistência, constituindo o que Lacan nomeia como um nó próprio da paranoia. A única maneira de dar a esses três termos uma medida comum era amarrá-los no nó borromeano com um quarto nó.

Cabe então a Lacan, a partir do *Seminário 22:RSI* (1974-75) e *23* (1975-76), fazer a introdução do quarto ato nesta cadeia, que em sua função de nomeação enodará os três registros. Este quarto nó, é o que Lacan (1974-75) equivalerá ao Nome-do-Pai enquanto *Sinthoma*, já que a única garantia de sua função de pai: é a função de *sinthoma*. Esse quarto elemento é a função da nomeação que ao redobrar o imaginário, o simbólico ou o real, a depender de onde se encontra o elo solto, mantém todos os elos presos, atados. Neste Seminário, Lacan chamará a inibição de “nomeação imaginária”, o sintoma de “nomeação simbólica” e a angústia de “nomeação real”. Lacan aponta assim que “não é só o simbólico quem tem o privilégio dos Nomes-do-Pai”, indicando ser no próximo seminário que ele irá interrogar os Nomes-do-Pai para além do simbólico.

Em 1974, Lacan é convidado por Jacques Aubert, a participar de um evento em torno de James Joyce e a partir daí, o impacto de Joyce em Lacan é tamanho, a ponto de, ao final do seu Seminário 22: RSI (1974-7), tendo já anunciado o título do seu próximo seminário como “4, 5, 6” após o reencontro com a obra de Joyce, em 1974, muda os rumos do seu ensino no próximo ano, dedicando-o exclusivamente a Joyce. Após esta conferência, lacan escreve “Joyce, o sintoma” em junho de 1975, onde Lacan nomeia essa função enodadora da nomeação paterna: “Vou chamá-la a partir de hoje: *sinthoma*”. Lacan retoma a partir daqui, seguindo ao Seminário 23 (1975-1976/ 2007), a função de amarração enquanto *sinthoma*, articulada à dimensão do pai:

Digo que é preciso supor tetrádico o que faz o laço borromeano perversão quer dizer apenas versão em direção ao pai -, em suma, o pai é um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem. Estabelecer o laço enigmático do imaginário, do simbólico e do real implica ou supõe a ex-sistência do sintoma (Lacan, 1975-1976/ 2007).

Versão do pai, enquanto sintoma ou *sinthoma*. Aqui, nessa articulação, Lacan retoma o seminário anterior: *RSI*, onde o pai já não é mais instaurado a partir da mãe, mas sim, a partir de uma mulher, particularizada pelo desejo de um homem. A amarração concentrada no quarto nó, o *sinthoma*, é definida pelo pai-versão, *père-version*, onde um pai só “*tem direito ao respeito e ao amor, se estiver père-versamente orientado, isto é, se tiver feito de uma mulher, objeto a, causa de seu desejo*” (1975-1976/ 2007, p. 23). Assim, como vimos, a nova definição lacaniana do pai nesse seminário, extrapola a função simbólica e aponta para o real na medida em que surge referenciada ao gozo, particularizando o seu desejo na sua forma de gozar com esse objeto.

O Nome-do-Pai, tomado enquanto pai-versão ou versão do pai, transforma-se em um numa função que permite confluir simbólico e o real, transmitindo ao sujeito a possibilidade de construir um certo saber-fazer com o seu gozo, para além de uma articulação entre significante e significado que lhe ordenam o mundo enquanto sintoma. Nesta nova formulação, o pai pode figurar como “*um sintoma, ou um sinthoma, se quiserem*”. De toda forma, o enlaçamento enigmático do imaginário, do simbólico e do real “*implica ou supõe a ex-sistência do sintoma*”. Sintoma ou *sinthoma*, para que serve essa distinção?

Lacan (1975-76) nos aponta que *Sinthoma* é uma maneira antiga de escrever o que posteriormente foi escrito “sintoma”. E qual a diferença?

O *Sinthoma*, assim, se escreve, apontando para a diferença radical em relação ao sintoma no sentido freudiano. O sintoma freudiano, diferente do uso comum de sintoma, tomado de empréstimo da clínica médica, não tem uma conotação negativa e patológica, considerando-o como uma manifestação subjetiva estabilizadora.

Freud, em *A psicopatologia da vida cotidiana*, de 1901, nos apresenta os sintomas como uma formação de compromisso que visa apaziguar um conflito entre a sexualidade infantil recalcada, de um lado, e as exigências da realidade imposta pela cultura, do outro. É neste sentido que, para Freud, o sintoma é sempre político, uma expressão de um desejo recalcado em função das exigências da realidade e sua realização, uma forma de gozo. Do ponto de vista político, um sintoma sempre se apresenta como uma estratégia pela qual o corpo escapa das determinações da norma, as exigências da cultura, tal como os sintomas das históricas que se colocam em oposição ao “discurso do mestre”, que prescreveu aos corpos delas as regras da dominação heteropatriarcal. O sintoma é assim uma resposta pulsional do

sujeito ao mal-estar da civilização, a subjetividade de sua época. O sintoma diz respeito a uma das formações do inconsciente, uma realização deformada do desejo, onde “o sintoma emerge como um derivado múltiplas vezes distorcido da realização de desejo libidinal inconsciente, uma peça de ambiguidade engenhosamente escolhida, com dois significados em completa contradição mútua” (Freud, 1915-1916, p. 362-363).

Há, para Freud, uma correlação intrínseca entre o recalcado e o inconsciente. Os sintomas são índices do recalcado que tentam uma satisfação libidinal inconsciente acessando a consciência. No texto “Inibições, Sintomas e Angústia” (1926/1985, p. 112), Freud reafirma que “um sintoma é um sinal e substituto de uma satisfação pulsional que permaneceu em estado jacente; é uma consequência do processo de recalque”. Sob recalque, uma nova representação aparece no lugar de desejos sexuais infantis, transformados pelos processos de condensação e deslocamento, que transforma o conteúdo latente, ou recalcado, em manifesto. Graças a estes mecanismos, o sintoma ganha contornos enigmáticos tal como uma mensagem cifrada endereçada a um Outro. O sintoma seria, portanto, o significante de um significado recalcado para o sujeito. Freud acreditava que ao trabalho de análise caberia a interpretação e a decifração do material inconsciente, a fim de suspender a ação do recalque e, com isso, suprimir o sintoma do sujeito. Esse manejo mobilizaria a reconstrução, rememoração, repetição e elaboração das lacunas da sua história sexual infantil, restabelecendo, por fim, o sentido sintomático. No entanto, Freud, a partir de “Além do Princípio do Prazer”, a respeito do sintoma, vai nos apontar que, depois de interpretado, algo sempre permanece insolúvel no sintoma, inalcançável pela interpretação, enquanto um resto sintomático que sempre insiste em retornar. Esse resto sintomático insubmisso aponta para o limite do inconsciente transferencial que será retomado por Lacan no trabalho com o real.

Por sua vez, o conceito de *Sinthoma* para Lacan, dista radicalmente da ideia de uma formação do inconsciente submetida a ordem simbólica. Em Lacan, o *Sinthoma* não mais se encontra sob a égide exclusiva do Simbólico, não podendo ser reduzido ao seu significado, extraído de um processo de interpretação de uma “mensagem” cifrada, recalcada. Ao contrário, o *sinthoma* é uma forma de tratamento daquilo que não se submete à lógica da interpretação e da decifração, um saber-fazer com o gozo, que vai além de uma solução pela via do simbólico. Trata-se de uma amarração estabilizante que se dá apesar da variável do real. Se o sintoma é o índice do desencontro do sujeito com o discurso, o *sinthoma* é a forma de reparar isso que é da ordem da impossibilidade. Trata-se de uma solução sempre única e singular para o fato de que “não há relação sexual”, ou seja, não há nada, entre seres falantes, que podem inscrever-se ao nível das relações, uma ordem predefinida, fundada no sentido. É preciso um *sinthoma*

que estabilize e amarre as três dimensões do ser falante, ou seja, o real, o imaginário e o simbólico. Se o sintoma responde a um fracasso, o *sinthoma* responde a uma impossibilidade.

Gherovivi (2010, 2017) nos lembra, assim, que é pela via do *sinthoma*, que o *falasser* pode responder e compensar a inexistência da “relação sexual”, corrigindo a amarração dos registros precisamente onde ocorreu sua falha. Para ela, Lacan, ao tomar Joyce como um caso, foi além do Complexo de Édipo ao propor o *sinthoma* para refazer o nó diante do fracasso estrutural do pai. No entanto, se isso se aplica ao caso de Joyce, pode ser generalizado, já que a função do *sinthoma* é fazer com que o *falasser* tolere a ausência da relação sexual.

Se o sintoma se apresenta como uma formação do inconsciente, o *sinthoma* neste seminário se constitui enquanto suplência da carência paterna, sendo ele o elo que enlaça borromeamente os registros. Assim, o *sinthoma* inscrito na teoria do nó borromeano é constituído por três anéis entrelaçados que correspondem ao Real, Imaginário e Simbólico. Embora heterogêneos, esses registros se cruzam e se mantêm juntos. Estes anéis são tão interdependentes que, se um deles for desatado, os outros três se soltam. Onde há falha neste entrelaçamento, um quarto termo intervém para reparar a amarração, religando os anéis e unindo novamente aqueles que se desembaraçaram. Lacan chamou de “*sinthoma*” esse quarto anel capaz de reenodar os elos desta cadeia borromeana. O *sinthoma*, ganha assim função de pai. O que provoca o enodamento são diferentes formas de amarração em torno da falta estrutural ou, um quarto nó, que Lacan (1975-1976/ 2007) chama de *sinthoma* distanciando-o da idéia de sintoma articulado ao simbólico, metáfora, mensagem a ser decifrada, para apresentar-se como uma amarração dos três registros, capaz de articular o sujeito com a linguagem e seus modos de gozo.

Gherovivi (2017) nos mostra a diferença entre sintoma e *sinthoma*, já que o sintoma deixa de ser simplesmente como algo a decodificar, portador de uma mensagem recalcada, que deve ser decifrada, na medida em que o inconsciente é “estruturado como uma linguagem”. O sintoma como “*sinthoma*” passa a ser uma invenção, com valor de nomeação, capaz de permitir ao *falasser* uma organização do gozo insubmisso à interpretação, um saber-fazer com o resto que não se conforma pela via do sentido. Gherovivi (2017) esclarece que do sintoma ao *sinthoma*, Lacan passa por Marx, ao dizer que foi ele, e não Freud, quem “inventou” a noção de sintoma, abandonando assim a noção tradicional freudiana do sintoma como mensagem e como metáfora. Isso porque o que fica claro é que se a linguagem dos sintomas pode ser metafórica, mas, no sentido de ser portadora de uma mensagem, ela vai além ao encarnar o gozo. Assim, o trabalho analítico não depende apenas da decodificação dos sintomas, já que analisar como o sintoma é efeito do Simbólico no Real, como ela dá forma simbólica ao real

da pulsão, implica também transformar uma economia do gozo, para além da interpretação (p. 145). Assim, a identificação com o *sinthoma* ocorre quando se identifica com sua forma particular de seu gozo, derivando assim sua individualidade. Para Lacan, o objetivo da cura não era mais remover os sintomas do paciente, mas permitir que o paciente se identificasse com seu *sinthoma* único para desfrutá-lo.

O sujeito pode prescindir do Nome-do-Pai, com a condição de dele ter se servido para a construção de um nome, encarnação de seu desejo, que o estabilize por meio de um *sinthoma*. Assim, Lacan nos apresentará como um novo uso do Nome-do-Pai, não mais como metáfora, não mais restrito ao Édipo, mas como uma nomeação que adquire valor de *sinthoma*, “sendo este a única garantia da função de pai” (Lacan, 1974-75, 21 de janeiro de 1975).

Como Lacan (1975-1976/ 2007), mesmo aponta:

O pai, como nome e como aquele que nomeia, não é o mesmo. O pai é esse quarto elemento - evoco aí alguma coisa que somente uma parte de meus ouvintes poderá considerar - esse quarto elemento sem o qual nada é possível no nó do simbólico, do imaginário e do real. Mas há um outro modo de chamá-lo. É nisso que o que diz respeito ao Nome-do-Pai, no grau em que Joyce testemunha isso, eu o revisto hoje com o que é conveniente chamar de *sinthoma* (p.163).

Nesta nova forma de pensar a amarração, teremos, em alguns casos, o *sinthoma* que equivalerá ao Complexo de Édipo, um *sinthoma* que se amarra pela via do Édipo. Se esse pai, que faz às vezes de *sinthoma*, se encontra circunscrito por uma amarração edípica, temos o que Soler (2018) chamará de *sinthoma*-pai, um *sinthoma* edípico, no entanto, Lacan nos apresenta que a função de amarração não é exclusiva da nomeação edípica.

Para além destes, há outros, que tomaram outros *sinthomas* para a sua amarração, amarrações que se fazem à expensa do *sinthoma* edípico. Neste sentido, ao afirmar que o pai pode adquirir a consistência de “um sintoma, ou um *sinthoma*, se quiserem”, Lacan (1975-76), longe de concluir que tanto faz, parece apontar aí que o pai pode responder nestes dois registros a depender da amarração feita pelo sujeito. O *Sinthoma* parece incluir a dimensão do Nome-do-Pai edípico, *Sinthoma*-Pai, como nos aponta Soler (2018), mas podendo o *sinthoma* prescindir desse predicado, fazendo outras amarrações não edípicas. Isto fica explícito na única referência direta feita ao Édipo, no Seminário 23 (1975-1976/ 2007): “o complexo de Édipo é, como tal, um sintoma.

É na medida em que o Nome-do-Pai é também o Pai do Nome, que tudo se sustenta, o que não torna o sintoma menos necessário” (Lacan, 1975-76, p. 23). MacCannell (2008) diz que Lacan propõe uma nova versão do “pai”, um “pai borromeu” que não é o seu nome, mas aquele que nomeia. Este pai que nomeia funções onde o inconsciente “está atado a um

sinthoma ” que é completamente único em cada sujeito. Assim, para além do *sinthoma*-pai organizado edipianamente, Lacan (1975-76) parece nos sugerir que outra forma de *sinthoma* se organiza através do Pai do Nome. O Pai do Nome tem a função de enlaçar, por meio de um nome singular, os elos do sujeito, fixando o gozo, pela via do *sinthoma*. O Nome-do-Pai é também o Pai do Nome se convergir para si a função de pai nomeante, sua função *sinthoma*. No entanto, Soler (2012) aponta que o Pai do Nome, faz manter a função Nome-do-Pai, sem necessário estar referida “aos pais da família tradicional, os pais do trio edipiano”(2012, p. 171).

Ora, sabemos que desde o início da obra lacaniana, há uma desmontagem da função estereotipada da família. Para Lacan (1957-58), não é no campo da anatomia que a família se configura. O pai enquanto “função paterna” não se confunde com uma abordagem ambientalista, com o pai da realidade em um registro biográfico de família, onde sua ausência serve muitas vezes aos argumentos de “carência paterna”. A família não se afirmou, para Lacan, através da contagem de membros de família, num censo idealizador das figuras familiares, mas na localização discursiva da estrutura simbólica, organizada em uma estrutura edípica, em sua função de transmissão.

No Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), parece haver uma radicalização do desmonte da ideia de família, na medida em que, se não é no campo da encarnação que se faz uma família, também não é na assunção de sua função edípica organizada simbolicamente. Se Lacan passa sua obra livrando a família de uma conformação edipicamente imaginária, aqui ele parece tentar livrar a função de transmissão familiar da sua relação estritamente edípica.

O Pai do nome, o pai que nomeia, atesta que

sua função não é função de metáfora, não é tampouco uma função da letra, que conecta um elemento do Simbólico ao gozo, real. A nomeação não é propriamente falando uma função significante embora seja privilégio do *fallasser*. Ela é função de dizer, e o dizer, cito, “é acontecimento”. Ele não é nem verdadeiro, nem falso, ele é ou não é. Acrescento: igual ao ato. Acontecimento, isso implica a contingência, um “o que cessa de não se dizer”. Diferentemente dos significantes que estão no Outro, “disponíveis”, o *naming* do pai é um fato de ex-sistência (Soler, 2012, 171).

Com isso, há uma disjunção entre família, Pai e Nome-do-Pai, sendo este da ordem de um acontecimento. Assim, o Nome-do-Pai pode passar sem os pais, sem sua conformação edípica, se ele se configurar como Pai do Nome, através de outros *sinthomas*. Gherovivi (2005) aponta que a elaboração do conceito de *sinthoma* faz com que o pai se torna apenas um sintoma como tantos outros, e o Édipo, o sintoma de Freud. Assim, a relativização do Édipo aponta assim para a detecção de uma mudança discursiva na ordem da organização do laço social que

abala a noção imaginária de família, bem como sua função simbólica, denunciando a emergência histórica de um certo tipo de família.

Richards (2021) argumenta que Lacan foi uma influência para Fanon decisiva em uma discussão sobre como a psicanálise tradicional é limitada por sua concepção ocidental da humanidade e da família, desvelando no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), um além-Édipo, que tematizava o poder obscuro do colonizador na linguagem. Ora estamos advertidos de que a família é ela mesma uma ficção determinada historicamente que encena, no interior mesmo das suas malhas, formas de sociabilidade determinadas discursivamente.

Nesse sentido, a família edípica que encarna as funções de transmissão, nomeação e filiação, não se sustenta universalmente. Com o avanço de Lacan no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), Lacan prepara a psicanálise para lidar com os efeitos da mutação da ideia de família, esta que não se aplica universalmente e que é desmantelada pelo discurso capitalista, bem como com as possibilidades de nomeação que estão para além dela.

Para Baitinger (2021) na lógica do “discurso do mestre”, o Édipo, enquanto organizador exclusivo de um laço heteropatriarcal e colonial, é o que faz do pai, um nome capaz de que encarnar o sintoma sexual, fazendo de uma mulher, seu objeto de desejo, sua *pere-version*, que imprime valor de amarração e de dizer para a sua descendência. Trata-se de uma lógica que submete a ausência da relação sexual à norma heteropatriarcal, fazendo do Complexo de Édipo, um modo de interpretação do sintoma e de amarração do sujeito. Um dizer que faz dele um “*sinthoma*”, capaz de transmitir a sua descendência uma *père-version* e incluí-la em uma linha de desejo capaz de significar sua existência. No entanto, Baitinger (2021) nos lembra que em uma clínica para além do complexo de Édipo, que se enquadra na lógica pós-colonial regida pelo “*discurso do capitalista*”, o *sinthoma* vai além do Édipo. Não se trata apenas de nos perguntarmos sobre o *sinthoma*-edípico e o valor de seu dizer, mas de nos questionar se a “ausência da relação sexual”, marca estrutural de todo *fallasser*, pode tomar como *sinthoma*, outros modos de amarração para além do pai. Um outro modo de “*sinthoma*”, capaz de instaurar um “saber-fazer” com o gozo, que escape da solução normativa edípica de interpretação edípiana, mas que promova, ao mesmo tempo, um enquadramento do gozo. Assim, esse “*sinthoma*” se vincula a uma nova forma de ato analítico que não visa mais apenas interpretar os sintomas segundo uma norma edípica, mas possibilita o *fallasser* se fazer responsável pelo que, em seu sintoma, e no seu gozo, permanece sem sentido, ininterpretável.

Desta forma, nos alinhamos à leitura de Baitinger (2021) que aponta para o *sinthoma* como organizador de uma clínica pós-colonial, que toma seriamente o valor insurrecional do sintoma em sua singularidade possibilitando que o *fallasser*, atravessado pelos efeitos do

“*discurso do capitalista*” em relação ao pai, possa assumir a responsabilidade por próprio gozo, na medida em que se localiza em qual *sinthoma* este *falasser* se encontra enodado. Esse enlaçamento é o que, mediante um saber-fazer, permite ao *falasser* ancorar na realidade de seu corpo à sua identidade, possibilitando a ele singularizar seu gozo, para além do empuxo discursivo contemporâneo que em sua alienação e determinação superegógica, determina o *falasser* enquanto proletário, que nada sabe sobre seu gozo.

Há um ajuste teórico que responde à qualidade de um laço, de uma transição entre um discurso antes do mestre, agora em sua versão capitalista. Lacan (1975-76), ao projetar em Joyce o *sinthoma* como possibilidade de amarração, que pode ou não se sustentar edipicamente, nos apresenta uma forma de lidar com o real do laço contemporâneo, sem que a presença de Complexo de Édipo determine algum *index* de normatividade. Se o sintoma se faz articulado ao Nome-do-Pai edípico, o *sinthoma* se faz também articulado ao Pai do Nome, a um pai que pode ou não se fazer edipicamente, e isso Lacan projeta na sua leitura sobre Joyce. Essa interpretação lacaniana de Joyce, como ilustração dessa clínica borromeana, parece pretender uma destituição da exclusividade de uma normatividade orientada pelo Édipo, às várias possibilidades de nomeação para além do Nome-do-Pai edípico. É isso que Lacan demonstra no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007) com o caso Joyce que faz um *sinthoma*-arte em um contexto colonial que determina marcas importantes na organização do Estado e da família e as injunções dessa articulação sobre os sujeitos.

Sabemos que desde “Os complexos familiares na formação do indivíduo” até o final de seu ensino, Lacan vai operar um questionamento da centralidade do complexo de Édipo, tomado como um mito residual, um sonho freudiano. O que se opera a partir do Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), é uma mudança epistemológica que desedipianiza o gozo em uma variedade de soluções singulares, que inclui também a amarração edípica, mas que se coloca para além dela através do recurso ao *sinthoma*. Assim, se Lacan designou Édipo, “o mito de Freud” (Lacan, 1969-1970/1991, p. 124) Lacan forjou um além do Édipo, capaz de ler os efeitos contemporâneos da transmissão, sendo Joyce o próprio mito lacaniano. Em Lacan, trata-se então de uma travessia entre a clínica estruturalista e a clínica borromeana, interpretando Joyce como o seu além-Édipo, como o divisor.

5.2 O *sinthoma* de Joyce: escrever torto por linhas certas

Lacan (1975/1976) se vale no Seminário 23: o *Sinthoma*, da biografia joyceana e dos livros escritos por James Joyce, na medida em que ele acreditava que, em maior ou menor

grau, sua obra tem sempre um cunho autobiográfico. O Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007), aborda com mais detalhes a obra “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016) e neste livro, Stephen Dédalus é o alter-ego joyceano, que narra a vida de Joyce da infância até o artista. Para Lacan (1975-76) Stephen Dédalus é Joyce, “na medida em que ele decifra seu próprio enigma”(p.67)

Lacan (1975/1976), a partir desta leitura, nos apresenta Joyce e também sua família, apontando que seu pai era “um pai indigno, um pai carente” (p.65), um pai que “não apenas nada lhe ensinou, como foi negligente em quase tudo, exceto em confiá-lo aos bons padres jesuítas, à Igreja diplomática” (p.86). Joyce, apesar da presença do pai da realidade, da Irlanda, da Igreja ou de Deus, Lacan insinua que ele não parece ter encontrado a contingência do acontecimento que faria a função sobre ele do pai simbólico.

Joyce tem um sintoma que parte do fato de que seu pai era carente, radicalmente carente - ele só fala disso. Centrei a coisa em torno do nome próprio, e pensei que - façam o que quiserem desse pensamento -, ao se pretender um nome, Joyce fez a compensação da carência paterna. (Lacan, 1975/1976, p.91)

Lacan aponta que em Joyce, há uma carência de pai. Mas esta carência não se refere ao pai da realidade, já que este pai está lá, presente de forma abundante na história contada por Joyce. No entanto, apesar de sua presença real, há algo de precário no exercício de sua função simbólica, que Lacan ilustra na descrição dada pelo próprio Joyce, em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), ao pai de Stephen, Simon:

um estudante de medicina, remador, tenor, amador teatral, político exaltado, pequeno fundiário, pequeno investidor, bebedor, um bom sujeito, contador de rodelas, secretário não sei de quem, meteu-se uns tempos em destilarias, foi coletor de impostos. Um cara falido e que atualmente vive a elogiar o seu próprio passado (Joyce, 1916, p.166).

Esta relação particular de Joyce com o pai, para Lacan, traz efeitos importantes para sua amarração borromeana. Se Freud aponta que a realidade psíquica era conformada pelo Complexo de Édipo, organizando assim real, imaginário e simbólico, em Joyce estes registros não encontram esse suporte. Para Joyce, os três anéis - Real, Imaginário, Simbólico - não estão enlaçados de forma borromeana. Há um lapso que deixa solto o registro do Imaginário e o registro do real e do simbólico, que deveriam estar sobrepostos, encontram-se entrelaçados. Os efeitos disso, Lacan tenta ler na obra de Joyce, ou colher de suas biografias, já que Joyce nunca se submeteu a uma análise.

Lacan (1975-76) localiza os efeitos de imaginário solto, em uma experiência relatada por Joyce em seu livro “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016). Neste livro há um episódio específico em que, quando criança, envolvido em uma discussão com colegas de escola, toma uma grande surra. O desprendimento do corpo de Joyce, que ali cai com uma

casca, alheio a si, é um dos eventos que corrobora com a leitura de Lacan, de que o imaginário se encontrava solto. Esse acontecimento de corpo intriga, na medida em que, apesar da relação com nosso próprio corpo ser atravessada pela dimensão do estrangeiro, para Joyce esse corpo é um fardo que faz com que essa relação seja “totalmente suspeita para um analista, pois a ideia de si como um corpo tem um peso”(Lacan, 1975-76, 146).

Lacan dá outros índices deste imaginário solto - as epifanias joyceanas e os enigmas que se apresentam como excluídos de qualquer sentido. Há algo de frouxo no imaginário denotado em sua obra, mesmo depois de ela sustentar a amarração sinthomática de Joyce. Há na evolução de estilo de sua obra um ataque ao sentido que rompe com a significação, tornando-se, progressivamente, uma escritura sem sentido, e a radicalização disso na sua última obra: “*Finnegan's Wake*” (1939/1975). Assim, mesmo depois da amarração sinthomática, Joyce continua deixando as pistas do imaginário mal amarrado, a ponto de Lacan (1975-76) se perguntar se Joyce “não seria a consequência da cerzidura tão malfeita desse ego, de função enigmática, de função reparadora?”(p.150)

Como Joyce compensa essa amarração que não se deu borronemente, estabelecendo esta função reparadora citada por Lacan? Para Lacan (1975-76), ela se dá a partir da construção de um broche, o ego corretor, que impede que o imaginário se solte. Este quarto anel é o *sinthoma*, que será a sua obra enquanto nome: Joyce, o artista. Seu *sinthoma* tem a forma do ego, que irá enodar justamente a localização do lapso do nó, entre Real e Simbólico, mantendo o Imaginário preso. O que faz a função de *sinthoma* para Joyce é seu nome, fazer seu nome, seu ego. Na falta do corpo, o nome, que através da sua obra lhe faz suplência. É ela que o compensa, suprimindo “firmeza fálica”.

A solução de Joyce é forjar, através do Pai do Nome, um nome para si capaz de reparar o seu nó, dando a ele, um corpo, um nome, além disso, como aponta Lacan, fazendo subsistir sua família e a alma incriada de sua raça. Assim, através de sua produção artística, da invenção do lugar que ocupa junta a elas, Joyce, artesão de si, apresenta sua uma suplência sinthomática pela escrita que não passa pelo Nome-do-Pai edípico. Assim, ao se pretender um nome, Joyce fez a compensação da carência paterna. (Lacan, 1975-1976/ 2007, p. 91) A sua obra é uma compensação a um Nome-do-Pai edípico que não adveio, fazendo dele um “filho necessário”. A saída de Joyce é possível na medida em que ele “é sobrecarregado de pai”(p.23), podendo assim, através da sua obra, fazer subsistir o pai, e como nos aponta Lacan, “não apenas faz sua família subsistir, como vai torná-la, se podemos dizer assim, ilustre”(p.23).

É o nome que Joyce escreve para si, com sua arte, que lhe permite identificar-se com seu *sinthoma*. Joyce, essa alma incriada de sua raça, toma esse nome próprio como uma

encarnação de quem ele é. Joyce, por meio de sua arte, ensina que é possível lançar mão do *sinthoma* e dele fazer um uso capaz de estabilizar o sujeito identificando-se a esse nome. É esse uso da linguagem, que entorta a língua inglesa, e estilhaça seu sentido, que dá acesso ao gozo opaco excluído do sentido que se impõe sobre o corpo de Joyce. Assim, o sintoma se desprende de seu atravessamento puramente fálico, ligado à significação e ao sentido, e ganha, no *sinthoma*, a dimensão de gozo, Outro gozo, como nos diz Lacan. O outro gozo contrapõe ao gozo fálico, indo além do falo, não referido ao falo, fora da perspectiva do sentido. O *sinthoma* de Joyce é paradigmático deste gozo não circunscrito pelas coordenadas edípicas, sendo justamente o que resiste à significação. Se na perspectiva do sintoma, a cifra se submete à significação, com Joyce, a cifra ganha uma resistência, torna-se uma letra, uma marca indecifrável. Uma escrita que não consente ao sentido, que resta sem significado.

Lacan então nos apresenta as modalidades sintomáticas das quais Joyce se valeu através da sua obra.: o seu *sinthomasdaquin*, e seu “*sint'home rule*”. Para conseguir essa substituição, promovendo seu próprio nome, o de Artista, Lacan nos diz que Joyce fez uma escolha entre os dois lados que se ofereciam à sua arte para a constituição de seu sintoma. Joyce, portanto, tinha uma escolha de duas opções. Os dois lados que ele teve de escolher para escrever estavam ligados, o primeiro, à sua cultura por sua educação jesuíta e o segundo à história de sua família pelo engajamento político de seu pai em uma Irlanda sob domínio inglês. A primeira delas, Lacan, localiza na grande influência que São Tomás de Aquino teve na obra joyceana. Esta referência a São Tomás de Aquino, Lacan a converte em *sinthomasdaquin*, *sinthoma masdiaquino* (Lacan, 1975/1976, p. 15). No entanto, a escrita joyceana não assumirá os atributos do Belo, do Bom e do Verdadeiro, caro a São Tomás e Joyce recusa, assim, a estética do belo do homem santo, a estética do *sinthoma*.

Vocês sabem que Joyce babava por esse sant'homem. No que se refere à filosofia, jamais se fez nada melhor, é preciso dizermos bem as coisas - nada mais verdadeiro do que isso. Ainda assim, Joyce não tira muito proveito dessa coisa a que ele atribui um alto preço, ou seja, ao que ele chama de Belo. Consultem, sobre isso, o trabalho de Jacques Aubert, e vão ver que há no *sinthomasdiaquino* um não sei o quê chamado por ele de claritas, substituído por Joyce por alguma coisa como o esplendor do Ser, e é bem esse o ponto fraco do qual se trata. Será uma fraqueza pessoal? O esplendor do Ser não me atinge. E é de fato daí que Joyce faz decair o *sinthoma* de seu *masdiaquinismo* (Lacan, 1975-1976, p. 15).

Diferente da estética de São Tomás, Joyce toma a sua escrita como um sintoma que não recorre ao sentido, ao contrário, que escreve o gozo da *lalíngua*, como ele dará testemunho em toda a sua obra, mas em especial em “*Finnegan's Wake*” (1939/1975). A outra via *sinthomatica* que a arte apresenta a Joyce, a que realmente lhe coube, Lacan a forja no contexto político de sua época marcado pelo domínio do Império Britânico sobre a Irlanda, fazendo

conjunção entre *sinthoma* e “*Home Rule*” - “*sint'home rule*”, referência explícita de Lacan ao contexto político de sua época marcado pelo domínio do Império Britânico sobre a Irlanda. Segundo Lacan (1975-1976/2007, p. 16), “ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o distanciamento de Joyce quanto à política produz o que chamarei de *sint'home rule*”.

Ao contrário do que pode parecer à primeira vista, o distanciamento de Joyce quanto à política produz o que chamarei de *sint'home rule*. Esse *Home Rule*, o *Freeman's Journal* o representava como o sol nascendo atrás do Banco da Irlanda. Joyce, como por acaso, o faz nascer no noroeste, o que não é comum para um nascer do sol. Mesmo considerando esse tema range em Joyce, trata-se, ainda assim, do *sinthoma* que rola, o *sinthoma* com rodinhas que Joyce junta com o outro (Lacan, 1975-1976, p. 16).

O “*Home Rule*”, como vimos, era parte de um processo de emancipação irlandês em relação à metrópole inglesa, que tinha como movimento defensor o *Sinn Féin* – Nós mesmos – grupo político irlandês que articula oposição à Inglaterra e que futuramente se reconfigura no IRA. Ora, sabemos até aqui que a família de Joyce era em sua grande maioria composta de fenianos, ou seja, de membros revolucionários que defendiam uma maior autonomia irlandesa frente ao despotismo inglês. Lacan mesmo nos apresentará o pai de Joyce, como um “feniano de carteirinha”, sendo o avô membro dos *Whiteboys*, que futuramente se agregará ao *Sinn Féin*. Desta feita, Joyce, ainda que muitas vezes associado a uma recusa política, eleva a dimensão política de seu *sinthoma*, na medida em que o forja de modo a fazer de seu “*sint'home rule*”, sua forma única de construir uma oposição à qualquer dominação que se impunha a Joyce, incluindo aqui a britânica. O que lhe é de mais singular, acena assim para o social e político. Joyce opera seu “*sint'home rule*” não pela via da adesão partidária, ou pela associação de sua obra ao nacionalismo gaélico, mas pela via da inelegibilidade da língua inglesa como plataforma artística e política, na medida em que a destituição da relação de significado operada pela concatenação significante abre espaço para a aparição de *lalíngua* que desnuda assim os significantes que resistem ao processo de apagamento da história.

O *sinthoma* de Joyce era o seu próprio governo interno, sua declaração de independência, uma saída ao domínio britânico. Uma saída que ele forjou na recusa de permanecer servil à nomeação do outro colonial, que ou lhe racializava e lhe tomava como um bárbaro, ou lhe obrigava nostalgicamente a inventar uma nacionalidade supostamente autêntica para inaugurar sua independência.

Em seu *sinthoma*, ao reduzir a língua inglesa à sua *lalíngua*, Joyce determina uma autonomia em relação à norma do nó borromeu, forjando assim uma independência da regra dominante de amarração borromeana pelo pai para além do Édipo, em uma espécie de governo autônomo. E, além disso, em sua dimensão política, é seu “*sint'home rule*” que aparece ao se desabonar do inconsciente vendido a ele, e sobre o qual ele opera não apenas seu *sinthoma*

singular, mas que ao publicá-lo, faz de seu *sinthoma* isolado, uma marca política e artística importante ao longo da História.

A solução joyceana resulta na solidariedade entre o real fora do sentido e o sentido articulado ao seu *sinthoma*. Joyce não se contenta em escrever seu *sinthoma*, mas ele o publica. E é este passo para além da escrita que Joyce determina assim a sua instituição enquanto artista, mediante seu dizer-*sinthoma*, que lhe forja um ego de substituição. Sua conformação sinthomática articula o real fora de sentido de seu *sinthoma* com o gozo de sentido a partir do laço instaurado entre ele e seus leitores com a publicação de sua obra. E é graças à publicação de seu *sinthoma*, que Joyce se tornou o grande nome do que se chama “literatura inglesa”. Joyce refunda a língua inglesa, a partir da heresia irlandesa, alçando à História o nome de seu pai, mas também a própria Irlanda como o que emperra o projeto de unificação do sentido inglês capitalista. O “*Home Rule*” joyceano, coaduna sua solução singular que compensa assim a questão da transmissão afetada pela ordem política instaurada pelo capitalismo-colonial, mas, além disso, ao publicar sua obra, Joyce faz com que em relação à língua inglesa, o seu cânone seja ele mesmo irlandês, uma obra sob a qual se debruçaram por mais de 300 anos, fazendo com que seu *sinthoma* não seja avesso ao laço.

A heresia joyceana se dá então em vários planos amarrados assim pelo seu *sinthoma*. Joyce se torna herético politicamente por se contrapor via obra à política capitalista-colonial inglesa; herético em relação ao determinismo familiar e à solução edipiana de fazer *sinthoma*, herético na rejeição de uma verdade histórica e familiar.

A partir dessa leitura do *sinthoma* de Joyce, concluímos que o Édipo, neste seminário, se encontra trivializado como uma possibilidade de amarração dos três registros, não mais se instituindo como a exclusiva função normatizadora, mas apenas como uma das possibilidades estabilizadoras. O Édipo é um nome dentre outros possíveis. Lacan (1975/1976) parte do *sinthoma* de Joyce, uma amarração que não se faz pela via do Nome-do-Pai edípico, para apontar que há outras soluções que tomam o Pai do Nome, enquanto pai nomeante, como possibilidade de amarração do sujeito. É a partir da arte da escrita, que Joyce constitui seu corpo e amarra seu nó, para Lacan não a partir do Édipo, mas de uma nomeação com função de estabilização. No lugar do Nome-do-Pai, ele faz o nome dele, um nome próprio feito pela arte como *sinthoma*.

A solução de Joyce, aponta que se a realidade psíquica depende de um Nome-do-Pai incondicionado(p.163), como nos diz Lacan (1975/1976), esse Nome-do-Pai o é enquanto *sinthoma*, não necessariamente edípico.

5.3 A Colonização de Joyce pela Psicanálise

Toda essa digressão acerca da história da Irlanda, que fizemos ao longo da tese, de uma leitura pós-colonial e política da obra de Joyce nos faz questionar sobre a dedicação de Lacan a Joyce no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976). Por que Lacan dedicou um ano de seu trabalho a ler Joyce? Neste sentido, tendo Lacan utilizado a obra de Joyce - um sujeito colonial do início do século XX -, para formular seu Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976) e, a partir dele, toda produção que culmina no final de sua obra, poderíamos localizar aí uma resposta e uma direção para as questões contemporâneas com as quais, na mesma época, Lacan estava ocupado?

Ora, esta pergunta parece ter seu lugar na medida em que procuramos, por trás das digressões psicanalíticas, a sombra do discurso que a movimenta. Ela está consoante com o que Soler (2018b) aponta quando diz que

Lacan sempre elaborou sua doutrina entre duas preocupações, presentes constantemente de um extremo a outro em seu ensino, e esse ainda é o caso em 1974-75: por um lado a preocupação propriamente clínica e, por outro lado, a preocupação que chamarei de política, no sentido amplo do termo, isto é, da atualidade do discurso (Soler, 2018b, p. 110).

Qual a preocupação de Lacan com a atualidade do discurso que mobiliza o recurso a Joyce e a extração do conceito de *sinthoma*? Para tentar responder a esta pergunta, faz-se necessário, nesta tese, abordar como Lacan aplica a psicanálise na leitura dos fenômenos de sua época. Para Soler (2018b), em 1975, a produção de Lacan tenta colocar “a psicanálise em dia, colocar em dia com relação a algo que já havia se movido muito do lado das caras neuroses” (p. 110). Se o discurso se moveu, movendo assim a presentificação sintomática da neurose, Lacan tenta “alcançá-lo, se assim posso dizer, na teoria analítica. Ele já havia feito isso em 1968, quando produziu os quatro discursos e aqui continua com os nós borromeanos” (p. 110).

Parece haver uma conexão entre a produção lacaniana a partir do Seminário 17: O avesso da psicanálise (1969–1970), com a construção borromeana que culmina no *sinthoma* no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976). Essa linha de continuidade opera modificações cruciais na psicanálise, a partir de Lacan, a ponto mesmo de Miller apontar que, no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975/1976), Lacan solta a mão de Freud e toma a de Joyce, rumo a uma psicanálise pós-joyceana.

Portanto, é pela mão de Joyce, que Lacan parece alinhar a psicanálise à subjetividade de sua época, apontando a emergência sintomática diante das lógicas de poder, mas também a

amarração sinthomática singular como resposta do sujeito a este discurso. E é pela mão de Joyce que Lacan desloca a clínica da órbita do Nome-do-Pai edípico, na medida em que o significante da falta do Outro se apresenta. Com o estabelecimento da escritura de um furo no simbólico sob a forma do significante de uma falta no Outro - que o torna incompleto e inconsistente, $S(A)$ -, Lacan subverte a clínica e relativiza o Nome-do-Pai, tornando-o apenas um nome dentre outros, diante do exílio estrutural da linguagem.

Há uma resposta política importante nessa nova ordenação conceitual psicanalítica que parece responder diretamente aos efeitos do “*discurso do capitalista*”. Como vimos a obra de Joyce é marcada pela entrada do “*discurso do capitalista*” e pelos efeitos produzidos por ele em relação ao apagamento da relação do sujeito com seu inconsciente, pela adesão de nomeações que não se dão pela via do amor, por um declínio do Nome-do-Pai, pela via da segregação que se atualizam seus efeitos contemporaneamente.

Este é um ponto importante na discussão desta tese, fazendo com que levantemos uma questão acerca da leitura corrente do Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007), como sendo um seminário sobre a psicose, a psicose de Joyce. Joyce era mesmo um psicótico? E por que isso importa aqui?

5.3.1 Joyce não tem uma nacionalidade, tem uma psicose

Parker (2009) nos lembra que a semi-independência irlandesa não fez cessar a segregação. Se a invasão desta terra pagã começou em 1169, seguiu ao longo do século XIX fazendo com que a fome matasse um milhão e meio de irlandeses e se estende no século XX através da divisão do território e do povo irlandês. No século XXI o capitalismo colocou à disposição da Inglaterra a mão de obra barata irlandesa que fugia da fome e da pobreza na colônia. Foram os irlandeses que construíram a infraestrutura para o sucesso industrial da Inglaterra, com trabalhadores trabalhando nas vias navegáveis que vão de Liverpool até o canal de Manchester. Na sua tentativa política de retomar a Irlanda por completo, em uma das maiores guerras civis do último século é em Manchester que a maior bomba do IRA explode em 15 de junho de 1996, no processo de retomada do que a Irlanda havia construído com a exigência de que os seis condados do norte de seu país sejam devolvidos, unidos em trinta e duas repúblicas do condado. Este processo contínuo de dominação, mostra como a Inglaterra aperfeiçoou suas táticas de violência sobre Irlanda, independente de qual regime político ali se encontram. Da colonização ao neoliberalismo as táticas inglesas continuam operando seu projeto de dominação.

Parker (2009) demonstra os efeitos neocoloniais na Irlanda, apontando que, no seu processo de dominação a Inglaterra “introjetou” uma população irlandesa como parte necessária do processo de colonização, norte contra sul, e que hoje, mesmo depois da independência da Irlanda do Sul, a Inglaterra precisa contê-lo e silenciá-lo, através da Lei de Prevenção do Terrorismo. Parker (2009) mostra que o domínio colonial, no neoliberalismo, se atualiza através de seus dispositivos de controles de corpos, instrumentalizados pelo “*discurso do capitalista*”, como o colonialismo interno, o encarceramento e a internação psiquiátrica, bem como com uma maior taxa de mortalidade e suicídio correspondentemente alta, mais altas do que para a população inglesa ou qualquer outra minoria étnica na Inglaterra. A guerra agora acontece em um outro plano. Parker (2022) argumenta que essa nova tática inglesa, pela via da criminalização e a hiperdiagnostização, são movidas por uma fantasia sobre o que é normal e natural na sociedade e essa fantasia é necessária ao “*discurso do capitalista*”, na gestão do sentido que sustenta a lógica de poder, a partir da qual na ordem social desenha o que fomos, o que somos e o que devemos ser. E os efeitos segregativos são tão marcantes, a ponto de Brendan Francis Behan, um escritor irlandês, afirmar que se “cada nação tem uma história – os judeus e os irlandeses têm uma psicose”⁸.

E é essa fantasia capitalista que dá a verve fascista do “*discurso do capitalista*”, que se dedica a bloquear movimentos anticapitalistas através da assunção de um “sujeito sem história”, que vive fixado ao presentismo, sem horizonte político de futuro, uma fantasia que apaga a história e relega ao sujeito uma verdade média dada pelo discurso da ciência, como vimos no capítulo 3. São estes efeitos segregativos do “discurso do capitalista” que parecem convocar Lacan a dar uma resposta pela via da psicanálise, com toda uma produção teórica que alinha a psicanálise à sua época. Lacan se debruça sobre Joyce provocado anos antes pelos becos sem saída da civilização construídos discursivamente. Se o paradigma para esta resposta é Joyce, por que a centralidade desse seminário se acenta em sua suposta psicose?

Como vimos anteriormente, a presença das marcas da colonização na obra de Joyce não é secundária e lateral. Ele escreve sobre o exílio, sobre os exilados, sobre a heresia de negar a Igreja, braço direito da colonização, sobre a paralisia moral da Irlanda, silenciada sob os efeitos do colonialismo, sobre a racialização dos irlandeses enquanto Calibans - sob a pena do mestre inglês, Shakespeare -, sobre a perda da língua irlandesa e a imposição da língua inglesa, que mesmo sendo a língua de nascença de Joyce nunca foi dele, sobre a crueldade

⁸ 'Other people have a nationality. The Irish and the Jews have a psychosis.' – Peça Richard's Cork Leg I Brendan Francis Behan.

inglesa nos seus processos de dominação, sobre a falácia do nacionalismo identitário como uma falsa resposta à dominação inglesa. A obra de Joyce, longe de ser uma obra de um intelectual europeu elitista distante das questões de sua época, uma obra para iniciados, denota em toda a sua extensão a marca geopolítica de seu tempo e de sua história.

É justamente esse autor pós-colonial que, diante das marcas traumáticas da colonização que escancararam o real da história e da estrutura, inventou um saber-fazer que lhe outorgava seu próprio “*sint'home rule*”, sua independência - antes mesmo daquela que viria politicamente a quase todos os irlandeses. Com seu *sinthoma*, Joyce parecia dar um tratamento aos efeitos mesmo da mutação discursiva que imprimia sua marca na própria estruturação dos sujeitos. O *sinthoma* aparece, assim, como um saber fazer a partir da *lalíngua* do *falasser* com o real desnudado, ganhando aderência à substância do gozo colonizador.

Apesar dessa notória e relevante marca colonial, de cujo traço biográfico Lacan tinha ciência, é o Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007) é muitas vezes reduzido a um seminário sobre a psicose, suposta a James Joyce. No entanto, em nenhum momento de O Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), Lacan afirma a psicose de Joyce. É por isso que aqui abordaremos a colonização de Joyce pela psicanálise, colo ela mesma coloniza esse sujeito, guardada aqui sua própria dimensão de equívoco. Não se trata aqui de defender um outro diagnóstico para Joyce ou para Stephen, mas apontar que, de alguma forma, o Joyce de Lacan, é uma interpretação que serve para fins de ilustração da sua maquinaria borromeana. Uma licença poética de Lacan, que hoje serve a uma leitura do Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007), para fins diagnósticos, distanciando do que podemos ler de político da obra joyceana articulada ao conceito de *sinthoma*. Se Joyce é ou não um psicótico parece ter ganhado mais relevância do que o artifício criado por ele para se estabilizar frente à loucura generalizada e ao discurso capitalista que imprime seus efeitos psicotizantes no laço.

5.3.2 Um obscurantismo biográfico

“Navarro, Te deixo meus textos póstumos. Só te peço isto: não permitas que digam que são produtos de uma mente doentia! Posso tolerar tudo menos esse obscurantismo biográfico. Ratazanas esses psicólogos da literatura - roem o que encontram como fio e o ranço de suas analogias baratas. Já basta o que fizeram ao Pessoa. É preciso mais uma vez uma nova geração que saiba escutar o palrar os signos.” Ana Cristina César

Ao contrário de afirmar a psicose de Joyce, Lacan (1975-1976/2007) pergunta a Jacques Aubert se “Joyce era louco?” (p. 75). Soler (2018) denuncia que, apesar da introdução clínica do nó de borromeu, muitos psicanalistas continuam a operar em uma lógica binária,

com as categorias clássicas, sem nenhum remanejamento no nível da nosografia clínica estrutural e descontinuista da psicanálise lacaniana: forclusão ou não forclusão, psicose ou neurose, rebaixando a perspectiva borromeana a uma mera alteração vocabular. Sérgio Laia (2003), por mais que se empenhe em localizar na obra e na biografia joyceana índices da loucura questionada por Lacan, nos aponta que

Parece-me haver, então, uma certa diferença entre uma certa posição de Lacan em “Le sinthome” e a insistência de alguns psicanalistas em afirmarem de um modo peremptório, apoiando-se inclusive nesse Seminário, a existência de uma psicose em Joyce. A meu ver, Lacan é prudente e, mais ainda, elegante: a questão “Joyce é louco?” (s.p.)

Para fazer esta articulação da escrita de Joyce e seu diagnóstico, é importante dizer aqui que Lacan (1975/1976), ao longo do Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007), toma Joyce por Stephen Dédalus, sem questionar o limite de tomar um autor pelo personagem, ainda que sua obra seja claramente apoiada em elementos biográficos. Lacan, assume a congruência entre Joyce e Stephen nos dizendo que “as pessoas escrevem suas recordações de infância. Isso tem consequências. É a passagem de uma escrita para outra escrita” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 143). Como a escrita joyceana enxerta na obra fatos históricos e dados biográficos de Joyce, Lacan conclui que

Stephen é o Joyce que Joyce imagina. E como Joyce não é bobo, ele não o adora, longe disso. Basta que ele fale de Stephen para caçoar. Não está muito longe da minha posição quando falo de mim ou, em todo o caso, do que lhes tagarelo (Lacan, 1975-1976/2007, p. 25).

Assim, o Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007), parte da afirmação lacaniana de que Stephen é Joyce e que os eventos deslindados na obra joyceana encontram-se em estreita equivalência com a realidade, guardando aí seu cunho autobiográfico, factual, e consequentemente psicológico. Mas cabe a perguntarmos se, apesar de toda a intenção de Joyce de construir sua ficção apoiada em muitos fatos biográficos e personagens reais, se James Joyce pode ser deduzido de Stephen Dédalus, e se é Joyce o referente do caso Joyce de Lacan?

Segundo Rabaté (2006), é ingenuidade tomar Stephen por Joyce na medida em que as coincidências factuais de Joyce na sua obra não o reduzem a ela. Posição corroborada por Orellanas (2002) que ressalta que a essa coincidência entre autor e personagem encontra objeções, especialmente aquela que interdita confundir construção narrativa com registro biográfico, principalmente em autores como ele, que tem como projeto uma obra capaz de atravessar o “realismo com mito cultural e citação intertextual”.

Essa aplanção entre personagem e autor pode ser problemática, especialmente a partir das suas consequências. Para Orellanas (1999) a psicose joyceana é muitas vezes afirmada a partir de indicações biográficas, colhidas por Lacan na obra de Joyce e interpretadas muitas vezes como uma psicobiografia, dada a correlação afirmada por Lacan entre Joyce e Stephen. Ora, esse movimento lacaniano é curioso na medida em que o próprio Lacan foi um crítico da relação psicobiográfica que se estabelecia da psicanálise em relação à literatura.

É amplamente reconhecido que a história da psicanálise, desde sua concepção por Freud, mantém uma íntima relação com a literatura. A influência da literatura no desenvolvimento da psicanálise é de importância crucial, visto que Freud frequentemente se engajava com obras literárias clássicas, como as de Horácio, Sófocles e Eurípedes, assim como com escritores modernos, incluindo Shakespeare e Dostoiévski. A contemplação das tragédias gregas, por exemplo, forneceu a Freud os elementos essenciais para sua teoria do “Complexo de Édipo” e para o seu método catártico. Além disso, o diálogo contínuo com outras obras literárias, seja através de interpretações ou projeções de psicobiografias, impulsionou o avanço de sua elaboração metapsicológica, expandindo seus conceitos para além do contexto do consultório. Ao reconhecer nos escritos literários um espelho contemporâneo de sua época, Freud imergiu nas contradições e dilemas que permeavam a sociedade, permitindo que as complexidades da condição humana fossem expressas por meio da palavra escrita.

Lacan, impulsionado especialmente por sua profunda interação com a linguagem, destaca o papel da literatura na criação de novas formas de expressar conflitos, inventando uma linguagem singular que subverte as lógicas convencionais de expressão e significado, tanto individuais quanto culturais. Não é por acaso que, em seu extenso diálogo com Freud e no desenvolvimento de sua teoria psicanalítica, Lacan recorre a referências literárias como Sófocles, Claudel, Goethe, Shakespeare, Marguerite Duras e James Joyce, buscando aprimorar suas estratégias e táticas psicanalíticas. No entanto, em sua abordagem da literatura em “*Lituraterre*”, Lacan adota uma perspectiva importante.

Em “*Lituraterre*”, Lacan (1971/2003) lança críticas à abordagem psicobiográfica de Edgar Allan Poe feita por Marie Bonaparte, alertando para o perigo de recorrer a eventos externos ao texto para explicar seu significado. A crítica Lacan a justifica dizendo que a obra não pode ser plenamente compreendida nem elucidada mediante uma análise psicobiográfica do autor. Ele enfatiza que o simples fato de Freud evocar um texto de Dostoiévski não é suficiente para afirmar que a crítica textual, tradicionalmente reservada ao domínio acadêmico, tenha sido enriquecida pela contribuição da psicanálise (Lacan, 1971/2003, p.107).

Para Bayard (2004), o recurso psicobiográfico e a insistência na interpretação revela uma crença na superioridade psicanalítica em relação à literatura, que pretende assim revelar as motivações inconscientes subjacentes ao texto. Rabaté (2007), em diálogo com Bayard (2004), critica a abordagem psicobiográfica argumentando que as interpretações psicanalíticas acreditam em uma hermenêutica da desconfiança, que busca desvendar significados ocultos nas obras, caindo, assim, em uma leitura religiosa. Esta é resultado de suposições sobre a intencionalidade e o inconsciente de seu autor, um trabalho que, para Rabaté, está aquém da possibilidade de contribuição entre esses dois campos. Ele se sustenta na esterilidade teórica da interpretação.

Lacan segue neste sentido, nos advertindo, nós e aos “devotos da literatura”, de que deveríamos tomar o “âmbito do recalçamento uma ideia menos psicobiográfica”. (Lacan, 1971/2003, p. 17). Essa é uma proposição que Lacan responderá quando nos diz que a literatura, mais do que um apelo à significação e ao sentido, é ela mesma uma “acomodação de restos”, para além da interpretação, como exatamente aquilo que resiste a dimensão da interpretação sob a dimensão de um enigma.

Para Lazali (2021), a verdadeira literatura é aquela atravessada pela dimensão da *lalíngua* que porta em si o impensado do fato histórico, articulado pulsionalmente, tensionando o leitor, em uma dinâmica incessante, entre o texto e suas margens invisíveis. Neste sentido, a psicanálise deveria trabalhar na evitação da psicologização dos personagens e do escritor, no sentido de ler e analisar o que é escrito sem ser fixado no texto. Lazali (2021) sintetiza essa relação afirmando que a história apreende, a literatura escreve e a psicanálise lê o que no texto se aloja em suas margens, o real encriptado no texto e suas entrelinhas.

No entanto, apesar desta perspectiva, e de condenar a prática da aplicação da psicanálise à literatura, Lacan, em Gide e Joyce, parece voltar-se para a estratégia psicobiográfica. Rabaté (2006) afirma que Lacan lê “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016) e até mesmo “*Ulysses*”(1922/2012) como autobiografia direta, muitas vezes apagando distinções importantes entre Stephen Dédalus e James Joyce.

É essa correspondência confusa entre texto, autor e personagem que permitiu que os psicanalistas fizessem de Joyce um caso. Rabaté (2006) nos diz que a questão da estrutura potencialmente psicótica de Joyce permaneceu um enigma para Lacan, enigma para o qual ele nunca chegou a uma única resposta. No entanto, para ele, essa cautela não é considerada na medida em que Joyce seria posteriormente usado por psicanalistas lacanianos como um “caso”, um argumento para a abordagem da psicose. Uma estratégia psicobiográfica, que se presta a construção de Joyce enquanto um “caso” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 93), apesar de Joyce

nunca ter se submetido a uma análise. Muitos poderiam argumentar que tal empreendimento foi operado mesmo por Freud em relação a Schreber, que também foi tomado enquanto caso analisado e interpretado a partir da sua obra. No entanto, se Schreber, um psicótico desencadeado, escreveu suas memórias em um texto declaradamente autobiográfico, Joyce nunca o fez, escolhendo, tal como Wilde, escrever como quem mostra um espelho rachado ao leitor, ou como Fanon, engtre peles e máscaras.

Assim, se apoiando na suposta correspondência entre autor e personagem, aparecem as insinuações diagnósticas de psicose em Joyce. Ainda que Lacan não afirme a psicose de Joyce, no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), ele parece recorrentemente insinuá-la a partir da relação de Joyce com o nome, com o pai, com o corpo e com a língua. Como aponta Laia (2003) a tese de uma psicose joyceana se embasa fracamente em algumas passagens da biografia, especialmente a leitura de Ellman, que pareciam corroborar para uma “psicose latente”: imprecisos relatos de episódios de alucinações auditivas durante a fase mais grave do adoecimento de Lucia, sua filha; episódios de depressão frente a dificuldade de publicação de seus livros, insônia, e uma suposta “tendência ao litígio” relativa a suas querelas com amigos, familiares, editores, etc.

A extração que se faz normalmente é que Joyce teria sido um psicótico estrutural, dada a particularidade de sua relação com o pai, que lhe impõe uma “*Verwerfung de fato*”. A partir disso, ele teria feito com sua escrita um *sinthoma*, capaz de uma reparação que o sustentou ao longo de toda a sua vida, evitando que ele desencadeasse sua psicose. Uma psicose compensada, semelhante à psicose latente atestada por Jung, que ao analisar a filha de Joyce e ao ler suas obras, disse que Joyce nadava onde sua filha afogava.

Alguns psicanalistas objetam essa leitura, como Orellanas (1999, 2001, 2002), Brausntein (1998, 2006, 2022), Cerrutti (2022), ao afirmarem que a psicose de Joyce se apoia em uma leitura interpretativa de Lacan sobre Joyce, não sendo essa hipótese rastreável na obra deste autor. A psicose defendida pela psicanálise, ou pelos psicanalistas, em Joyce, supostamente se dá a ver na sua obra, pelos relatos supostamente autobiográficos: da sua relação com o corpo, cena relativa à surra que recebe de seus amigos; da sua escrita sem sentido, apontando que ele é desabonado do inconsciente, seja pela via das epifanias joyceanas, do enigma da raposa, ou da falta de sentido de “*Finnegans Wake*” (1939/1975); seja pela sua relação com o pai, um pai da realidade fracassado. Vejamos então estes indícios.

5.3.3 A questão da paternidade e do nome

Creem em Dê os Paus, todolaceroso, criador do inferno na terra e em Marujo Tristo, esse filho da luta, que foi concebido pelo escândalo tanto, nasceu da viagem marinha, padeceu o serviço completo, foi cicatrizado, exposto e bem sovado, gritou como um danado, e no terceiro dia relevanou da cama, voltou aos seus, está sentado a boreste de seu país de onde há de vir penar na vida e a postos. (Joyce, 1922/2012, p.529)

A questão da paternidade em Joyce, interessa especialmente a Lacan, neste momento discursivo. Para MacCannell (2008) como pai de uma filha problemática e ele próprio filho de um pai fraco e alcoólatra, Joyce era, de acordo com Lacan, marcado pelos fracassos da metáfora paterna. Um dos indícios para a afirmação de uma psicose joyceana encontra-se relacionado à forma como a paternidade afeta James Joyce. Ela é um dos argumentos lacanianos centrais do Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), para aferir em Joyce uma loucura, que desestabiliza assim sua relação com o simbólico e com o corpo.

Lacan apresenta-nos o contexto de Joyce como um sujeito nascido em uma Dublin colonial, às voltas com as tentativas de independência, filho de um pai decaído falicamente, bêbado, tento Joyce que encontrar na arte a sua firmeza fálica. A família de Joyce, que tinha há gerações muitas posses, entra em decadência em decorrência dos maus passos do pai, e da política inglesa. Para Lacan, esse pai se decaí imaginariamente e simbolicamente, já que ele também não faz função de lei alguma. Neste sentido, Lacan pretende entender como, a partir deste pai decaído, Joyce foi capaz de forjar seu *sinthoma*, já que

Joyce fez isso, mas, é claro, no olhometro, pois pior do que ele nós não podíamos começar. Ser nascido em Dublin, com um pai bêbado de carteirinha e mais ou menos feniano, isto é, fanático, de duas famílias, pois é assim que acontece com todos quando se é filho de duas famílias, e quando se crê macho porque se tem um pedacinho de pau. Naturalmente, perdoem-me por esse termo, é preciso mais que isso. Mas como ele tinha o pau um pouco mole, se assim posso dizer, foi sua arte que supriu sua firmeza fálica. E é sempre assim. O falo é a conjunção do que chamei de esse parasita, ou seja, o pedacinho de pau em questão, com a função da fala. E é nisso que sua arte é o verdadeiro fiador de seu falo (Lacan, 1975-76, p.16).

Mas, apesar do fracasso social do pai de Joyce, que razões temos para considerar pai de Joyce um fracasso? Seu fracasso social determina sua falha paterna? O que é uma falha paterna? Para Soler (2018b) essa é uma questão complexa na medida em que, se é Lacan que aponta a falha do pai de Joyce a partir de seu fracasso social e simbólico, esse mesmo Lacan que, após reformular o Édipo freudiano com a metáfora paterna, voltou-se com uma crítica virulenta a este mesmo Édipo.

Lacan, apesar de neste momento histórico denunciar o declínio do Nome-do-Pai em termos discursivos, relacionados ao “*discurso do capitalista*”, sempre apontou a falha estrutural do pai. O pai falha. Se falamos em enfraquecimento da autoridade, em declínio do Nome-do-Pai na cultura, não nos referimos nem à abolição do Nome-do-Pai, nem a ausência

do pai da realidade, do pai encarnado, já que sabemos que não ser no campo da anatomia que a função do pai se configura. A função paterna, em sua tarefa de nomeação e vetorização da lei e do desejo, extrapola a noção de uma presença física. O pai, enquanto “função paterna”, não deve se confundir ou se resumir a uma abordagem ambientalista que o toma como pai da realidade, por meio de um censo idealizador de família. É essa confusão acerca da função paterna que ainda interpreta a ausência do pai da realidade como “carência paterna”.

Também, ao falar de declínio da autoridade, não apontamos a sua inexistência do Nome-do-Pai, enquanto operador psíquico tal como nos aponta Lustosa, Cardoso & Calazans (2014), afirmando que se a lógica discursiva capitalista aponta o declínio do Nome-do-Pai na cultura, significa haver uma dissolução dos grandes códigos de conduta que governavam a sociedade.

No entanto, subjugar o declínio do Nome-do-Pai na cultura ao declínio do Nome-do-Pai enquanto um operador psíquico pode ser extrapolação abusiva. Assim, como nos aponta Lustosa & Calazans (2010) é problemática a assimilação recorrentemente feita entre decadência da lei simbólica a um apagamento do Nome-do-pai, justificando para isso que a função paterna, na contemporaneidade, fracassa. Mas não estaria o fracasso da função paterna dada desde saída na neurose? A função paterna já não carrega em si a necessidade de que algo da ordem do Outro falhe, para que nessa hiância o sujeito possa advir como desejante?

não há essa relação de causalidade necessária entre a carência do pai e sua forclusão psíquica. Essas considerações são importantes para que não corramos o risco de cair na interpretação sociológica relativa ao Nome-do-Pai, como caem alguns psicanalistas. É confundir a questão levantada por Lacan, os seus meios de abordá-la e a direção a que isso conduz, com um discurso catastrofista que não leva em conta algo que em Freud já estava demarcado: a função paterna falha, inelutavelmente. Daí ser surpreendente ver algumas pessoas pensando a questão em torno da dissolução do Nome-do-Pai como se ele alguma vez tivesse resolvido algo! A função do Pai é a ordenação e implica em um fracasso intrínseco (Lustosa & Calazans, 2010, p. 562).

Considerada a ressalva, ainda que a própria função paterna carregue entre suas coordenadas a falha no Outro, atualmente há algo que potencializa o declínio dos ideais, antes transmitido pelo pai, como um limitador do gozo e um orientador do desejo. Se o pai sempre falhou em alguma medida, hoje ele deixou de ser um orientador. O “*discurso do capitalista*” opera o declínio do Nome-do-Pai no social e uma depreciação do pai da realidade, que não necessariamente o eclipsa.

Zupančič (2008) aponta que a partir do discurso capitalista, o que normalmente se denuncia é a queda do grande Outro, sua inexistência, que ele é barrado, inconsistente, ausente. O que deveria ser o resultado de um fim de análise, se apresenta a partir do “*discurso do capitalista*”, na deposição das figuras do Outro e no compromisso do sujeito com seu gozo

solipsista. Este fenômeno se percebe na forma como contemporaneamente as autoridades simbólicas desmoronam, são desacreditadas e perdem assim seu valor simbólico. Porém, para Zupančič (2008), a tese do declínio do pai no “*discurso do capitalista*” aponta, para além da falha estrutural do pai, para uma descrença generalizada de que um pequeno outro possa ocupar o lugar deste grande Outro, de que alguém da realidade possa encarnar essa figura do Outro. Assim, o “*discurso do capitalista*” não opera exatamente a constatação inexistência do Outro, mas da impossibilidade de encarnação deste Outro, de que um “pequeno outro” possa ser o próprio modo de existência do grande Outro. O Outro não tem mais poder sobre nós na forma de um outro concreto, “pequeno outro”, na medida em que há uma impossibilidade de acreditar que um pequeno outro pode ser o próprio modo de existência do grande Outro.

Desta feita, segundo Lustosa et al. (2014, p.203) há um impedimento dado pelo sujeito de que os representantes passíveis de ocupar um lugar especial nas séries psíquicas inconscientes - pais, professores, líderes, políticos são desacreditados e denunciados em uma suposta impostura por ocultar sua impotência sob o disfarce da lei. Assim, para Zupančič, nenhuma pessoa concreta é verdadeiramente uma instância do Outro, “porque é sempre apenas humano, inconsistente, se não totalmente fraco e patético” (2008, p. 39, tradução nossa).

O declínio do Nome-do-Pai seria a impossibilidade de sua declinação em pequenos outros, mantendo assim seu lugar vazio sem o tornar inoperante, já que ninguém está autorizado a exercer sua função e nem comprometer o grande Outro. O lugar vazio do Outro aponta que, ainda que o sujeito negue a existência do Outro, ele reafirma a sua falta, restituindo a potência desse Outro ao manter seu lugar vazio, sem que nenhum saber possa efetivamente ocupar e matizar esse lugar do Outro. “É como se a não existência do Outro na realidade não o impedisse de continuar a exercer sua eficácia: afinal, nada mais indestrutível do que aquilo que não existe” (Lustosa et al., 2014, p. 204).

Neste lugar vazio do pai, Zupančič(2008) nos diz que o risco é que isso pode gerar tanto o apelo desesperado ao pai, uma tentativa de fazê-lo consistir, quanto a desistência resignada. Assim, para ela, diferente da operação analítica de prescindir do pai, com a condição de dele ter se servido, o que o “*discurso do capitalista*” opera no laço social é, na verdade, uma tentativa de fechamento radical do inconsciente, o sujeito desabonado.

Joyce, nos mostra em sua obra, essa marca discursiva do pai. Ele denuncia em toda sua obra o declínio do Nome-do-Pai no social: “Pai nosso que não estais no céu” (Joyce, 1922/2012, p. 210) e nem na terra, dada toda perambulação de Stephen por Dublin para encontrar um pai, ele está “no purgatório”, como ele nos diz, em função dos seus pecados. Mas Joyce também nos mostra a impostura do pequeno outro em ocupar o lugar do Outro, nos

mostrando, por meio de inúmeros personagens, o lugar do pai colonial fracassado, na impostura e no ridículo da autoridade imperial, na zombaria com que toma a ordem significante religiosa.

Para além da sua obra, sabemos que a família de Joyce é uma família colonial, atravessada pelo “*discurso do capitalista*”, portanto, era marcada por uma particularidade que impõe efeitos subjetivos de transmissão. Isso porque, como aponta MacCannell (2015), se Joyce escreve contra sua família, isso não se reduz a um antagonismo edípico, já que, imerso na lógica imperial capitalista, a própria família já estava se tornando efetivamente pós-edípica.

A família na colônia, em uma colônia que conclama a independência tal como a Irlanda naquele momento, e na Argélia de Fanon, é atravessada por tensionamentos determinantes. Sabemos que a família edípica surge como um efeito na história, que fez coadunar, em solidariedade estrutural, o Édipo familiar à organização familiarista do Estado. Safatle (2020) argumenta que diante desta sociedade ocidental, que tem por base uma solidariedade de estrutura entre autoridade entre família e organizações de poder, que constringem em seu cerne a relação entre lei e desejo, o sintoma adquire o status de uma marca singular do sujeito, sua expressão em relação a estes conflitos. Assim, em determinado momento da história, no mundo europeu e ocidental, o familiarismo se estrutura em torno de um núcleo familiar central-pai, mãe e filhos - que se desdobra para o campo político, como uma extensão familiar de uma sociedade e civilização. Há, portanto, uma solidariedade discursiva entre família e Estado. O pai, dentro desta lógica familiarista, solidária a própria estrutura edípica, encarna a representação da ordem e da lei e se replica na própria dimensão do Estado, na medida em que as representações familiares colonizam as representações imaginárias do Estado, emprestando a ele a sua estrutura familiar. Assim, Fanon (2008) toma a família europeia, essa do colonizador, como um microcosmo da nação. Ao sair do meio familiar, a criança da metrópole, reencontra socialmente, na cultura, as mesmas leis, os mesmos princípios, os mesmos valores. “Uma criança normal, crescida em uma família normal, será um homem normal. Não há desproporção entre a vida familiar e a vida nacional” (Fanon, 2008, p.126). A solidariedade de estrutura entre família e Estado no parâmetro da sociedade ocidental implica em uma inexistência de conflitos entre estes dois sistemas normativos, obrigando ao sujeito deslocar para o inconsciente os conflitos com a lei.

Esta equivalência entre família e Estado, base da estrutura sócio-política ocidental, que impacta diretamente na constituição subjetiva e na estruturação dos sujeitos, não se replica de forma normatizada nas sociedades de dominação colonial. Esta ressalva nos é apontada

especificamente por Fanon, mas argumentamos que ela se estende, em alguma medida, à leitura lacaniana de Joyce. Para ele, em sociedades coloniais, “a família homogênea e quase monolítica se partiu” (Fanon, 2014, p. 122). Estas duas estruturas, família e Estado, não se colocam em relação de contiguidade e similaridade estrutural, fazendo com que haja entre elas uma relação antitética de saída, fazendo com que, como aponta Safatle, “entrar na civilização” implica rejeitar a família. Joyce nos dá muitos exemplos dessa disjunção em sua obra, mostrando o seu desprezo pelos pais que se deixaram subjugar pela Coroa:

— Os meus ancestrais jogaram fora a sua língua e adotaram outra — Stephen disse.
— Eles deixaram um punhado de estrangeiros dominar o povo. Por acaso você acha que eu vou pagar na minha vida e na minha pessoa as dívidas que eles criaram? Para quê?

— Pela nossa liberdade — disse Davin.

— Nenhum homem honrado e sincero — disse Stephen — entregou a vida e a juventude e os afetos a vocês, entre os dias de Tone e os de Parnell, sem ser vendido ao inimigo ou deixado na mão quando mais precisava ou injuriado e trocado por outro. E você me convida a ser um de vocês. Eu prefiro ver vocês no chão.

— Eles morreram pelos seus ideais, Stevie — disse Davin. — O nosso dia ainda vai chegar, pode acreditar. Stephen, seguindo suas próprias ideias, ficou calado um momento.

— A alma nasce — ele disse vagamente — primeiro naqueles momentos de que eu te falei. Ela tem um parto lento e negro, mais misterioso que o do corpo. Quando a alma de um homem nasce nesta terra, ela encontra redes lançadas para impedir seu voo. Você me fala de nacionalidade, língua, religião. Eu vou tentar voar e escapar dessas redes.

Davin bateu as cinzas do cachimbo. — Profundidade demais pra mim, Stevie — ele disse. — Mas a minha terra vem antes. Primeiro a Irlanda, Stevie. Você pode ser poeta ou místico depois.

— Você sabe o que a Irlanda é? — perguntou Stephen com uma violência fria. — A Irlanda é a porca velha que come a ninhada (Joyce, 1916/2016, p.).

Assim, em uma colônia, a revolta de um filho contra um pai é um gesto esvaziado de sentido, por não ter efeito social, na medida em que o pai já se encontra rebaixado. Kiberd (1996), ao tratar da família irlandesa, corrobora com a posição de Fanon, ao tratar da família argelina, dizendo que na relação entre pai e filho, em uma estrutura familiar atravessada pela lógica colonial, existe um conflito que altera drasticamente as relações de transmissão e de filiação. No ensaio *A família argelina* (2014), Fanon aponta para mudanças estruturais da família e das relações sociais na Argélia durante o período da guerra colonial pela independência.

Os jovens inconformados diante da servidão impostas clamam pelo novo a expensas de qualquer admoestação parental. A intervenção paterna perde valor de autoridade, “o velho seguro paternal, já deteriorado, desmorona definitivamente. O pai não sabe mais como manter o equilíbrio” (Fanon, 2014, p.125). Essa decadência do pai, desautorizado pela metrópole e questionado pelo filho que clama a independência, aparece fortemente em Joyce. Em seu livro

“*Ulysses*”(1922/2012), o tema da paternidade é recorrentemente colocado, sendo recheado de pais fracassados, suicidas, bêbados, ausentes, não confiáveis, pais, padres e figuras de autoridade inadequados ou ausentes. A expressão “*poor daddy*”, traduzida por Caetano Galindo, como “coitadinho do papai”, aparece inúmeras vezes em “*Ulysses*”(1922/2012). A perda da firmeza fálica, atesta por Lacan (1975-76) no pai de Joyce, é ela mesma encarnada nos pais em “*Ulysses*”(1922/2012), em especial em Bloom, que toma seu próprio pênis como “o murcho pai de milhares, uma lânguida, flor flutuante” (Joyce, 1922/2012, p. 139). O que essa relação denuncia é que os pais na colônia são estes sujeitos que foram objeto das humilhações e espoliação da metrópole, acabam por devotar obediência à norma colonial, advertindo seus filhos contra a revolta. Assim, é no seio de uma mudança histórica que observamos sua atualização na relação contemporânea do sujeito com sua família. O desmantelamento da ordem familiar, dentro do “*discurso do capitalista*”, subsiste da colônia a lógica neoliberal.

Apesar de submissos, Kiberd aponta que isso não evitou que os pais fossem revivalistas entusiasmados, tal como o pai de Stephen e de Joyce, “um feniano de carteirinha”. Trata-se do que Zupančič (2008) nos advertiu acima, da dificuldade de o sujeito declinar o Outro sobre seus pequenos outros, pai, avô, tio, professor, etc. Daí a pergunta sobre a paternidade que reiteradamente se coloca em várias versões em “*Ulysses*”: “Bem: se o pai que não tem filho não for pai, pode o filho que não tem pai ser filho?” (Joyce, 1922/2012, p. 368), “É um macho: seu crescimento é o declínio do pai, sua juventude a inveja do pai, seu amigo o inimigo do pai” (Joyce, 1922/2012, p. 368), “A paternidade pode ser uma ficção legal. Quem é o pai de qualquer filho que qualquer filho deva amá-lo ou ele a qualquer filho?” (Joyce, 1922/2012, p. 210).

Para Kiberd, os livros de Joyce estavam repletos de personagens irlandeses que odiavam o passado e odiavam especialmente aqueles que transformavam “seus muitos fracassos como triunfos encobertos. Como Stephen *Dédalus*, eles viam a consciência irlandesa como “não criada”, e desse vazio esperavam construir uma “pátria vibrante” (Joyce, 1922/2012, p. 54). Suplantar o fracasso do pai, não seria este o projeto joyceano, de fazer um nome para si, o incriado de sua raça? No Seminário XXIII, Lacan postulou que o empreendimento artístico de Joyce era sua maneira de “fazer um nome para si mesmo”, de fornecer um suplemento necessário, onde sua arte parecia compensar a falha.

Essa questão acerca da paternidade, declina outra questão acerca do nome. O bisavô de James Joyce, também chamado de James Joyce, era anticlerical e nacionalista, sendo condenado à morte por envolvimento com o grupo *Whiteboys* em 1823. Segundo Valente

(2019) os *Whiteboys* eram uma organização de irlandeses, sob a forma de uma sociedade secreta, que defendiam camponeses de díizimos à igreja e de cobrança de altas taxas sob sua produção, atacando as propriedades fundiárias maiores e agindo para defender arrendatários. Trata-se, aí, dos primórdios do movimento feniano. A referência a este bisavô de Joyce, aparece na famosa cena do jantar de Natal em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), quando o pai de Stephen invoca o espírito dos *Whiteboys* ao direcionar a atenção de seu amigo Casey a uma foto de seu avô pendurada na parede, a primeira de muitos retratos mencionados. Na cena, o Sr. *Dédalus* aponta para o retrato do seu avô e questiona: “— Está vendo aquele camarada ali, John? Era um bom irlandês quando ainda não tinha dinheiro na mesa. Foi condenado à morte como rebelde. Mas ele dizia uma coisa sobre os nossos amigos de batina, que ele nunca ia deixar um deles botar as perninhas embaixo do mogno da casa dele” (Joyce, 1916/2016, p.21).

Nesta cena, o pai de Stephen faz um discurso apaixonado em defesa de Parnell, o herói traído dos fenianos, pedindo a Stephen, que nunca se esquecesse deste episódio. É curioso que é justamente no dia seguinte, que Stephen começa a escrever seu primeiro poema, “*Et tu Healy*”, que entrega a seu pai que dele se orgulha e publica. Stephen, em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016) nos diz que “se viu sentado à sua mesa em Bray na manhã seguinte à discussão na mesa da ceia de Natal, tentando escrever um poema a respeito de Parnell no verso de um dos avisos de falência do pai” (Joyce, 1916/2016, p.34). Esta é uma passagem muito significativa: Stephen começa a escrever no avesso da falência do pai.

O ancestral de Stephen *Dédalus* a que o Sr. Simon *Dédalus* se refere, era o primeiro James Joyce, integrante dos *Whiteboys*, que supostamente chegou a ser preso, julgado e escapou por pouco do enforcamento, mediante um indulto garantido pela influência política da família. Tanto o pai, quanto o avô e o bisavô, estão alinhados com a política revolucionária da época, engajados politicamente contra a Igreja Católica, contra a Inglaterra.

Este bisavô, o primeiro James Joyce, estabeleceu uma dinâmica familiar onde seus filhos deram continuidade ao nome Joyce. Cada filho não só herdava o sobrenome Joyce, mas também o prenome James. Assim foi com seu filho, batizado como James Augustine Joyce, avô do renomado escritor. James Augustine, por sua vez, teve um único filho, o pai de Joyce, que deveria ter sido chamado James Joyce, não fosse pelo engano de um empregado que registrou seu nome como John Stanislaus Joyce. John Joyce, por sua vez, tornou-se pai de James Joyce, que não apenas quebrou com a tradição do nome familiar, mas também abandonou a prática de ter filhos únicos, optando por ter vários, em contraste com a

estabilidade econômica da família. Apesar disso, John decidiu presentear Joyce com o nome familiar perdido do bisavô: James Augusta Joyce.

Esse é um dado importante na biografia de James Joyce, que, do lado paterno, herda o nome e a condição de feniano. Aliás, esse é um ponto controverso na leitura lacaniana do pai de Joyce. O pai de Joyce, John Joyce, perdendo o nome do bisavô, perdeu também toda a fortuna construída pelo antigo camponês. Ele também rompe com a lógica do filho primogênito, tendo vários filhos, que a cada nascimento, relegava cada vez mais a família à pobreza. O plano do avô revolucionário - construir um nome, uma linhagem e uma condição econômica digna para família, através do sobrenome e do filho único que manteria unificada herança – é frustrado pelo seu neto John Joyce, pai de Joyce. Coube a Joyce, com sua obra, confluír duas histórias, a pessoal e a política, e forjar assim o nome incriado da sua raça, cumprindo a aposta do pai feita sobre ele. Em carta enviada ao filho, em comemoração ao seu aniversário, John lhe diz:

Jim, você é meu filho mais velho. Sempre admirei que você fosse um representante adequado de nossa família, do qual meu pai se orgulharia. Agora só espero que você possa levar a cabo as idéias dele por toda a sua vida e, se o fizer, pode ter certeza de que não fará nada impróprio para um cavalheiro (Ellmann, 182, p. 122, tradução nossa).

John criou Joyce para salvá-lo de sua ruína colonial e capitalista e isto está para todo lado em *“Um retrato do artista quando jovem”* (1916/2016), acreditando que se formaria um cavalheiro. Joyce parece criar a obra para recriar a história de sua família, devolvendo a ela, o nome e o prestígio perdido na história. Para Laia (2003) se o pai de Joyce quebra a sequência familiar, uma história, uma genealogia, será Joyce quem fará desta restituição da falha do pai, seu *sinthoma* que, “tendo o pai como pivô, permite a Joyce impor seu nome ao mundo e, assim, forjar sua própria versão do que ele pode fazer como paternidade”. E é por isso que Joyce é um sobrecarregado de pai, que segundo Lacan, trata-se de um pai que “para subsistir, deve ser sustentado” (Lacan, 1975-76, p.23) por Joyce, fazendo subsistir, pela via da sua obra, não só a Irlanda, *“my country”*, mas a sua própria família, tornando-a assim ilustre.

É nesta leitura que Lacan analisa o propósito joyceano ao fim de *“Um retrato do artista quando jovem”* (1916/2016) que, segundo Joyce, é “engendrar na forja de minha alma a consciência incriada de minha raça”. Lacan zomba do projeto joyceano, achando que melhor faria se Joyce o traduzisse por um nó:

O Retrato termina com a consciência incriada de minha raça, a propósito da qual ele invoca o artificier por excelência que seria seu pai, mas esse artificier é ele, é ele que sabe, que sabe o que tem a fazer. Mas crer que haja uma consciência incriada de qualquer raça é uma grande ilusão. Ele também crê que há um book of himself. Que idéia essa, fazer de si um livro! Isso só pode ocorrer verdadeiramente a um reles poeta,

a um poeta bugre. Por que, em vez disso, ele não disse que é um nó (Lacan, 1975-76, p.68) ?

Nos perguntamos aqui se esta consciência incriada de sua raça, esse projeto de “um poeta bugre”, não se refere aos processos de desvalorização da paternidade operada pela falta de solidariedade dos sistemas normativos da política e da família na colônia, perpetuados dentro da lógica capitalista; da negação em aderir aos mitos pré-coloniais como plataforma política e literária naquele momento político da época, do trabalho necessário de subversão significativa para fazer advir *lalíngua*, como possibilidade de articulação de uma outra consciência ou inconsciência.

Joyce questiona a geracionalidade em várias passagens de “*Ulysses*”(1922/2012), como, por exemplo, quando cita “Horda de heresias em fuga, de mitras enviesadas: Fócio e a raça de bufões a que pertencia Mulligan, e Ário, guerreando por toda a vida sobre a consubstancialidade do Filho com o Pai, e Valentino, desdenhando do corpo terreno de Cristo, e o sutil heresiarca africano Sabélio que sustentara que o Pai era Ele mesmo o próprio Filho” (Joyce, 1922/2012, p. 210) e o articula a Shakespeare, que “não era o pai do seu próprio filho meramente, mas, já não sendo um filho, ele era e se sentia o pai de toda a sua raça, o pai do seu próprio avô, o pai do seu inascido neto” (Joyce, 1922/2012, p. 210). Para Kiberd (2010), essas passagens joyceanas apontam para a recusa de Joyce em ser expiado enquanto filho, referindo-se a Santíssima Trindade, apontando assim para o desejo de Stephen em se autoinventar, derivar em última instância e somente de si, já que “o passado irlandês, repleto de pais inadequados ou ausentes, é o sono conturbado do qual ele quer acordar”(Kiberd, 2010, p. 22).

No entanto, o que fica evidente na forma como Joyce articula a questão da ancestralidade e do projeto sabeliano da “consciência incriada de sua raça” é que esta operação não é a mesma do “*self-made man*” capitalista, desse sujeito sem genealogia e sem história. Se Joyce forja um nome, parece forjá-lo, apoiado pela marca de seus antecessores, na tentativa de recolocar o nome do avô na História, sua e da Irlanda. Joyce quer que seu nome seja honrado, mantendo os críticos ocupados por pelo menos trezentos anos.

Braunstein (2022) acredita que a questão do nome obceca a Joyce, mas em grande medida atravessada pelo peso geracional. Este autor critica a afirmação de Lacan sobre a “falta radical” do pai de Joyce e afirma que Joyce dedicou sua obra a reivindicá-lo, engrandecendo seu nome para devolvê-lo ao pai. Para ele, Joyce tenta fazer um nome para si, não por faltar o nome ou porque o nome do pai era insubstancial ou insuficiente, conclusão apoiada

normalmente na afirmação lacaniana de “forclusão de fato”, mas para restituir ao pai, John Stanislaus Joyce, e à Irlanda o renome que eles mereciam.

Essa leitura , aponta para o efeito de colonialidade sobre a dimensão da família e conseqüentemente seus efeitos subjetivos e políticos. Ainda sobre esse ponto, Fanon nos lança um questionamento sobre se a normatividade edípica se estende às sociedades coloniais. Ele sugere que diferentes modelos sociais e políticos, moldados pelos discursos do capitalismo, instauram relações de antagonismo e conflito únicas, as quais impactam de maneira singular na formação do sujeito. Dessa forma, ao destacar a disjunção entre o Estado e a estrutura familiar, Fanon coloca em dúvida a universalidade do Complexo de Édipo e a particularidade da constituição neurótica frente a antagonismos estruturais em relação à Lei diferentes. Fanon aponta tal correlação quando diz que “nas Antilhas Francesas, 97% das famílias são incapazes de produzir uma neurose edípica” (Fanon, 2008, p.135). Assim, a estrutura do colonizado escancara uma ruptura no interior dos sistemas normativos que compõem a vida social na colônia.

Lacan insiste que em Joyce, há uma carência de pai. Esta carência não se refere ao pai da realidade: ele está lá. Ele está presente até mesmo abundantemente na história contada por Joyce. No entanto, para Lacan, apesar de sua presença real, há algo de precário no exercício de sua função simbólica, já que seu pai “não apenas nada lhe ensinou, como foi negligente em quase tudo, exceto em confiá-lo aos bons padres jesuítas, à Igreja diplomática?” (Lacan, 1975-76, p. 86). Temos elementos para essa afirmação apesar da precariedade social do pai de Joyce?

Apesar de sabermos da célebre descrição que Stephen faz de seu pai, nos perguntamos se ela resume a relação que Joyce/Stephen sustentou com o pai. Podemos afirmar, que apesar de essa relação truncada de Joyce com a paternidade, seu pai está por toda a parte. Ele, enquanto pai de Stephen em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), é quem abre o livro com seu discurso, um discurso em lalação que dá ali um primeiro nome e lugar a Stephen. A história de Joyce começa na história mesma do pai de Stephen, a história que inaugura e nomeia Stephen:

Era uma vez, e foi muito bom dessa vez que a vaquinha mumu veio descendo a rua e não é que essa vaquinha mumu que vinha descendo a rua me encontra um menino bem fofo chamado Pitoco...O pai dele contava essa história: o pai olhava para ele por trás de um vidro: tinha a cara cabeluda. Era ele o Pitoco. A vaquinha mumu descia a rua onde a Betty Byrne morava: ela vendia bala de limão. Ah, floresce a rosa livre, No cantinho verdejante. Ele cantava essa música. Era a música dele(Joyce, 1916/2016, p. 10).

Joyce escreve inspirado nos contos de seu pai, exímio contador de histórias, transmuta amigos do pai em personagens, falas e enredos, bem como a questão rítmica, e o apreço pela

música. Podemos arriscar ler índices da transmissão paterna em Joyce, nas suas próprias palavras, citadas no livro de Tóibín (2018):

Sempre gostei muito dele, sendo eu mesmo um pecador, e até gostei de seus defeitos. Centenas de páginas e dezenas de personagens em meus livros vêm dele [...] recebi dele seus retratos, um colete, uma boa voz de tenor e uma disposição extravagante e licenciosa (da qual, no entanto, a maior parte de qualquer talento que eu possa ter), mas, além disso, outra coisa que não posso definir (Joyce citado por Toibin, 2018, p.149, tradução nossa).

Sabemos que Joyce, em vários de seus textos, ensaios ou mesmo sua ficção, denota seu apreço por sua ascendência celta e pelo nome familiar. Para Dalzell (2013), se o pai de Joyce não tivesse sido tão importante em sua vida, ele nunca teria conseguido imaginar e criar os personagens de Earwicker e sua família, Anna Livia, Issy e Shem e Shaun, já que ele se inspira no pai e nos amigos dele para compor diversos de seus personagens, tomando inclusive a balada irlandesa preferida do pai, “*Tim Finnegans Wake*”, como título definitivo de sua última obra, “*Finnegans Wake*” (1939/1975). Para Dalzell (2013) Joyce tinha um grande apreço pelo nome herdado e pelos retratos dos seus antepassados, que o acompanharam em todos os anos de exílio, os mesmos retratos referidos na cena do Natal em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016). Inclusive, ao fim deste mesmo livro, ao operar a separação necessária para não morrer e mais que isso para viver, longe da mãe e longe do exílio, é em prece ao pai que ele recorre

27 april - Old fother, old artificer, stand me now and ever in good stead. Mantenha-me quentinho agora e sempre. É a seu pai que ele dirige essa prece, seu pai que, justamente, se distingue por ser - ah - o que podemos chamar de um pai indigno, um pai carente, aquele que, em todo o “*Ulysses*”, ele se põe a buscar de várias formas sem encontrá-lo em qualquer grau (Joyce, 1916/2016, p. 67).

O jovem artista não nega totalmente a herança que recebe de seus antepassados, mas reivindica manejar tal espólio a seu modo. É o nome forjado por Joyce, nome seu e de seu avô, reescrito através de sua arte, de seu *sinthoma*, que garante tanto que o pai, quanto a sua raça, tornaria imortais, mantendo os críticos ocupados por mais de 300 anos. É por isso que para Joyce, diz referindo-se ao pai “Os olhos que querem meu bem. Mas não me conhecem. — Um pai, Stephen disse, combatendo a desesperança, é um mal necessário”(Joyce, 1922/2012, p. 210), fazendo dele, igualmente, um filho necessário.

A depreciação do pai da realidade se opera a partir do declínio do pai no social, como marca intrínseca do “*discurso do capitalista*”. Neste sentido, o pai decaído não é apenas o de Joyce, mas o pai sob uma lógica discursiva que dilui seu poder de transcendência. Essa relação disjunta, que deprecia o pai da realidade, a vemos em Joyce, nos pais argelinos descritos por Fanon e hoje. No trabalho cotidiano com adolescentes pobres e de periferias, ouvimos em seus

discursos, uma rejeição à figura do pai da realidade, interpretado como decaído, subjugado, humilhado e sem valor social, dentro do “*discurso do capitalista*”, bem como a necessidade de fazerem um nome para si, tornando-se eles mesmos “patrão”. No entanto, essa percepção da figura paterna, diz mais de uma injunção discursiva que abole o valor social da paternidade, do que uma fórmula conclusiva sobre a carência de um pai capaz de psicotizar o sujeito. Nestes jovens, podemos ler um tanto a figura fracassada do pai, quanto a sua sobrecarga. Renegar o pai enraizado não é a marca de uma psicose, e isso Lacan atesta ao nos dizer que “*Ulysses*”(1922/2012) testemunha que Joyce permanece “enraizado em seu pai, ainda que o renegando. É efetivamente isso que é seu sintoma” (Lacan, 1975-76, p.68).

Assim, se o discurso do capitalista, refletindo o declínio do nome do pai, abole as coisas do amor, o interesse de Lacan por Joyce, também se fundamenta pela sua relação com o pai, em uma maneira de compensá-lo e de fazê-lo subsistir.

5.3.4 A questão do corpo e do imaginário

Um outro índice da psicose joyceana é sua suposta relação particular com o corpo, referente ao nó imaginário solto de Joyce. Lacan (1975-76) afirma que a forclusão de fato joyceana determina sua particularidade nodal, nos dizendo que em Joyce o imaginário encontra-se solto, acarretando uma particular relação com o corpo e o sentido, que Lacan faz correspondência a algumas passagens joyceanas. Uma destas passagens, a mais emblemática, refere-se a uma experiência relatada por Joyce em seu livro “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016). Neste livro há um episódio específico em que, quando criança, envolvido em uma discussão com colegas de escola, toma uma grande surra. Lacan relembra esta passagem em que Stephen, por eleger Byron seu poeta preferido, é preso contra uma cerca e espancado por alguns amigos, incluindo Heron. Heron diz que Byron é um poeta herege, imoral, próprio para pessoas sem educação. Após espancado, Stephen segue para casa chorando e soluçando, mas no meio do caminho é tomado por um pensamento que o indaga sobre o porquê de não guardar rancor de seus colegas. Segundo Lacan (1975-76), ainda que recordasse da crueldade dos meninos, nada enseja em Stephen raiva por eles, e “mesmo naquela noite enquanto seguia trôpego pela Jones’s Road ele sentiu que algum poder o estava despojando daquela raiva subitamente tecida com a mesma facilidade com que um fruto qualquer se despoja de sua macia casca madura” (Joyce, 1916/2016, p. 39)

É este episódio, ficcionado em “*Um retrato do artista quando jovem*”(1916/2016), que soa para Lacan como o desprendimento do corpo de Joyce, que ali cai com uma casca, alheio

a si, apontando que o imaginário encontrava-se solto. Não é simplesmente porque sua relação com o corpo é falha, mas, segundo Lacan, porque seu Imaginário não está vinculado ao Real e ao Simbólico. Essa relação com o corpo era marcada pelo que Lacan chama de o desprendimento do imaginário, que será compensado pelo seu *sinthoma*, através da construção de um broche, o ego corretor, que impede que o imaginário se solte. Este quarto anel é o *sinthoma*, que será a sua obra enquanto nome: Joyce, o artista. Seu *sinthoma* tem a forma do ego, que irá enodar justamente a localização do lapso do nó, entre Real e Simbólico, mantendo o Imaginário preso. O que faz a função de *sinthoma* para Joyce é seu nome, fazer seu nome, seu ego.

Baños Orellana (1998) e Brausntein (1998) são categóricos em apontar os equívocos de leitura e de interpretação de Lacan sobre essa passagem em James Joyce. É verdade que a biografia de Richard Ellman sobre o autor irlandês nos diz que este episódio, sobre sua origem autobiográfica, tem alguma base histórica. É verdade que um adolescente Joyce discutiu com seus colegas de escola e levou uma surra por isso, mas Orellana ressalta que a ausência de rancor por essa surra e suas consequências foi sofrida pelo personagem Stephen e não necessariamente por Joyce. Orellanas nos diz que Lacan estava claramente advertido desta extrapolação, na medida em que leu, e inclusive recomenda em seu Seminário, os textos de Adams e Kenner, que questionam aquela versão “realista” e autobiográfica do que foi mencionado em “*Um retrato do artista quando jovem*” (1916/2016). Para fins de transmissão, Lacan oblitera esse fato e faz corresponder o ego joyceano ao simulacro do escritor.

Segundo Kenner(1993), a deformação biográfica do episódio, operada por Joyce, responde intencionalmente a própria construção do personagem Stephen Dédalus, na medida em que “Stephen” é uma referência a Santo Estevão, o primeiro mártir da Igreja Católica, apedrejado pelos judeus. A arrogante indiferença de Stephen em relação a seus agressores, o aproxima da iconoclastia de Santo Estevão, na medida em que os mártires cristãos perdoam seus agressores sem rancor, sem retribuírem os castigos.

Essa passagem assume uma relevância tão significativa para Lacan que ele justifica a afirmação de que ela provocou em Joyce uma transformação profunda em sua relação com o próprio corpo, levando-o a experimentar uma sensação de estranheza, como se o corpo pertencesse a outra pessoa, despojado, alienado. Para Lacan, era esperado que houvesse uma resposta emocional à surra não esse comportamento apático atribuído a Stephen. Ele continua sua análise tomando Stephen por Joyce, apontando que Joyce não tem afetos sobre a violência sofrida corporalmente, chegando a afirmar que “talvez, isso lhe dê prazer, o masoquismo não está de todo excluído das possibilidades de estimulação sexual de Joyce”. Lacan se

impressiona com a expressão metafórica usada por Joyce sobre Stephen, de um corpo que lhe cai como uma casa, associando a ela uma “reação de repulsa”, repulsa a seu próprio corpo, afastando assim uma “lembrança desagradável” (Lacan, 1975-76/2007, p. 146).

Braunstein (1998) nos aponta que, mesmo ignorando essa equivalência equivocada entre autor e personagem, a afirmação interpretativa de Lacan não se sustenta, na medida em que recorrendo à biografia de Richard Ellman, o que se diz é que ele chegou em casa soluçando e sua mãe teve que consolá-lo e costurar suas calças para que ele pudesse voltar às aulas no dia seguinte (citado por Braunstein, 1998). Além disso, não há nenhuma passagem ao longo da obra em questão que concorda ou provê subsídios à afirmação de Lacan de que a surra deu algum prazer a Joyce ou Stephen, nem mesmo de nojo, repugnância ou repulsa como características peculiares do seu ego.

Orellana (2002) que rastreia a obra de Joyce na tentativa de encontrar outras indicações que comprovassem a tese lacaniana, nos lembra que Bloom, outro possível alterego de James Joyce em “*Ulysses*” (1922/2012), é o personagem por excelência que desmistifica os afetos de repulsa e nojo em relação ao corpo, dividindo conosco ao longo da obra, todas as possibilidades de gozar de um corpo, mesmo apenas o tendo, contra toda censura civilizatória.

Assim, mais do que um defeito imaginário joyceano, o que lemos, em especial em “*Ulysses*” (1922/2012), enquanto um épico do corpo que apresenta corpos que fogem a qualquer normatização do discurso, corpos mancos, bêbados, obscenos, racistas e racializados, assim o faz para apontar régua de normalidade e de humanidade com a qual se medem os corpos dentro deste discurso. O apelo às identificações imaginárias, ao nacionalismo, ao racismo, denuncia que este discurso afeta o imaginário, em uma inflação que imprime seus efeitos de segregação.

Baño Orellanas (2002) ratifica a posição de Braunstein (1998) ao dizer que “nós, lacanianos, continuaremos a fracassar em futuras tentativas de encontrar, na obra de Joyce, episódios semelhantes ao dado por Lacan com o propósito de validá-lo”. É uma tarefa perdida de antemão, na medida em que o que Lacan conta sobre a surra recebida por Stephen *Dédalus* não é exatamente o que se lê no ‘*Um retrato do artista quando jovem*’ (Orellanas, 2002, p. 202).

5.3.5 A questão do enigma

A psicose joyceana, ancorada na suposta falta de sentido de sua obra, é defendida também na célebre passagem do enigma da raposa, já citado aqui no capítulo 4, trabalhada por

Lacan em *O Seminário 23* (1975-76/2007). Na lição de 13 de janeiro de 1976, Lacan divide no seu Seminário uma passagem de “*Ulysses*” (1922/2012) onde o suposto alter-ego joyceano, Stephen *Dédalus*, propõe um enigma absurdo para seus alunos. Nesta passagem, os alunos de Stephen, em uma aula de História, os alunos o interrompem pedindo para contar outra história, uma história de fantasmas.

A falta de sentido do enigma é normalmente interpretada como um enigma diferente de uma formação do inconsciente, pois ele não se endereça, “não comove nosso inconsciente”. Aqui estaria mais uma comprovação da leitura que se faz de Joyce como desabonado do inconsciente pelo seu estilo irônico, despreocupado com a relação de sentido, guardando, como Lacan nomeia, piadas inconcebivelmente internas. Para Lacan, a resposta que Joyce dá ao enigma é, segundo ele, o “mesmo que nada”. Ele aponta que se trata de um poema, “de uma sequência, que é uma criação” (Lacan, 1975-76/2007, p. 70), que tem uma resposta completamente besta como solução, “uma coisa miserável”. O que fica implícito é que a falta de sentido da resposta do enigma, isso que é o mesmo que nada, é consequência de uma falha entre o imaginário e o simbólico, marca aqui da suposta psicose joyceana. Para Baños Orellanas (1999), a respeito desta passagem, muitos analistas a leem, consentindo com um esforço psicobiográfico de Lacan para demonstrar a psicose de Joyce. “Consequentemente, eles assumem o absurdo da declaração da resposta como um comportamento a ser colocado em série com os sintomas que a nosografia ensina a reconhecer como patognomônicas as psicoses”(Orellanas, 1999, p. 154).

No entanto, essa afirmação é curiosa, na medida em que esse enigma não era uma invenção joyceana, e sim uma adaptação de um antigo enigma irlandês, catalogada na obra de Patrick Weston Joyce (1910), “English as we speak it in Ireland”. Joyce não escreveu o enigma, mas ele o escolheu e o deformou intencionalmente de acordo com suas necessidades. O enigma original na obra de PWJoyce é o seguinte:

Riddle me, riddle me right:
 What did I see last night?
 The wind blew,
 The cock crew,
 The bells of heaven
 Struck eleven.
 ‘Tis time for my poor sowl to go to heaven.
 Answer: the fox burying his mother under a holly tree.

Nessa obra, o autor discorre sobre a perda de sentido de alguns enigmas, especulando que os enigmas com soluções absurdas, tão recorrentemente catalogados, podem assim ser em

função da perda de letras devido a acidentes da transmissão oral. Ora, sabemos que a Irlanda, durante o período de ocupação inglesa, foi proibida de falar o gaélico, reservando penas severas aqueles que desobedeceram à imposição de se falar inglês. Joyce deforma esse antigo enigma irlandês, escrito em gaélico, denunciando que os efeitos da imposição significativa da Inglaterra, determinou a perda do sentido original do enigma. Como vimos no capítulo anterior, este enigma é a resposta de Stephen, em uma aula de História, ao pedido de seus alunos que lhes contasse uma “história de fantasmas”, um enigma que responde a uma aula de História fracassada, onde seus alunos, aprendendo uma história que não era a deles, nada entendiam. Da história dos vencedores a uma história de fantasma encarnada no enigma sem sentido, eis aí a aula de história de Stephen. Mal-entendido que abre a outras significações diante da falta de sentido que denuncia a intromissão do inglês.

Kaivola-Bregenhøj (2001) aponta que os acidentes orais e de tradução faz com que, apesar dos enigmas perderem parte do sentido, eles ainda permanecem folcloricamente já que vale menos o sentido e mais o desejo de perguntar, o desejo de enganar o ouvinte que ainda não percebeu o vínculo inesperado entre a imagem e a resposta. A falta de sentido deles questionam em alguma medida os valores e normas contemporâneas neles refletidos. Mas, para além deste aspecto social e político do enigma, que Joyce atravessa na incompreensão de sua aula de História, ele também agrega a ele um componente pessoal, algo singular, relativo à sua culpa relativa à morte da mãe. A alteração mais notável é mudar a palavra “mãe” para “avó”. Segundo Ellman (1982) a mãe de Joyce, muito doente, pede a ele que se ajoelhe, reze, se confesse e comungue. Joyce recusa terminantemente a ceder aos pedidos maternos por acreditar que se assim o fizesse estaria ele rendendo falsa homenagem a um símbolo atrás do qual se concentram “vinte séculos de autoridade e veneração”. Sua mãe se ressentia com sua atitude e ele é repreendido pela tia Josephine Murray. Quatro meses depois a mãe morre, sem que Joyce tenha se ajoelhado como ela havia lhe pedido. A culpa pela morte da mãe ganha peso em “*Ulysses*” (1922/2012) em várias passagens. Uma delas, em sua ambiguidade, mostra o telegrama recebido por Stephen acerca da morte da mãe: “— mãe morrendo volte pai”.

Para Swinson (1973) o enigma denota o desespero em recuperar algum sentido a partir do caos da sua experiência. Para ele, a experiência de Joyce deforma o enigma irlandês ao ler nele a culpa de Stephen pela morte de sua mãe, embora ele o mascare ligeiramente ao transformá-la em avó, renunciando sua possível ressurreição quando esta culpa for finalmente enterrada.

É muito curioso, portanto, quando lemos repetidamente que a obra de Joyce não se presta ao sentido. Quando assim endossada essa leitura, compactuamos em não escutar o que

Joyce insiste em escrever. Sua obra e seus enigmas, preza menos pela resposta, tal como Kaivola-Bregenhøj (2001) nos ensina e mais pela possibilidade de subverter o sentido. Joyce escreve em inglês para romper de dentro desta língua a relação de significação, utilizada para nomear e expropriar tantas culturas, transformando a linguagem do império no império da linguagem. Mobilização de *lalíngua* contra a lógica significante imperial do “*brutish umpire*”.

O que conluo, a partir desta perspectiva, é que Joyce opera com uma integral dos equívocos possíveis que, no entanto, não fazem um todo. Neste sentido, o uso calculado da deformação enigmática, bem como a escrita sem sentido de “*Finnegans Wake*” (1939/1975), atesta para a *lalíngua* que assombra a palavra e a história e que ali está prenhe de uma outra significação, se tornando capaz de abrir a “sala das infinitas possibilidades”, essa que a história dos vencedores tranca e guarda com suas próprias chaves. “Quando é que nós vamos ter a nossa própria casa das chaves? - pergunta intermitente em “*Ulysses*”(1922/2012).

5.3.6 A aspiração confirmatória de Lacan e seu além

Conluo que estas interpretações de Lacan, em relação à Joyce, contrariava o ditado de Picasso, e parecia mais procurar do que encontrar em Joyce, ou um Joyce específico. Esta hipótese é corroborada por David Hayman (1997), um joyceano que foi abordado por Lacan no Simpósio Internacional Joyce realizado em Paris, no dia 16 de junho de 1975, onde Lacan proferiu a palestra de abertura “*Joyce, o sintoma*”. Hayman nos adverte no seu artigo “*My dinner with Jacques*”(1997) de como Lacan estava obcecado em encontrar em Joyce as coordenadas que amarravam, pois, a sua intenção borromeana. Ele relata ter sido procurado por Jacques Aubert para jantar com Lacan e com ele poder conversar sobre Joyce e “*Finnegans Wake*” (1939/1975). Neste encontro, que se deu no consultório de Lacan, Hayman aponta que foi abordado por Lacan a partir de uma aspiração confirmatória, que esperava a ratificação de suas interpretações e leituras de Joyce em “*Finnegans Wake*” (1939/1975). Ele relembra que Lacan mostra essa passagem de “*Finnegans Wake*” (1939/1975): “*But by writing thithaway end to end and turning, turning and end to end histhaways writing with lines of litters slittering up and louds of latters slettering down, the old semetomyplace and jupetbackagain from that Let Rise till Hum Lit*” (FW 114). Nela, Lacan esperava que Hayman ratificasse que “*semetomyplace*” indicava que Joyce ali fazia uma referência a “sintoma”, solicitação que entrou em desacordo com a interpretação de Hayman: para ele era uma expressão aglutinada onde se lia: “see me to may place”.

Essa passagem de Hayman, é ilustrativa a respeito das várias licenças poéticas da qual Lacan lança mão em sua leitura de Joyce. É importante tê-las em mente para podermos entender que o Joyce a ilustrar a teoria de Lacan, é uma interpretação de Lacan. Baños Orellana (1998, 2001) conclui que, para fins de transmissão, de ilustração de sua perspectiva borromeana, Lacan construiu um Joyce fictício. O que fica evidente é que não há em documentos biográficos e na própria bibliografia joyceana nenhuma evidência que ateste a psicose de Joyce, mas, além disso, o que se tem, segundo Orellana é uma deformação da obra de Joyce para fins de transmissão. Posição ratificada por Rabaté (2006) ao nos dizer que o Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007) é uma mistura de ideias brilhantes e explicações biográficas banais. O Joyce de Lacan, se constrói para mostrar como o *sinthoma* é capaz de compensar o pai, e tratar o imaginário. Não é esse o desafio que o discurso do capitalista nos apresenta, sem representar necessariamente uma questão diagnóstica? Neste ponto, Laia (2003) indica que o que mobiliza Lacan em sua investigação do texto joyceano não são, pelo menos exclusivamente, interesses etiológico-psiquiátricos. Se assim o é, o que podemos ler no Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007) para além de uma suposta psicose em Joyce?

E aqui acredito que esteja o ponto desta tese, porque Lacan parece se perguntar quais são os efeitos estruturais e discursivos sobre o sujeito de sua entrada na linguagem. Se a normatividade edípica da neurose, cede espaço a outras amarrações, nos dando a ver que “todos somos loucos”, o que se escancara é que “diante da insuportabilidade do real e da irrealização promovida pela própria palavra, deveremos, se quisermos ser rigorosos, nos nortear desde uma outra questão: “como e que se pode não ser louco” (Laia, 1998, s.p.) ? Essa pergunta, mais do que indicar uma questão de estrutura em relação à Joyce, para Laia (1998), responde a como o sujeito pode estabilizar sua existência, principalmente diante do “discurso do capitalista”. Porque se Lacan nos autoriza a pensar que a loucura inspira a obra joyceana, de forma alguma isso implica que Joyce tenha uma psicose latente, não desencadeada graças “a sua obra e a seu gênio”. Como Laia (1998) mesmo indica, há uma diferença radical entre ser vítima da loucura e, por outro lado, usá-la e controlá-la para criar uma obra. Posição corroborada por Harari (1998), para quem Joyce deveria não ser visto como, psicótico, mas como alguém que trabalha com a exploração de padrões psicóticos para um propósito libertador.

Laia (1998) nos diz que no “caso” de Joyce, não é tão simples concluirmos que a loucura que inspira seus escritos é, ela mesma, “sua própria” loucura. Para ele, tomar a obra de Joyce como reveladora da verdade de sua estrutura clínica é desconsiderar, como a literatura se relaciona com a loucura em sua referência histórica, no mundo ocidental. Assim a obra de

Joyce estaria circunscrita menos em uma questão diagnóstica, e mais como uma resposta a um discurso, como um saber-fazer com a satisfação em curso no *sinthoma*, não porque a obra esteja no lugar de uma loucura, mas, como lembra Laia (1998) porque transborda a própria vida de Joyce, mobilizando um circuito no qual ele mesmo se torna personagem, não só de sua obra, mas de sua vida, uma vez que Joyce se torna referência para toda uma série de escritos.

Soler vai além desta posição ao nos dizer que não seria por mera prudência que Lacan não afirmou a psicose de Joyce. Ainda que ao longo deste seminário a hipótese de uma psicose seja lançada em várias passagens, ele não conclui esta resposta. Há várias passagens utilizadas para endossar a interpretação de uma psicose relacionada a Joyce, como quando Lacan questiona a Aubert, se Joyce era um redentor, associando esta posição a um indício de psicose, ou o episódio da surra que Stephen toma de seus amigos, aonde a partir dele conclui que Joyce tinha uma relação especial e suspeita com seu próprio corpo. No entanto, ainda assim, Lacan não conclui sobre sua estrutura, apontando, na verdade, que em Joyce há um enodamento que se faz à expensa do Nome-do-Pai edípico, pela via do seu ego. O que Lacan conclui aqui, é que o Nome-do-Pai, enquanto quarto elo, e não mais apenas como amarração edípica, é substituível. Joyce, o *Sinthoma*, o é assim por ter sido capaz de prescindir do Nome-do-Pai, com a condição de dele ter se servido. Em Joyce, o Nome-do-Pai é um *sinthoma* dentre tantos outros. Neste trabalho de declinação teórica, Soler questiona a leitura de uma psicose compensada apontando que, além de Lacan não ter assim concluído, sobre o “caso” Joyce, ela aponta não haver no Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-1976/2007), nenhuma indicação lacaniana que aponte a solução joyceana como uma amarração borromeana mais frágil do que qualquer outra. Para ela, não se trata, pois, de uma psicose suplementada, compensada ou latente.

Dentro desta nova lógica de estruturação subjetiva, Soler indica que fenômenos como episódios de desrealização corporal ou de irrupção de episódios delirantes, não necessariamente podem ser tomados como signos clínicos conclusivos de uma psicose. Aliás, é justamente nesse ponto, de uma desrealização corporal, que Gherovici(2010) despatologiza a clínica trans, ao apontar que o corpo trans tem ele mesmo o lugar de um *sinthoma* para alguns sujeitos, sendo o corpo, a própria obra.

No caso de Joyce, era a escrita que “segurar” o corpo. Tendo em conta a complexa relação que transexuais têm em relação ao seu corpo - eles costumam dizer que seus almas estão presas em um corpo do sexo errado (oposto) - eu afirmam que uma arte semelhante à dos artistas reais, se não necessariamente com o gênio de Joyce, pode ser encontrado em artificialidade transexual. Em alguns casos, dá à luz uma arte que, defendendo, equivale a um *sinthoma* criativo (Gherovici, 2010, p.43).

Gherovici (2017) só lança mão de Joyce como paradigma da clínica com transexuais na medida em que, segundo ela, se para muitos lacanianos, o nome “Joyce” é sinônimo de psicose, ela acha que essa não era a posição de Lacan. Ela apesar de não questionar a congruência construída por Lacan entre Joyce e Stephen, acredita que Joyce é um paradigma não para a psicose, mas “de um corpo particular, um corpo que poderia cair de si mesmo, como um embrulho que não se prende totalmente” (p.146).

De toda forma, ao apresentar estes índices interpretativos de um Joyce lacaniano, não pretendemos aqui contestar todo o avanço feito por Lacan em sua teoria a partir de Joyce. Na verdade, o que visamos demonstrar é que podemos ler algo a mais naquilo que passa despercebido a Lacan na sua leitura sinthomática de Joyce. Já que, para além de uma ideia compensada de psicose, o Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007) traz, na companhia de Joyce e sob pena de Lacan, uma série de outros conceitos e injunções, como o nó borromeano, a revisão do real, o Simbólico, o Imaginário, uma nova importância dada ao gozo neste discurso, a articulação de *lalíngua* com o *sinthoma*, o que há de político na singularidade do *falasser*.

Assim, acreditamos que ao ficcionalizar Joyce, Lacan declina sobre ele, ainda que o tomando enquanto caso, o enfraquecimento da ordem simbólica, que afeta a lógica de transmissão e filiação, um defeito no imaginário que na falta de sentido, convocando, no avesso da lógica totalitária da segregação, o real encriptado em *lalíngua*, restos de um inconsciente político como possibilidade de uma outra estabilização do sujeito pela via do *sinthoma*, esse que amarra onde o pai falha.

Diante do contexto no qual Lacan, pela via do *sinthoma*, pluraliza o Nome-do-Pai em possibilidades não necessariamente edípicas, é curioso que o Seminário 23: o *Sinthoma* (1975-76/2007) seja sempre abordado como um seminário sobre a psicose de Joyce. Tal abordagem parece desconsiderar toda a potência política e clínica do encontro entre Lacan e a colonialidade de Joyce, que questiona a psicanálise sobre a estruturação do sujeito, sobre os efeitos da estrutura e das lógicas de poder no advento do real, sobre o discurso vigente que tenta matriciar a subjetividade de uma época e sobre a resposta singular do sujeito, articulando *lalíngua*, *falasser* e *sinthoma* frente às lógicas de poder.

5.4 Uma outra leitura de Joyce: o Sinthoma como resposta ao capitalista

Se não lemos o Seminário 23: o Sinthoma (1975-1976/2007) sob a chave da psicose joyceana e se não operamos sobre esse sujeito colonial, James Joyce, uma lógica igualmente

colonial operada pelo “*discurso do capitalista*” que negligencia a sua história, o que dele extraímos? Estamos advertidos, como salientamos no capítulo 3 e no início deste, sobre os efeitos do “*discurso do capitalista*”. O “*discurso do capitalista*” parece se tratar de uma tentativa de elidir o real, inflacionando o imaginário em detrimento do simbólico.

O Joyce de Lacan, e este que trouxemos, aponta os efeitos discursivos do capitalista: o declínio do Nome-do-Pai na cultura e seus efeitos sobre a relação de transmissão e filiação; a relação compensatória pela via do imaginário que afeta a relação que o *falasser* sustenta com a identidade, com o corpo e com o outro; e a recorrente produção de um real encriptado da língua, que denota a não relação sexual e seus efeitos subjetivos, históricos e políticos. O *sinthoma* se torna o artifício lacaniano para tratar os efeitos do discurso do capitalista e Joyce, o de Lacan e aquele que aqui apresentei, o ilustra.

Joyce, mais do que retratar os efeitos do capitalista, demonstra como lidar com eles, fazendo com que Lacan articule a teoria através dos conceitos de *lalíngua*, *falasser* e *sinthoma*, para responder aos becos sem saída da civilização. Podemos dizer que “Joyce, o sintoma” é também paradigmático do indivíduo capitalista que, confrontado com esta pulverização do pai, em uma sociedade capitalista colonial, das genealogias e da história, tenta fazer o seu nome. A diferença é que Joyce não faz isso assentindo com as ofertas genéricas do capitalista, mas pela via do *sinthoma*, que escapa às identificações imaginárias, subsidiado pela *lalíngua*, que se interpõe a lógica do Todo. É isso que queremos demonstrar abaixo.

Em tempos de declínio do Nome-do-Pai, defendemos aqui que o Seminário 23: O Sinthoma (1975-1976/2007) é uma bússola necessária, para lermos e analisarmos os efeitos do “*discurso do capitalista*” sobre o sujeito. Se Lacan caminhou para essa pluralização da função Nome-do-Pai, é porque percebeu desde muito cedo que o Pai foi largamente solapado pela ciência e pelo discurso do capitalista. Se antes era o pai quem humanizava o sujeito, diante do declínio operado pelo “*discurso do capitalista*”, é preciso pensar uma outra forma, ou outras formas. Para MacCannell (2008), se Freud pôde reconhecer que o sujeito e seu inconsciente são atravessados pela dimensão do mal-estar em seu encontro com a civilização, é Lacan, que no seu encontro com Joyce, formula o *sinthoma* como um conceito capaz de nomear e definir a relação do sujeito com a linguagem, incluindo a sua dimensão política, uma resposta ao discurso. O *sinthoma*, prescinde do pai na boa forma, herética e atéia, diferente da operação capitalista (Sauret, 2010). O *sinthoma*, torna-se, assim, a possibilidade de resposta do sujeito ao desafio colocado pela política de nosso tempo, nos autorizando a pensar novas formas de normalização do gozo.

Se o discurso contemporâneo opera o enfraquecimento do Nome-do-Pai, Lacan nos mostra, com o seu Joyce, que é possível se servir dele de outras formas para além das nomeações edípicas. Ainda estas, precisam ser compensadas, na medida que o pai, mesmo sem a depreciação capitalista, falha. Joyce é um exemplo de que é possível. Assim como Joyce que atesta a pulverização do pai, mas só fala dele, assim também o é o homem contemporâneo. As soluções no discurso do capitalista partem ou em radicalizar, fazendo o pai consistir em sua versão totêmica, tal como vemos na posição dos adolescentes em relação à radicalização, no retorno das religiões, das ditaduras e do conservadorismo; ou se autoengendrar, abolindo sua filiação e aderindo a um ideal do eu do discurso em sua versão de “nomear para”, ou pela via do *sinthoma*, se apoiando em *lalíngua* para historicizar o gozo que perturba o imaginário. Pela via do *sinthoma* Joyce faz seu nome a partir da sua singularidade, recusando a fixidez dada pelo Outro imperial, costurando no seu nome, o pai e a Irlanda, restituindo a história e uma verdade singular a seu *sinthoma*. Já o homem contemporâneo, sem o recurso joyceano, adere à proliferação de novas nomeações rígidas, dada pelo social, testemunhando uma ascensão do ego, no individualismo de massa contemporâneo.

O “*discurso do capitalista*”, na contramão do projeto joyceano, aspira suturar a falta estrutural do sujeito. Ora, sabemos que a falta-em-ser leva o sujeito barrado a estar sempre em busca de soluções fantasmáticas que funcionem como um véu de sua falta constitutiva, ou seja, que gerem uma falsa completude que dê consistência ao ser. É apoiado nisso que o “*discurso do capitalista*” faz ranger sua engrenagem, na medida em que os mecanismos psíquicos de poder e sua produção de subjetividade encontram fundamento na estrutura dividida do sujeito do inconsciente. Para isso, esse discurso pretende dirimir uma relação que prescinde do laço, implicando em uma rejeição à castração, que promete suprir a carência estrutural do sujeito, oferecendo constantemente nomes/objetos/mercadorias que garantam uma suposta satisfação perdida. Podemos dizer que a astúcia do discurso capitalista se dá ao explorar a estrutura do sujeito desejante, reduzindo seu desejo à demanda e criando a ilusão de que, graças ao discurso da ciência, seja possível restituir ao sujeito o complemento que lhe falta, convertendo assim, o “falta-a-ser” em uma lógica do consumo. É neste sentido, que o sujeito nesse discurso se torna um proletário, o sujeito inseparável de seu objeto mais-de-gozo, já que este discurso promove a conversão da mais-valia em mais-de-gozo do sujeito.

Em “A Terceira”, Lacan (1974) “há apenas um sintoma social: cada indivíduo é realmente um proletário, isto é, não tem nenhum discurso com que fazer laço social, em outras palavras, semblante” (Lacan, 1974/inédito), nos mostrando que o proletário do capitalismo, difere do escravo da antiguidade. Isso porque para Lacan (1969-1970, p. 140) o proletário não

é apenas explorado, mas desabonado de função de saber, tendo como única posse seu corpo. É esta indistinção entre mais-valia e mais-de-gozo que promove, no “*discurso do capitalista*”, a produção de qualquer objeto capaz de submeter e comprometer o desejo do sujeito. Isso resulta na formação de um “gozo autista” em relação aos objetos e às nomeações, que os unifica por meio daquilo que os diferencia: seus modos de gozo. Esse processo leva a uma proletarização generalizada.

Nesta promoção infinda de objetos que suturam a falta, Joyce não se rende ao convite capitalista. Ao contrário, enquanto um colecionador, tal como conceitua Benjamin, Joyce promove uma coleção e uma ressignificação daquilo que no “*discurso do capitalista*” se encontra sem valor, desajustado em sua existência social. Tal como as crianças, para Benjamin, o colecionador subverte a acumulação capitalista porque faz de sua coleção um processo de renovação, “renovar o mundo velho – eis o impulso mais enraizado no desejo do colecionador ao adquirir algo novo, e por isso o colecionador de livros velhos está mais próximo da fonte do colecionar que o interessado em novas edições luxuosas” (Benjamin, 2012, p. 235). Em uma coleção de línguas e corpos, um inventário de humanidade, uma arca de Noé das línguas, Joyce dá a eles um outro valor, para além do fixado discursivamente. O que Joyce cria com sua obra é um objeto que obstaculiza o “discurso do capitalista”, dado que ele não pode, metonimicamente, ser seriado. Basta aqui lembrar que para Joyce, *Finnegans Wake* é uma obra incompleta que continua a ser escrita a cada vez em que é traduzida, um objeto incapturável ao discurso.

Joyce se aproxima também da solução de Lacan, para a saída do “*discurso do capitalista*”. Trata-se da posição de santo, alinhada ao do discurso do analista a partir da consideração do resto, do gozo que não interessa ao “*discurso do capitalista*”. A aposta feita por Lacan, passa pela comparação feita por ele entre o analista e o santo, na qual, segundo ele, não se pode situar melhor o analista “objetivamente, senão pelo que antigamente se chamava de ser santo”. Santo, para Lacan, em sua leitura herética, não corresponde a um estereótipo da iconografia de cânone religioso, que determina a santidade posterior pela sua compaixão e benevolência. Não se trata da santidade perseguida pela humanitarice, denunciada pelo próprio Lacan, através da prática do bem ao outro. Trata-se antes de recusar a santidade perseguida pela humanitarice, que visa reparar a injustiça da abnegação pela via da distribuição dos bens (Lacan, 1973-2003), já que, para Lacan, a distribuição dos bens também se encontra circunscrita à lógica do “discurso do mestre”.

Como Viera (2009) aponta, o santo ao qual Lacan se refere, e com o qual se parece o analista, em seu discurso não é o já beatificado, puro, idealizado, elevado, superior,

desapegado, mas sim “alguém mergulhado na miséria de seu tempo, nem sempre light e leve, mas violentamente tomado pelas paixões do mundo”. O santo é aquele, próximo da miséria, que não faz a caridade, mas no lugar de dejetos, a toma pelo desperdício, fazendo o que Lacan (1973-2003) chama de descaridade. A descaridade implica a consideração daquilo que estrategicamente escapa ao discurso do capitalismo, desinteressado daquilo que não pode ser universalizável, todo ocupado em produzir mais-de-gozar válidos para todos, universalizáveis.

O “*discurso do capitalista*” deixa de fora assim o objeto, a partir do qual, e somente a partir do qual, é possível fazer objeção a este discurso. Assim, é a dimensão da falta, do dejetos, elevada ao máximo, que diz respeito à posição do analista ao ocupar o lugar do santo, apontando a relação do campo do desejo com o objeto a. O resto, para o santo, que ganha esse envoltório mundano, para Lacan, ganha a dimensão do que se encontra recalcado, fora da cena, no qual a relação com o desejo se sustenta. É a colocação em cena deste objeto abjeto, que faz objeção ao “*discurso do capitalista*”, na medida que ele se endereça ao sujeito, na posição exclusiva de analista, permitindo “ao sujeito, ao sujeito do inconsciente, tomá-lo por causa de seu desejo” (Lacan, 1973-2003, p. 32). Trata-se de uma posição que aspira conduzir o sujeito à verdade singular de seu gozo, esse gozo singular, obliterado e desprezado pelo “*discurso do capitalista*”.

Mas, para além da oferta maciça de objetos que pretendem suturar a lacuna estrutural do sujeito, este discurso oferta respostas fantasmáticas aliadas à lógica do mercado neoliberal, que são bem-sucedidas em modelar a subjetividade. Lacan nos mostrou nesta alteração discursiva que o enfraquecimento do pai, vacilava a identificação do sujeito. O declínio social do Nome-do-Pai, abre a possibilidade para esta variedade de identificações, por meio de uma pluralização de nomes que deslinda cada vez mais novas nomeações, rígidas, dispersas e generalistas. O discurso da ciência mobilizado pelo “*discurso do capitalista*” inaugurou uma grande modificação na relação com o corpo e com a identidade. Para Sauret (2010) trata-se de uma multiplicação dos S1, em detrimento a cadeia organizada pelo pai : S1-S2. Disso, se conclui a promoção do ego, das amarrações imaginárias, do individualismo de massa como uma suplência generalizada moderna, testemunhando que o Imaginário responde em escalada na declinação do simbólico.

Essa lógica surge a partir de uma interdição ao simbólico, que rejeita no âmbito da representação a história, a genealogia, a filiação e a língua, substituindo-os pela promoção do imaginário. Sob a égide do imaginário, há o convite à adesão a identificações “à la carte” oferecidas por esse discurso como resposta à fragilidade simbólica constitutiva. São processos

de identificação imaginária, já que, no discurso capitalista, avesso ao desejo em favor do gozo, o sujeito é reduzido à sua dimensão de ego, a identificações genéricas atreladas a significantes identitários que formam comunidades, que se impõem umas às outras.

Bernardino (2016) nos diz que o sujeito moderno, ao romper a história, a tradição, genealogia, a filiação, age como um “*self-made man*”. Neste sentido, o discurso capitalista, acredita que o sujeito pode ser sempre calibrado, ajustado, normatizado, avaliado, escalonado, enquanto um sujeito sem inconsciente, genealogia e história, apenas puro ego, moldada à vontade, um “*self-made man*”, um ideal do nosso tempo, como nos indica Soler (1998). Trata-se de um sujeito que se quer mestre de si, impelido para o delírio da liberdade, e que se crê tanto mais livre quanto mais liberado está dos ideais clássicos em benefício daqueles relativos à competitividade individual. O capitalismo, ao ofertar ao sujeito a crença no poder individual de autocriação, o “*self-made man*”, produz uma alienação radical ao reduzir o campo da memória ao campo do passado individual, deslocado de sua relação com uma memória histórica e coletiva. Tal estratégia capitalista interdita a possibilidade de recuperação de um saber no passado, tornando-o objetivo, linear e determinante. Assim, o ego, no “*discurso do capitalista*” precisa de reafirmar, a todo o tempo, horizontalmente, a identidade imaginária, justamente porque lhe falta o lastro simbólico que lhe dê sustentação subjetiva diante da diferença.

Essa é uma particularidade deste discurso, que pode ser lida em seu próprio matema, já que, com a alteração dos sentidos das flechas, estando todas voltadas para baixo, o sujeito, esse constituído pela articulação de S1 com S2, neste discurso encontra-se desafetado por S1, já que S1 está abaixo da barra do recalque e sem nenhuma possibilidade de relação com \$, dando origem assim a esta marca autogerada. autoengendrada, que se acredita independente do Outro. Trata-se de um ego autônomo, forte que prescindir do Outro, sem se servir dele, para se fazer representar. Já que \$ encontra-se acima da barra, produzindo o S1, e não submetido a ele, tal como no “discurso do mestre”. Daí a ilusão do sujeito de que este discurso se organiza em torno da liberdade e da autonomia, pois quem comanda, não é o sujeito, mas sim o mercado. A promessa de abolição da castração, que dá acesso direto ao objeto e dessubmete o sujeito ao Outro, denota o caráter foraclusivo desse discurso.

Esse efeito o vemos de forma cada vez mais excludente em países pós-coloniais, na medida em que abolida a genealogia e a história de povos originários e diaspóricos, pelo anonimato das filiações, pela política de miscigenação que em nome do nome branco suplantava o nome negro ou indígena, pela interdição das línguas, o sujeito se vê compelido a adotar o ideal deste discurso ou se resignar sob uma nomeação generalista como pobre, por

exemplo. O artifício do capitalista precisa manter a raça que o sustenta encoberta, a diluindo no argumento econômico: O preto é um pobre. O indígena é um pobre. Assim, toda a marca social, histórica, familiar, todos os traços que garantiam ao sujeito a sustentação imaginária do eu, são desmantelados e desautorizados, restando ao sujeito a adesão ao “ideal do eu” deste discurso.

A interdição operada pelo “*discurso do capitalista*” entre sujeito e saber e entre verdade e gozo, empurra o sujeito a lógica do “*self-made man*”. Assim, o “*self-made man*” poderia corresponder a esse sujeito desabonado do inconsciente, não no sentido joyceano que demos no capítulo 3, mas naquele onde o discurso, ao desarticular história e filiação, vende um inconsciente a eles, aderidos à verdade média deste discurso. Joyce, por mais que queira, como projeto político e artístico, forjar a alma incriada de sua raça, não se coloca aliado ao “*self-made man*” do capitalista. Não se trata de uma adesão do eu idealizado e proposto pelo “*discurso do capitalista*”, mas uma reformulação do ego como nos aponta MacCannell(2008).

MacCannell (2008) vê em Joyce a resposta àquela pergunta feita por Lacan sobre como poderíamos, de fato, escapar dos fardos que a civilização impõe à força sobre os seres falantes, fazendo valer o valor gerador crucial da linguagem. O *sinthoma* joyceano é assim uma forma singular de lidar com os significantes de determinada subjetividade, “inventado uma maneira de transmitir o gozo na linguagem”. Isso porque o mal-estar de Joyce em sua própria civilização se delineava como um cerco que o oprimia. Segundo MacCannell (2008), a língua inglesa, imposta coercitivamente à cultura irlandesa, privou-os de dizer coisas não inglesas. Para eles, essa língua era menos própria e mais vinculada aos ingleses, não permitindo a construção de formas de expressão para o gozo reprimido pela linguagem, possibilidades essas que estavam abertas a qualquer falante “nativo”. Assim, trata-se de um duplo exílio, já que “Joyce foi oprimido não apenas pela linguagem, mas que sua opressão foi agravada pelo fato de que esta linguagem era profundamente estranha à sua cultura; era a língua de seu opressor imperial” (MacCannell, 2008, p.253). Para ela, o recuo do significante paterno, operado pelo “*discurso do capitalista*”, precipitou a crescente ascendência do Imaginário. Derrubando o limite do gozo que o significante paterno outrora garantia, esse novo Imaginário se caracteriza por uma nova ilimitação no que pode ser gozado.

MacCannell (2015) aponta que o *sinthoma* de Joyce diz respeito ao imaginário, não apoiada nas correlações sobre a surra de Stephen, mas sim no trabalho joyceano contra um esse policiamento da linguagem centrado no ego, que se empenha em interditar as formações inconscientes. Para ela, Joyce, com sua obra, visava de uma forma radical derrubar os limites da língua que impedia seu povo, homens e mulheres, de dizer o que precisava ser dito e escrito.

Por isso, “*Ulysses*”(1922/2012) inicialmente nos dá a ver o poder restritivo do ego dos irlandeses, de sua consciência, dos limites do fluxo de consciência. A consciência dos irlandeses era um obstáculo maior do que o domínio colonial, que provoca nos irlandeses a hemiplegia da vontade e a própria adesão à lógica das identidades, como recurso do declínio do Nome-do-Pai no social. “*Ulysses*”(1922/2012), enquanto um épico do corpo e das raças, escancara a dimensão do gozo que incomoda o outro e que mobiliza as identidades e o racismo. Esta estratégia declina inclusive a censura sob o texto joyceano, por tomá-lo como obsceno, grosseiro, um livro que só podia ser escrito por um irlandês, no sentido preconceituoso da crítica.

A questão sobre a identidade é proeminente em toda a obra de Joyce. Joyce escreve sobre como Stephen se forja no discurso do pai, um feniano; sobre a influência da mãe da sua educação jesuíta em ser um católico; sobre o peso da Igreja nas querelas internas e externas; sobre ser um irlandês incorporado no Império inglês, sem dele ser parte; sobre como os nacionalistas que tentam forjar sua identidade mediante uma identidade pré-colonial, folclorizada e mítica – outro lado da moeda da lógica colonial; sobre serem desumanizados e calibanizados como estratégia de dominação; sobre o racismo interno que desumaniza quem não se integra ao projeto *Sinn Féin* – Nós mesmos. Estas construções se deslindam em especial em “*Ulysses*”(1922/2012) e em “*Finnegans Wake*” (1939/1975) que em sua estrutura, além de romper com a forma cânone conservadora, abole também a fixidez dos personagens que incorporam em uma célula central, tantos outros personagens, costurando outras histórias. As estratégias de escrita, desde o fluxo de consciência de “*Ulysses*”(1922/2012) até o palco giratório de identidades em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), aponta para o esforço de Joyce em reconstruir uma ideia de consciência, de ego, atravessando nelas todas as contradições.

“*Ulysses*”(1922/2012) se abre com uma questão importante sobre o tema, como vimos no Capítulo 2. Ao se olhar no espelho, na Torre onde mora com o amigo inglês, Stephen é interpelado pelo amigo que o chama de “bardo horroroso” e de “Caliban”. Daí Stephen se inspeciona no espelho “que lhe era oferecido, trincado por um talho torto. Cabelo em pé. Como ele e outros me veem. Quem escolheu este rosto para mim? Este irmão das almas cheio de vermes? Também ele me pergunta” (Joyce, 212, p.102). Joyce denota em seus personagens a inadequação em relação à imagem que se encontram fixados em relação a Inglaterra, os “*Calibans celtas*”. Ao perguntar quem lhe escolheu este rosto, Stephen faz uma pergunta política na medida em que “ele é um revolucionário, que sabe que durante séculos os irlandeses

foram condenados a usar máscaras, como Mulligan interpretando o *Stage Irishman*⁹. Mas agora chegou a hora de revelar ao povo seus verdadeiros rostos”(Kiberd, 2009, p.22), através do seu espelho bem polido, ainda que rachado. Entre peles e máscaras, Joyce interroga o que é um homem.

Mas os personagens irlandeses, apesar de denunciarem os efeitos da subjugação sob seus corpos, tomados como inferiores, animalizados, bestializados, reproduziam em seu fluxo de consciência, em nome dos nacionalismos, o ódio a Bloom, como ódio aos judeus. Trata-se da segregação ramificada a qual Lacan nos adverte, fazendo com que a segregação e racismo sejam formas de rechaçar o gozo do outro. É por isso que para Guerra (2021) não se deve reduzir a raça à sua perspectiva imaginária, ao ser um arranjo que conflui a articulação entre os três registros – real, simbólico e imaginário – na sua conformação. Para ela, o racismo implica, assim, radicalmente, uma rejeição primordial no nível do simbólico que retorna como modo de gozo no real e se articula com efeitos imaginários.

Em todo discurso que recorre ao Tu incita a uma identificação camuflada, secreta, uma identificação com um objeto enigmático que pode não ser absolutamente nada, o pequeníssimo mais-de-gozar de Hitler, que talvez não passasse de seu bigode. Foi o quanto bastou para cristalizar pessoas que não tinham nada de místico, que eram o que há de mais engajado no processo do “*discurso do capitalista*”, com o que isso comporta de questionamento do mais-de-gozar sob sua forma de mais-valia. A questão era saber se, num certo nível, as pessoas ainda teriam seu pedacinho, e foi isso mesmo que bastou para provocar esse efeito de identificação (Lacan, 1971/2009, p.28).

O que se escancara é não haver necessidade de nenhuma ideologia explicitamente racista para ser racista e para o aumento maciço desse fenômeno. Basta um “Tu” como signo de gozo no Outro. Guerra (2021) aponta que identidade não é somente imaginária, já que ela se torna a garantia “do fio do poder e legitima um modo de gozo destrutor tomado como civilizatório; assim define o lugar hierárquico de um corpo pela cor e pelo sexo; estabelece o regime alteritário do estrangeiro pelo Estado Nação; dentre suas múltiplas outras inflexões” (p.65). E esta dimensão do estrangeiro está por toda parte em Joyce. Como o personagem Sr. Deasy, que diz a Stephen que “a Inglaterra está nas mãos dos judeus. Em todos os postos mais altos: as finanças, a imprensa. E eles são a marca da decadência de uma nação. Em todo lugar em que se reúnem eles consomem a força vital da nação” (Joyce, 1922/2012). Este mesmo Sr.

⁹ Stage Irish, também conhecido como Drunk Irish, ou coletivamente como Paddywhackery, é um retrato estereotipado do povo irlandês que já foi comum em peças. É um retrato exagerado ou caricaturado de supostas características irlandesas na fala e no comportamento. O irlandês de palco era geralmente "falante, arrogante, pouco confiável, beberrão, beligerante (embora covarde) e cronicamente pobre". A persona irlandesa em estágio inicial surgiu na Inglaterra no contexto da guerra entre os jacobitas e os partidários de Whig de Guilherme de Orange no final do século XVII. Mais tarde, a persona irlandesa do palco tornou-se mais cômica e menos ameaçadora. Os escritores irlandeses também usaram a persona de forma satírica. https://en.wikipedia.org/wiki/Stage_Irish

Deasy pergunta a Stephen se ele sabe o porquê da “Irlanda tem a honra de ser o único país que nunca perseguiu os judeus” (Joyce, 1922/2012), respondendo logo depois que era porque ela nunca os havia deixado entrar. *Sinn Féin*, “nós mesmos”, como um programa identitário, do qual Joyce recusava-se terminantemente, por não acreditar que este programa era exatamente o outro lado da moeda colonial capitalista. Na época em que os nacionalismos se fortificaram, Joyce está na contramão, questionando as ideias de sangue, raça e nação. Segundo ele,

A razão para a nacionalidade estar tão enraizada (se não é simplesmente uma cômoda ficção, iguais a tantas outras que receberam do bisturi dos cientistas modernos o golpe de misericórdia) deve ser buscada em algo que supera, transcende e informa elementos instáveis como sangue e as palavras humanas (Joyce, 1907/2012, p. 177).

Essa posição de Joyce se vê em tantas outras passagens de “*Ulysses*”(1922/2012), em especial na conversa entre Bloom e o “Cidadão”, quando Bloom, judeu, é interpelado a dizer e justificar qual era sua nação. Bloom diz que é a Irlanda, sendo admoestado pelos outros nacionalistas que estavam no bar, que zombam dele por dizer que não é um conjunto de pessoas que moram em um mesmo lugar. Ao fim, Bloom diz que o que forja um laço comum é o “amor”, respondendo assim à questão joyceana sobre o que é capaz de transcender os elementos instáveis da identidade. Diferente das comunidades de gozo ofertadas pelo “*discurso do capitalista*” através das identidades coletivizantes, Joyce interpõe a dimensão amorosa.

Como nos lembra Nussbaum (2004), em Joyce o corpo é abordado em sua relação com o gozo e com o abjeto, não tendo apenas um significado individual, mas também político ao imaginário racista e xenófobo. Ao abordar o gozo, a imperfeição e a impureza universal dos corpos, ele repudia o localismo, como fonte de um ódio étnico, rejeitando a projeção de ódio ao gozo do outro.

Para Guerra (2021) o Eu é esse território de toda sorte de confluência real, desvio imaginário e equivocidade de sentido(p.58) e é ele que ganha destaque em todas as suas facetas na obra de Joyce, questionando a sua dimensão de semblante. Por isso, segundo MacCannell (2015), para além da ênfase no fluxo de consciência do “*Ulysses*”(1922/2012), somente se o ego fosse reconfigurado, os irlandeses poderiam falar e se haverem com as contradições que o determinam. Joyce reinventou o ego como o que MacCannell chama de “o ego da escrita”, em nome de si, do pai, da nação. O grande monólogo final de “*Ulysses*”(1922/2012), entregue à única personagem feminina que nos fala, Molly Bloom, aponta que a escrita procura desalojar e destronar “o insuportável ego masculino no centro de uma ordem política destrutiva, uma ordem que havia mitificado e reificado aquele ego” (MacCannell, 2015, p.).

MacCannell (2015) afirma que a revolução da linguagem promovida por James Joyce, além de visar a Irlanda, em sua relação com a Inglaterra, visava sua própria família, particularmente com seu infeliz pai alcoólatra, impotente contra o domínio britânico. Para ela, Joyce conseguia perceber que o mal-estar de seu pai estava profundamente ligado ao contexto sociopolítico contemporâneo da Irlanda, influenciado por um império que, além de colonizar sua língua e cultura, também exerce domínio sobre sua família. Homens e mulheres, fragmentados dentro da estrutura familiar, tornam-se, eles próprios, “*famulus*”, escravizados por essa lógica de poder. Bassol (2016) ao recuperar a referência etimológica do termo “família”, nos lembra que em latim, “*famulus*” significa escravo, servo, servente, submetido. Família refere-se assim ao conjunto do patrimônio, que englobava tanto os parentes como os servos dependentes do senhor. Para Joyce, escrever era assim uma forma de libertá-los das “condições que normalmente moldam uma criança, seu estado de espírito, seu ego, como família, língua, gênero ou o discurso político que o cercava” (MacCannell, 2015, p.205). Reformular o ego, liberta o sentido arbitrado, mas também liberta o corpo, já que como Lacan aponta, “só há *umpire* a partir do império, do *imperium* sobre o corpo, como tudo que carrega essa marca desde o ordálio (Lacan, 1975-76/2007, p.21). Responder ao capitalista exige então uma outra relação com o imaginário. Habeas Corpus, por não se reduzir ao corpo, o *fallasser* não é capturado integralmente pelos poderes que se exercem sobre ele.

O *sinthoma* de Joyce lhe serve contornando com sua amarração a falha do pai contemporâneo e a conformação egoica sobre a qual incide o discurso do capitalista. Joyce faz isso, não sem o pai, sem o Outro, sem a história, mobilizando a língua não toda, capaz de produzir acontecimentos de corpo a abalar a fixidez imaginária circunscrita pelo capitalista.

É em Joyce que Lacan parece encontrar a solução que faz objeção e barra ao “*discurso do capitalista*”, esse que atualiza em seus dispositivos a velha colonialidade. É o *sinthoma*, a marca singular do sujeito irreduzível ao trabalho de significação da linguagem, que se apresenta como resto inapropriável a engrenagem capitalista com o qual o sujeito se apresenta irreduzível às determinações da História.

Assim, se como vimos no capítulo 3, é a marca do sujeito dividido pelo corte da linguagem, que, ao mesmo tempo, pode colocá-lo em posição de determinada servidão ao discurso capitalista, pode também objetar este discurso, na medida em que a divisão do sujeito pressupõe um resto insimbolizável, da ordem do Real, chamado por Alemán de inapropriável, que porta valor político e emancipatório a qualquer projeto de dominação, com o qual Joyce forja seu *sinthoma*. Joyce nos mostra que, um resto do campo do Real, se mostra insubmisso ao simbólico, podendo objetar assim a fixidez imaginária promovida por este discurso, na

medida em se trata de uma lacuna ao nível do sujeito, que deixa sempre a possibilidade de outra ordenação possível. Assim, por mais o projeto do “*discurso do capitalista*” seja desabonar o inconsciente, desarticular o saber inconsciente, esse processo nunca se conclui dada a condição estrutural do sujeito lacaniano.

O que o sujeito da psicanálise revela é que no empreendimento do capitalista encontra-se uma objeção fundamental: onde há desejo, nunca haverá um objeto que satisfaça plenamente sua demanda, pois a relação natural e causal entre necessidade e objeto está perdida de saída para o *fallasser*. Dessa forma, a falta inerente ao sujeito não apenas possibilita o sucesso dos discursos neoliberais, mas também indica a potencialidade de seu fracasso, visto que a falta também é uma condição essencial para a construção de outros sistemas coletivos. Essa perspectiva contesta os efeitos do capitalista, sua adesão ao presentismo, sua proclamação do fim da História e seu ideal de um sujeito neutro integrado à uniformidade do neoliberalismo.

Como vimos, o “*discurso do capitalista*” desqualifica a dimensão da história, desqualifica as narrativas, as pequenas e as grandes, que participam do processo de constituição subjetiva através da transmissão e da filiação, substituindo-as por verdade média da ideologia cientificista, que se não é ofertada é prometida. É a racionalidade científica ofertada pelo “*discurso do capitalista*” que substitui assim a autoridade da função paterna, operando uma desqualificação da castração em detrimento a uma promessa de gozo ilimitado. Neste sentido, dentro do “*discurso do capitalista*” o capitalismo não se contenta em ser um sistema econômico e se torna um ethos, uma antropologia própria que reduz o sujeito metaforicamente a suas estratégias.

No entanto, o *sinthoma* reintroduz a singularidade articulada à dimensão política própria de *lalíngua*, essa que subverte o normativo, reintroduzindo o que a história não escreveu. Ao fazer seu *sinthoma*, articulado a sua obra, que trança a sua história pessoal, supostamente biografada em sua escrita, a da Irlanda, Joyce forja uma saída do discurso. Joyce, escapa das soluções capitalistas, recolocando a história, não aquela congelada como um museu reivindicada pelos nacionalistas de “*Ulysses*”(1922/2012), mas seu avesso, seus detritos, a história dos perdedores, dos diaspóricos, recuperada pela via de *lalíngua*, na vacilação das identidades, no forçamento do equívoco, fazendo ressoar não só a falta de sentido, mas uma pluralidade deles para além do sentido que lhe é imposto.

MacCannell (2008) acredita que o que Lacan extrai de Joyce é uma resposta singular que não se solipsiza, como as respostas do “*discurso do capitalista*”. O que fica evidente em Joyce é que a arte

carregada com o fardo singular de absorver as fundas e flechas de nosso infortúnio cultural permanente para transformá-las em uma nova experiência de gozo. Não apenas para (como no caso de Joyce) que a artista trate sua própria condição impossível, mas para transmitir sua própria transmutação dessa experiência, uma transmutação que lhe permitiu suportá-la, dar testemunho dela e compartilhe com os outros. Esta seria uma arte que segue um caminho alternativo, então, do caminho do consumo pelo qual a arte corre atualmente (Mac Cannell, 2008, p.253, tradução nossa).

Desta perspectiva, como vimos, Alemán (2018) declina a diferença entre sujeito e subjetividade, onde o sujeito, é o que é causado como efeito contingente pela estrutura da linguagem, e a subjetividade, produzida pelos dispositivos de poder. A história não subsume o sujeito, já que sua lacuna não poderia ser totalmente assumida pelos aparatos simbólicos de dominação, abrindo a possibilidade para que subjetividade seja politicamente modificável. Haveria assim sempre a possibilidade emancipatória construída entre o sujeito e a subjetividade, erodindo as respostas totalizantes a falta-a-ser construídas pelo neoliberalismo. As possibilidades de transformação se articulariam a um “saber-fazer” em torno das lacunas constitutivas do sujeito, sem tentar fechá-las sob a lógica homogeneizadora do capital. E é aqui que Alemán articula *sinthoma* e *lalíngua* como o que nomeia de “solidão comum”. Para ele o *sinthoma* abre a possibilidade de um outro laço diferente da proposta do “*discurso do capitalista*”.

Em *Solidad: Comum* (2012), Jorge Alemán se ocupa em pensar o Comum e a possibilidade de Igualdade, condições essenciais a um processo emancipatório, fora da perspectiva das psicologias das massas e dos processos de homogeneização operados pelo “*discurso do capitalista*”. No entanto, Alemán aponta que a igualdade e o comum, para psicanálise, é o campo onde se deslinda a diferença absoluta, não circunscrita na lógica do “para todos” do discurso do Mestre e do mestre moderno. Um para-todos que requer um limite que faça uma exceção para se sustentar. A lógica patriarcal, a lógica do Todo e da exceção masculina apela pela restauração de um novo significante mestre capaz de garantir a ordem “para-todos”, seja através do tratamento do gozo pelos dispositivos normatizantes, seja pela adesão maciça aos objetos, seja pelos processos políticos de recrudescimento da autoridade e dos racismos e segregações. Esta lógica aponta que o universal do “para-todos” é sustentado sempre por uma exceção que atua como limite, o que declina por si só ao projeto de igualdade, já que neste programa sempre haverá uma exclusão. Em contrapartida, se pela psicanálise pensarmos a igualdade em sua perspectiva de não-Todo, não caímos no reverso segregativo de um universal que exige uma exclusão. Alemán (2012) nos apresenta a possibilidade de uma solidão comum, articulada ao *sinthoma*, a partir das diferenças entre o Todo, a exceção e o não-Todo.

O que Alemán (2012) chama de Solidão como o que é irreduzível do *falasser*, ou seja, seu vazio, sua falta em relação a uma ordem simbólica que sempre o precede sem poder ser totalmente representado. É essa radicalidade constitutiva que se apresenta na sua versão do Comum, enquanto comum a todo *falasser*, sem se referir a uma qualidade positiva ou identificadora, mas referindo-se a um “não há” no centro de sua existência: não há relação sexual, não há Outro do Outro, não há Metalinguagem. O Comum para Alemán (2012), longe de ser uma experiência de identidades fixas, hegemônicas, escandidas de uma série, é sem fundamento identitário, diferente das propriedades homogeneizadoras do capitalismo, irreduzível a qualquer cálculo utilitário de semblantes e constituído por aquilo que não faz todo, por uma solidão radical em relação à linguagem. Tal como Joyce indica, “caminhamos por nós mesmos, encontrando ladrões, fantasmas, gigantes, velhos, rapazes, esposas, viúvas, bonscunhados. Mas sempre encontrando a nós mesmos” (Joyce, 2012, p. 375). O Comum é despositivado, tomando a fratura do sujeito, operada pela entrada na linguagem, como uma invariante história de todos os *falasseres*. Comum se forja assim a partir daquilo que se apresenta antes mesmo das diferenças sociais, raciais, políticas se declinarem, *lalíngua*, feminina, não-toda, incapturável na homogeneização “para todos” da “psicologia das massas”. Como apontamos no Capítulo 4, *lalíngua*, enquanto restos de real que encaixam sobre o corpo do *falasser*, não é só uma cantiga de ninar, uma lalação, mas uma forma de acordar, tal como Joyce opera em “*Finnegans Wake*” (1939/1975), em sua dimensão sempre política. Assim, para Alemán (2012), *lalíngua* não pode ser subsumida no individualismo ou na chamada esfera privada, se constituindo antes como ponto de fuga desses campos. As identidades para ele são sempre uma segunda derivação em relação à primeira pertença do *falasser*, em relação ao Comum de *Lalíngua*.

Alemán articula que a comunhão de *lalíngua*, como estrutura mesma do comum, e solidão do *sinthoma*, como singularidade da experiência psíquica desse comum, são precisamente aquelas dimensões da singularidade da experiência psíquica, que, em sua contingência, apontam para o que irreduzível à forma da mercadoria, apontando que a lacanização da política realizada desativa nela sua pretensão soberana, hegemônica, universalizante, equivalente.

Solidão Comum, parece ser o sintagma que escande a obra joyceana, bem como de seu *sinthoma*, que na sustentação de um vazio radical, se recusa a posição melancólica em relação à perda, esta duplicada na lógica capitalista-colonial. É a sustentação da queda que abre a possibilidade, mais concreta, de se emancipar, por meio de uma amarração singular, mas nem por isso apolítica ou solipsista. Um novo tipo de laço atravessado pelo *sinthoma*, capaz de

levantar modo de gozo, diferente do capitalista, deixando em evidência as contradições encobertas para ser possível dar outro tratamento para o real traumático, que não seja obturar o antagonismo, forçando-o a se repetir no real.

Joyce é uma objeção ao “*discurso do capitalista*” e assim o é pelo seu *sinthoma*. Um *sinthoma* que articula corpo e língua. Joyce se recusa a ser específico, salvaguardando o Universal. Neste sentido, ele recusa não só a hegemonia de poder da Inglaterra sobre a Irlanda, mas a folclorização da Irlanda que toma o nacionalismo como plataforma revivalista de um passado mumificado. Ele é irlandês e faz disso o melhor da literatura inglesa, não como quem a serve, mas como um cavalo de Troia dentro do cânone. Seu objetivo é que, ao procurarem pelo melhor da literatura inglesa, encontrem lá, por mais de 100 anos, ele, um irlandês. Quando Joyce assim o faz, ele recusa a homogeneização do mais-de-gozo regulada aqui pelo discurso que promove o rechaço das diferenças através do processo de exclusão do gozo do outro.

Joyce está advertido de que a história linear, seja na mão ou na contramão, serve a uma teleologia do progresso que interessa aos vencedores, a quem tem o poder oficializado de escrever a história. Por isso, Joyce não é um revivalista nem um entusiasmado com o progresso. Joyce faz uma contra-história, ao se colocar no lugar de quem escreve contando o que o discurso oficial rejeita, *bricoleur*, um trapeiro benjaminiano, um santo lacaniano, Joyce escreve a partir do resto. Do que se encontra fora das margens discursivas da lógica fálica, do Todo que se pretende Universal. É deste resto desencarnado do papel, que Joyce precisa fazer dele acontecimento de corpo. Joyce oraliza a letra capaz de abalar o corpo e seu imaginário, exigindo do simbólico um contorno capaz de historicizar o corpo, deslocando o corpo do recorte dado pela régua de gozo do Outro. A letra que choca o corpo, traumatiza e se *lalíngua*. Este encontro contingente não está fora da História, e é essa história que ele se dispõe a contar, para dar um outro lugar para os fantasmas que a ele assombram, como sua mãe, mas que também assombram a Irlanda. Fazer uma história do que resta encriptado no corpo, enquanto *lalíngua* é o projeto joyceano, um épico do corpo. Lembrar, recordar, repetir e elaborar. Não seria essa a proposta freudo-joyceana?

O corpo é a história, porque nela restam os restos não escritos na língua oficial, mas que vibram em acontecimento o corpo, abalando as coordenadas imaginárias que o contornam. Acontecimento de corpo. Um real que, ao abalar o imaginário, pode ganhar outro contorno significante. Esta é a história pela qual Lacan se interessa, a história do deportado, deste que atravessa oceanos e países e é atravessado pela língua do outro, que precisa saber-fazer com a sua história frente a tentativa sempre insistente de conformação de gozo do outro. É sobre isso

que Joyce escreve, ao interrogar o corpo. Joyce faz isso, quando abre no fluxo de consciência o pensamento de seus personagens, e quando nos mostra como eles gozam.

Joyce recusa assim a adesão a um nome generalista, construindo o seu próprio, através da elevação que ele faz do nome de seu pai. Essa saída de Joyce não é sem o Outro, não é sem corpo, não é sem história.

Joyce responde ao epistemicídio operado pelo capitalista, não na preservação de um fóssil histórico, mas se fazendo bardo na adoção do valor da voz - do pai e da cultura oral irlandesa - para em uma escrita apoiada na letra e no seu valor de equívoco, que perverte a relação entre significado e significante do império. Neste trabalho, conjura *lalíngua*, armadilha não-toda contra o sentido estabelecido pelo capitalista, e aquilo que resta na margem do texto da História, como possibilidade de rachar a relação de significação que o oprime. Ao perverter o inglês, assim o faz, porque se dá conta, de que, para além do limite próprio da linguagem em significar, ele estava submetido a uma gramática que o interditava de dizer coisas não inglesas. Longe que ter expectativas de suprir esse vazio estrutural, ele se “esgueira entre talas”, sustendo a posição de exilado, da língua, da Irlanda, como forma de construir uma outra resposta à não relação sexual.

Neste trabalho de articulação de *lalíngua*, que usa a loucura como seu material de trabalho, Joyce se desabona do inconsciente vendido a ele pela Inglaterra, e sustenta a falta de sentido não só como prerrogativa mesmo do *falasser*, mas como aquilo que pode fazer um outro tipo de laço, para além da arbitração do outro imperial.

Seu *sinthoma* se faz a partir do real, essa história encriptada e assombrosa, do imaginário e seu projeto de um novo ego, que possa libertar o sujeito de suas determinações imaginárias que racializa e a partir do simbólico.

Se Joyce pode fazer de sua heresia seu *sinthoma*, se desentificando das nomeações que o fixavam dada pelo Outro - seja a família, a Igreja, a Inglaterra, a Irlanda ou a língua - só assim o fez após questionar qual rosto tinha e quem o havia dado a ele. Entender as coordenadas da identidade como projeto, resulta na superação delas, no processo de desidentificação. O processo de construção sinthomática não é antes sem identidade. Para o sujeito poder prescindir das predicções do Outro, se desidentificando, é preciso antes questionar sua identidade. Por isso a crítica que normalmente fazem a lógicas identitárias dentro do campo da psicanálise contemporaneamente é um equívoco. Até porque como identitário, normalmente se torna o específico, sem que se questione a identidade subsumida, invisibilizada, mas potente, do Universal. A identidade é estratégia de reconhecimento, remembramento capaz de abrir as vias para o recordar, repetir e elaborar seu *sinthoma*. Joyce

sabe exatamente quais os nomes a que renunciou, na escrita sinthomática de seu nome enquanto artista.

Joyce nos mostra com a sua obra, um modo de saber -fazer com os efeitos do “*discurso do capitalista*” que escapam às identificações mortíferas e alienadas, que não se alinham a adesão a nomeações genéricas e rígidas que colocam o sujeito na posição de objeto a ser consumido por este discurso, que como o santo, nos ensina outra relação com o objeto que não passa pelo consumo compulsivo, mas se ocupa do objeto resto deste discurso, dando a ele seu valor de brilho. Com seu *sinthoma* ele nos mostra uma resposta singular que recoloca a dimensão da história em seu horizonte político e clínico, nos mostrando ser preciso prescindir do pai, mas antes nos servindo dele, em todas as suas versões possíveis, na medida em que como Joyce mesmo nos diz, “o pai é um mal necessário”. Uma solução que apoiada no saber de *lalíngua*, subverte hereticamente a lógica significante de poder; uma solução singular que não se torna solipsista, como o gozo ofertado do capitalista, mas que pode a partir deste singular se enlaçar a partir da Solidão Comum a todos *falasseres*, fazendo da saída do discurso do capitalista um avanço, na medida em que abre a possibilidade de um Comum.

CONCLUSÃO

Pensando os discursos como matemas da civilização, que portam em seu escopo a forma de contorno do intratável da pulsão de morte, Lacan, a partir da formulação dos quatro discursos, já em 1967, parece se preocupar com uma mudança discursiva que emitia seus efeitos social e historicamente, afetando profundamente a lógica do laço social, a partir da alteração da relação entre o sujeito e seu gozo. É aqui, em um contexto histórico altamente politizado, agitado pelo movimento de 1968, que Lacan coloca no âmbito da psicanálise a discussão sobre o capitalismo. Em alguns textos, entre 1968 e 1971, Lacan descreve formalmente o capitalismo por meio de uma forma discursiva seriada ao “discurso do mestre” e ao discurso do universitário. Mas é na sua conferência de Milão de 1972, que Lacan propõe o matema do discurso do capitalista, nos apresentando suas particularidades.

Estamos sob a égide discursiva do capitalista, com o declínio dos ideais, onde os sujeitos são orientados pelos objetos e não mais pelo campo do Outro, pelo Ideal transmitido pelo pai. Então, essa marca discursiva se apresenta articulada a uma mudança de ordem social: a queda dos grandes impérios, o desencantamento do mundo, a dimensão econômica do laço, abolindo ou esfumando sua dimensão política. Estas mutações se estruturam como uma ideologia econômica que substitui o poder do império do mestre pela financeirização das relações, fazendo marca de uma lógica neoliberal, consequente da mutação do “discurso do mestre” e não da sua abolição.

Lacan aponta que nesta época, atravessada pelo rescaldo do Império e na era dos imperialismos, o que se atesta não a queda da função paterna, mas ao declínio do Nome-do-Pai, anunciada com a ruína do mundo patriarcal, do império do pai, com o progresso da ciência e dos universalismos. Esta mutação discursiva tem efeitos no laço social na medida em que imprime seus efeitos na subjetivação, na história, na política e na econômica, delineando uma nova geopolítica do gozo, não mais remetida ao pai. Como a “evaporação do pai”(Lacan, 1968, p.7) atestada pela queda do Nome-do-Pai como ordenador exclusivo do gozo, é a vertente da segregação horizontal e ramificada, que se instaura dentro do laço capitalista, ainda que sob os lemas políticos de liberdade, igualdade e fraternidade. O Liberalismo não abole a colonização, mas a recrudescer.

Ora, quando Lacan formula o discurso do capitalista, prevendo seus efeitos de segregação e racismo, pulverizados pelo mercado mandatário, o mundo está às voltas com os efeitos da descolonização. Ao invés de confiar na esperança humanitária de revolução, Lacan constata e formula o que se apresenta como uma mutação da ordem social, na forma de um

laço social, que reforçará os efeitos segregativos que o mundo estava às voltas para denunciar e combater. Lacan, ao mesmo tempo que constata essa mutação discursiva, localiza os efeitos de segregação, e esses efeitos se presentifica no mundo todo, mas em especial nos territórios descolonizados agora tomados como subdesenvolvidos: as ditaduras, as guerras civis, a violência interna, as migrações são todos eventos sob os quais a marca da segregação imprime seus efeitos nefastos. Neste sentido, podemos pensar que a segregação, o racismo, em nossas sociedades pós-coloniais é, ele mesmo, generalizado.

Essa nova forma de segregação é índice da imposição de gozo do Outro, refratário à diferença e sem agora a arbitragem da ordem paterna. Se antes os ideais serviam de escudo, de proteção frente ao gozo do outro, agora, dissolvidas as fronteiras, supostamente apagadas as diferenças, resta a insuportável presença infamiliar do outro que com seu modo diferente de gozar exige que sobre ele se desdobre as estratégias protocolares do discurso da ciência e do capitalista. Assim, a despeito dos processos de emancipação, que fundam os novos Estados, a colonização permanece como dispositivo necessário à manutenção da ordem capitalista. As sociedades antes coloniais se transformam assim em subdesenvolvidas, conservando em seu escopo a alienação colonial agora revertida em neocolonialismo e praticada pelo neoliberalismo nas recém-nações periféricas. Lacan foi sensível a esta constatação histórica ao nos apontar que a mutação dos discursos opera então uma transposição da condição do escravo ao subdesenvolvido que interdita o saber inconsciente para projetar nele a verdade média deste discurso.

A partir desta leitura psicanalítica, Askofaré (2013) esclarece que o sujeito, para a psicanálise, será sempre marcado por esta insubmissão que atesta o limite simbólico, que toma sua falta-a-ser por sua objeção ao Outro do discurso, na qualidade do seu sintoma. O sintoma responde, portanto, às táticas e estratégias do discurso que governa sua época, sua subjetividade. Essa insubmissão é estrutural, ainda que contornada de diferentes formas pela via dos diferentes discursos que se estabelecem na escrita da história, marcando a diferença necessária entre sujeito e subjetividade e um limite à dominação do capitalista.

Ainda que o projeto discursivo do capitalista seja a construção de um novo homem, enquanto uma imposição discursiva que responde à História, ela encontra o limite estrutural que é que, para Lacan, só se torna sujeito através da sua entrada na linguagem. O sujeito advém enquanto sujeito dividido como tal, marcado pela presença de um resto que atesta o impossível da relação sexual, seu inapropriável. Assim, nenhuma dominação se dá por completa, já que há algo do sujeito que escapa das marcas específicas da história, um real insubmisso ao simbólico.

A objeção ao capitalista, defendemos aqui que Lacan a fez pela via do *sinthoma* de Joyce que se articula entre *lalíngua e falasser*. Mas por que James Joyce? Em que medida o que Lacan ensina com Joyce nos serve? Em que medida a literatura desse autor, um europeu do início do século XX, conversa com a nossa latinidade marcada pela colonialidade, e posteriormente pelos golpes e ditaduras, herança de um passado colonial? O que temos nós, latino-americanos, em comum com James Joyce?

Na tese, argumentamos a colonialidade de James Joyce, sob o signo do capitalismo, fazendo uma leitura da sua obra. Ora, se é no final do século XIX e início do século XX, que Joyce inicia sua obra literária, contemporânea do apogeu do Império Britânico, essa marca colonial não será sem efeito em sua produção. Neste sentido, James Joyce, nasce, cresce, escreve e morre como um sujeito colonial, já que a independência definitiva da Irlanda em relação à Inglaterra se consolidou apenas em 1949.

Diante das marcas traumáticas da colonização, que escancararam o real da história e da estrutura, Joyce inventou um saber-fazer que lhe outorgava seu próprio “*sint'home rule*” - homofonia lacaniana para “*Home Rule*”, a tomada da regra da casa, da independência irlandesa. Joyce forja a partir da sua escrita, da sua obra, com seu *sinthoma*, um nome que escapa às determinações do discurso do Império, um nome que escapa ao nome do pior instrumentalizado para justificar o fardo civilizatório europeu.

É por isso que Joyce nos fornece as coordenadas para ler a subjetividade de sua época na sua injunção entre estrutura e história. E em Joyce, com seu *sinthoma* que comprovamos que a psicanálise aposta com seu discurso na marca estrutural do sujeito, onde o real faz objeção ao que impõe o governo, marcando que a dominação e a submissão não podem ser integral. Esta objeção frente ao poder e à dominação, marca a permanência indissociável de uma insubmissão do real, ainda que silencioso e manipulado pelas lógicas de poder, ao invés de mobilização rumo ao *sinthoma*. O sujeito da psicanálise é, assim, um sujeito marcado, mas não redutível às determinações históricas, que através da sua singularidade, de sua diferença absoluta, incapturável às malhas da produção homogênea do Capital, pode fazer frente aos dispositivos de produção de subjetividade neoliberal. Com seu *sinthoma*, Joyce parecia dar um tratamento aos efeitos mesmo da mutação discursiva que imprimia sua marca na própria estruturação dos sujeitos. O *sinthoma* de Joyce, uma nomeação que se faz apesar do pai colonial, conflitado com o familiarismo político da metrópole, aparece, assim, como um saber fazer de Joyce, a partir da *lalíngua*, que lhe faz às vezes de uma amarração dos seus três registros psíquicos. O *sinthoma* de Joyce era o seu próprio governo interno, sua declaração de independência, uma saída ao domínio britânico. Joyce forja seu *sinthoma*, sua obra, por meio

de um uso particular da língua, do inglês, a língua do colonizador. Certamente o uso que Joyce faz da linguagem impressiona Lacan. Este uso joyceano, longe de ser um recurso estilístico apenas, ou a marca de sua psicose, como se apressam em diagnosticar alguns, é uma marca política importante.

Joyce então resolve fazer um bom uso da imposição linguística, transformando-o em munição em sua artilharia contra o império, fazendo, segundo O'Brien (2005), da linguagem do império para o império da linguagem. Joyce implode os elementos da língua inglesa enxertando neles destroços de outras línguas. Esse recurso abre uma fenda na significação arbitrada pelo Outro, gerando assim o equívoco.

Nessa distância entre *lalíngua* e a língua oficial brotam dialetos que subvertem a língua do império com as marcas de gozo da *lalíngua*, potência clínica e política através do equívoco. Não é isso que atesta o pretoguês de Lélia Gonzalez e nosso, que racha o português para enxertar nele a herança linguística africana proibida pela gramática do império? Ou a reconstrução é invenção da língua dos Pataxós, o patxohã, que uma vez esquecido precisou ser lembrado, sonhado e inventado? Ou até mesmo Pajubá como nos ensina a escritora Amara Moira, é uma língua que foi se forjando no seio da cultura travesti, recuperando do iorubá significados outros dentro da vivência própria da comunidade travesti? Ou literatura de Guimarães Rosa que traz a língua como possibilidade de travessia?

Assim, o que fica claro é que Joyce escreve na “língua inglesa e também contra a língua inglesa”; para fazer aparecer o real suplantado pela significação imposta, encriptado no *falasser*. Trata-se, como Lacan disse, não de um distúrbio, mas de um saber-fazer orientado com *lalíngua* - esse resto que antecede a linguagem e persiste apesar dela, como um avesso a conservar o que de real não se submete ao imperativo do significado e conserva o que não tem equivalência no sentido, mas como gozo que afeta o corpo.

A *lalíngua* arqueologiza os destroços de real insubmissos ao simbólico, conservando na língua os fantasmas que assombram a imposição do sentido, arbitrado seja por for lógica de poder. E Joyce nos mostra em toda a sua obra a necessidade ética e política de desmontagem da significação dada pelo outro, já que “*a consciência incriada da sua raça*”, objetivo de Joyce com sua obra, se dá no deslocamento de sentido, a ser operado na estrutura de dominação. É preciso mover-se, afastar-se daqueles significantes impostos pelo Outro dominador, que faz com que seu discurso desenhe uma história que triunfe sobre a etnografia. Sem operar este deslocamento significativo, que Joyce parece chamar de a consciência incriada de sua raça, os sujeitos permanecem assujeitados. Joyce opera sobre a falha do pai, operada pelo capitalista, mas também sobre o imaginário que fixa o sujeito a uma nomeação genérica

dentro deste discurso. Ele faz isso extraindo da história escritas nos corpos, pela via da *lalíngua*, a memória obturada pelo discurso do capitalista. Uma escrita que, feita para ser lida em voz alta, pretende operar acontecimentos de corpo, capaz de perturbar o imaginário exigindo uma nova história.

É isso que Joyce aponta em “*Ulysses*”(1922/2012) por exemplo, costurando seus personagens pela geografia de Dublin, falando sobre o exílio, a diáspora, as guerras, a dimensão da história como a cartografia de gozo. Assim, a história dos historiadores não é suficiente, já que também precisamos da versão dos deportados, que encarnam no corpo deslocado a impossibilidade de dizer. Para Lacan, a história da qual Joyce se ocupa é feita apenas de deportados, de corpos deslocados, fazendo nos crer como continua Soler (2018a) que as grandes deportações impostas aos negros, aos indígenas americanos e aos judeus, ou mesmo as grandes migrações voluntárias, ou pseudovoluntárias, como a dos irlandeses na Grande Fome e as migrações contemporâneas em nome da guerra civil que assola tantas nações não são o real da história, mas é o que há de mais verdadeiro, já que o êxodo implica o corpo afetado por *lalíngua*, pelo acontecimento que escapa ao sentido. Na verdade, é o corpo falante, vivo, aquele que faz a laço a partir da sua singularidade sintomática, do seu modo de gozo, sendo esse mesmo corpo falante a própria substância da história. E é esse corpo, afetado pelo gozo enquanto um acontecimento insubmisso ao sentido e ao significante que Lacan chamará de “*falasser*”. É com o *falasser*, recuperando o real deixado de lado pela articulação significante, ressoando no corpo a marca de *lalíngua*, que a História pode ser reescrita, apontando aqui em um instrumento potente para as discussões pós-coloniais, contra-coloniais e decoloniais.

No Brasil, o mito da democracia racial, durante muito tempo, serviu como a recusa a considerar a marca do gozo colonial sobre o corpo do outro negro e indígena, recusando a acolher na oficialidade histórica de um povo, o real desnudado pela diáspora, e pela expropriação de terras que marcaram o corpo e a humanidade destes povos. Aversão e nojo do corpo outro que porta um saber que precisa ser docilizado, normalizado na gramática colonial. As escrevivências, as narrativas memorialísticas, as reinvenções da língua indígena, recontam o real deixado de fora pela história dos vencedores. Os pataxós, ao ter na raiz da palavra professor o prefixo de pai e mãe, mostra haver um real, o da *lalíngua*, que se transmite no que se conta, fazendo com que segundo eles todo professor seja um professor de História.

A lógica de poder que determina a narrativa histórica encontra objeção no *falasser* que porta o inapropriável, marca de gozo deixada pelo encontro com a *lalíngua* que será manejado por Joyce enquanto *sinthoma*.

Lacan, ao se debruçar sobre a Joyce, dá corpo a tantos conceitos psicanalíticos, marcados pela colonialidade de Joyce:

- a relativização da universalização do Édipo, através de Joyce, que em sua dimensão colonial parece objetar a sua própria relação com o Édipo;
- a *lalíngua* que conserva no avesso da língua aquilo que a História insiste em recalcar;
- o *falasser* que restitui ao conceito de sujeito a dimensão do corpo atravessado pelo gozo insubmisso à significação, extraído do exílio, a diáspora, as guerras, que desenham na dimensão da História uma cartografia de gozo;
- o *sinthoma* que se apresenta como possibilidade de nomeação, edípica ou não, que faça frente às injunções do discurso capitalista que prescrevem nomeações genéricas que sustenta o sujeito na posição alienada e submetida à demanda do Outro, determinando concretamente o destino do sujeito, instaurando uma “ordem de ferro” com efeitos catastróficos.

Assim, a psicanálise tomada pela mão de Joyce, nos ensina que a possibilidade herética de fazer frente às determinações significantes de um Outro e da História, mobilizando para isso as marcas de real da língua que afetam o corpo em um gozo sem sentido, a despeito da gramática de significação do Império. É através deste encontro da *lalíngua* que conjura no corpo os fantasmas recalçados pela História e pela determinação significativa das lógicas de poder, que o sujeito, enquanto *falasser*, pode fazer disso seu nome singular, seu *sinthoma*, herdado edipicamente ou não, como uma objeção aos nomes genéricos do pior dados pelo “*discurso do capitalista*”.

Neste sentido, a psicanálise, descentrada pela própria colonialidade de Joyce, pode servir às discussões políticas de nosso tempo, apresentando as estratégias e táticas de resistência ao “*discurso do capitalista*” através da mobilização do resto, dos fantasmas, do inapropriável, dos conceitos de *sinthoma*, *falasser* e *lalíngua*. Para sustentar a prática contra-colonial é preciso a heresia de recusa à nomeação determinada pela lógica colonial e capitalista, e é exatamente isso que a psicanálise pode ofertar na tarefa em parceria com os movimentos sociais e políticos. Assim, é pela mão de Joyce, um sujeito colonial, que Lacan atualiza Freud e prepara a psicanálise para a nova ordem que Negri (2005) chama de Império.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Acha, O. (2010). *Inconsciente e história después de Freud. Cruces entre filosofía, psicoanálisis e historiografía*, Prometeo, Buenos Aires
- Acha, Omar (2010). “No es toda la historia. Lacan y los entretiempos freudianos”, en O. Acha y Mauro Vallejo (eds.), *Inconsciente e historia después de Freud. Cruces entre psicoanálisis, historia y filosofía*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Aleman, Blanco, A. & Sánchez, M.S. (2015). “*El neoliberalismo es la primera formación histórica que trata de tocar la propia constitución del sujeto.*” Entrevista a Jorge Alemán. *Diferencias. Revista de teoría social comparada*. 1(1), p. 1-6
<http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/29>
- Alemán, J. (2009). *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Grama Ediciones
- Alemán, J. (2016). *Horizontes neoliberales en la subjetividade*. Buenos Aires: Grama Ediciones.
- Aleman, J. (2022). *Soledad: Común. Políticas en Lacan*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2012
- Alexander, M.(2018). *A nova segregação: racismo e encarceramento em massa*. 1.ed. - São. Paulo: Boitempo, 2018. 374 p
- Almeida, S.(2015). Estado, direito e análise materialista do racismo. In: MELO, T. et al. *Para a crítica do direito: reflexões sobre teorias e práticas jurídicas*. São Paulo: Outras Expressões; Dobra, 2015.
- Almeida, S. L. (2019). *Racismo estrutural*. São Paulo : Sueli Carneiro ; Pólen, 2019. 264 p. (Feminismos Plurais / coordenação de Djamila Ribeiro) ISBN: 978-85-98349-74-9
- Amarante, D. (2001). *A Terceira Margem do Liffey: Uma Aproximação ao Finnegans Wake*. Florianópolis: UFSC, Pós-Graduação em Literatura, 2001. 366 fls. Dissertação de mestrado em Teoria Literária.
- Ambra, P., & Paulon, C. P. (2018). O analista é o historiador: verdade, interpretação e perplexidade. *Psicologia USP*, 29(3), 412-417. <https://doi.org/10.1590/0103-656420180012>

- Anderson, K. (2019) *Marx nas margens: Nacionalismo, etnias e sociedades não ocidentais*. 1ª Edição. São Paulo: Boitempo, 2019.
- Anglin, D. M., Ereshefsky, S., Klaunig, M. J., Bridgwater, M. A., Niendam, T. A., Ellman, L. M., Devylder, J., Thayer, G., Bolden, K., Musket, C. W., Grattan, R. E., Lincoln, S. H., Schiffman, J., Lipner, E., Bachman, P., Corcoran, C. M., Mota, N. B., & Van Der Ven, E. (2021). From Womb to Neighborhood: A racial analysis of social determinants of psychosis in the United States. *American Journal of Psychiatry*.
- Askofaré, S. (2010) Do corpo... ao discurso. *TransFormações em Psicologia (Online)*, 3(2), 84-92. Recuperado em 22 de agosto de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2176-106X2010000200006&lng=pt&tlng=pt.
- Askofaré, S. (2013). "O real da política: em quê e por que governar é impossível?" In: *A peste: revista de psicanálise e sociedade e filosofia*, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 119-131, jul./dez. 2013.
- Askofaré, S. (2015). "Figuras contemporâneas del discurso: síntoma, superyó y lazo social", Desde el Jardín de Freud 15: 115-121, doi: dfj.n15.50534.
- Attridge, D. (1984). *Post-Structuralist Joyce. Essays from the French*. Ed. Derek Attridge and Daniel Ferrer. Cambridge: Cambridge UP, 1984.
- Azari, E. (2008). *Lacan and the destiny of literature: Desire, jouissance and the sinthome in Shakespeare, Donne, Joyce and Ashbery*. London: Continuum.
- Bachelard, G. (1996). *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Baitinger, F. (2022). *Un divan postcolonial : Psychanalyse et Critical*. SOINS (N° 870/871, 11-12/2022) Disponível em: <https://chaire-philo.fr/un-divan-post-colonial/>
- Baños Orellana, J. (1999). *El escritorio de Lacan*. Buenos Aires: Oficio Analítico. Recuperado de <https://psiligapsicanalise.files.wordpress.com/2014/09/jorge-b-orellana-el-escritorio-delacan.pdf>.
- Baños Orellana, J. (2002) "El Joyce de Lacan", *Me cayó el veinte*, nº 6, México, otoño 2002, pág. 202.
- Bassols, M. Lacan XXI, *Revista Fapol on-line*, volume 2. 2016. Disponível no site www.lacan21.com. Acesso em 25/11/2022

- Bayard, P. (2004) *Peut-on appliquer la littérature à la psychanalyse*. Paris: Minuit.
- Beddoe, J. (1885). *The Races of Britain; a Contribution to the Anthropology of Western Europe*. London: Trübner; Bristol: Arrowsmith. 1885. Disponível em: <https://archive.org/details/racesofbritainco00bedd>
- Benjamin, W. (2005) “Sobre o conceito de história”. Trad. J. M. Gagnebin e M. L. Müller. In: LOWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- Benjamin, W. (2006). *Passagens*. Org. Willi Bolle. Trad. Irene Aron, Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- Benstock, B (1975). *Joyce-again's wake: an analysis of Finnegans wake*. Publisher: Greenwood Press
- Bernardino, L. (2016). Os "tempos de autismo" e a clínica psicanalítica. *Estilos da Clinica*, 21(2), 412-427. <https://dx.doi.org/http://dx.doi.org/0.11606/issn.1981-1624.v21i2p412-427>
- Birmingham, K. (2014). *The Most Dangerous Book: The Battle for James Joyce's 'Ulysses'*. New York: The Penguin Press, 2014. Print.
- Boheemen, C.(1999). *Joyce, Derrida, Lacan and the Trauma of History: Reading, Narrative, and Postcolonialism*. Cambridge University Press.
- Bomfim, A. (2017). Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó.. *Revista Linguística*, 13(1), 303-327. Recuperado de <https://revistas.ufrj.br/index.php/rl/article/view/10433/7925>
- Booker, M. K. (2000). *Ulysses, Capitalism and Colonialism: Reading Joyce After The Cold War*. Westport: Greenwood, 2000. 230 p.
- Bracher, Mark, (1994), “On the psychological and Social Functions of Language: Lacan’s Theory of the Four Discourses,” *Lacanian Theory of discourse: Subject, Structure, and Society*, edit. Mark Bracher et al. New York University Press. NY
- Braunstein, N. (1998) *El ego lacaniano*. De «El Joyce de Lacan». México: Siglo XXI
- Braunstein, N. (2006). *El Goce*. Un concepto lacaniano. México: Siglo xxi.
- Braunstein, N. (2010). O discurso capitalista: quinto discurso? O discurso dos mercados (PST): sexto discurso? *A Peste: Revista de Psicanálise e Sociedade e Filosofia*, 2(1), 143-165

- Braunstein, N. (2011). Le discours capitaliste : « cinquième discours » ? Anticipation du « discours pst », ou peste. *Savoirs et clinique*, 14, 94-100. <https://doi.org/10.3917/sc.014.0094>
- Braunstein, N. (2022). Antonin Artaud, James Joyce. El nombre propio. *Revista Trauma- estudios de clínica psicoanalítica*, Nro. 9, disponível em: <https://fep-barcelona.com/antonin-artaud-james-joyce-el-nombre-propio-before-import/>
- Bruno, P. (2010). Lacan, passeur de Marx: L'invention du symptôme. Toulouse, France: Erès. <https://doi.org/10.3917/eres.bruno.2010.01>
- Budgen, F. (1960). James Joyce and the making of Ulysses. Bloomington: Indiana University Press.
- Bulfinch, T. (2002). O livro de ouro da mitologia grega: história de deuses e heróis. Tradução David Jardim Júnior. 26. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- Butor, M. (1974). Repertório. São Paulo: Perspectiva, 1974
- Cahill, T.(1995). How the Irish Saved Civilization. 246 pp. Londres: Septre Lir (1995).
- Calazans, R., & Martins, C. (2007). Transtorno, sintoma e direção do tratamento para o autismo. *Estilos da Clínica*, 12(22), 142-157. Recuperado em 27 de junho de 2023, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-71282007000100009&lng=pt&tlng=pt.
- Calazans, R. (2022) O QUE FIZERAM DA LIBERDADE? Uma análise sobre alguns paradoxos da liberdade e do consentimento no neoliberalismo - Tese submetida à apreciação da Comissão de Avaliação como requisito ao processo de avaliação para promoção ao Cargo de Professor Titular, Classe E, da Carreira do Magistério Superior da Universidade Federal São João del-Rey
- CALAZANS, R e MATOZINHO, C. (2021). Pandemia e Neoliberalismo: A melancolia contra o novo normal. Belo Horizonte: Psilacs, UMFG/Mórula.
- Calazans, R e Matozinhos, C. (2021). Pandemia e Neoliberalismo: A melancolia contra o novo normal. Mórula.
- Cerruti, N. (2022) "Deconstruyendo al Joyce de Lacan". Las Furias.
- Césaire, A. (1969). Une tempête. Paris: Seuil, 1969.

- Cheng, V. (2004) *Inauthentic: The Anxiety over Culture and Identity*. Rutgers University Press, 2004.
- Cheng, V. J.(1995). *Joyce, Race, and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995
- Chiesa, L- "On Some Questions Prior to Any Possible Treatment of Lacan's Theory of Discourses as Political", in *CT&T Continental Thought & Theory*, 4(3), 2022
- Copjec, Joan (2015). *Read My Desire: Lacan Against the Historicists*. Cambridge, Mass.: Verso Books
- Cusicanqui,S. (2010a). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Editora Piedra Rota, 2010a
- Cusicanqui, S. (2010b). *Ch'ixinakak utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010
- Cusicanqui, S.(2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018
- Cusicanqui, S. (2021) *CHIXINAKAX VTXIWA: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: N-1, 2021.
- Dafunchio, N.S. (2008). *Confines de las psicosis*. Buenos Aires: Del Bucle.
- Dalzell, Tom. (2013). *La restauration du père chez James Joyce*. *La Célibataire. Revue de Psychanalyse* 27 (2013) 87-97.. *La Célibataire. Revue de Psychanalyse*. 87-97..
- Darwin, C. (1871). *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. New York: D. Appleton and Company
- Deane, S. (1997). "Joyce the Irishman", in ATTRIDGE, Derek. *The Cambridge Companion to James Joyce*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997
- Deane, S. (2003). "Dumbness and Eloquence: A Note on English as We Write it In Ireland." *Ireland and Postcolonial Theory*. Ed. Clare Carroll and Patricia King. Notre Dame, IN: Notre Dame UP 2003. 109-121.
- Demoulin, C. (2005). *Sortir du discours capitaliste?*. *Champ lacanien*, 1(1), 107-121. <https://doi.org/10.3917/chla.002.0107> - <https://www.cairn.info/revue-champ-lacanien-2005-1-page-107.htm>

- Didi-Huberman, G. (2015). Diante do Tempo: História da arte e anacronismo das imagens Editora UFMG.
- Du Bois, W. (1998) Black Reconstruction in America. Londres: Transaction Publishers, 1998
- Duffy, E. (1994). The Subaltern Ulysses (NED-New edition). University of Minnesota Press.
<http://www.jstor.org/stable/10.5749/j.ctttshkr>
- Eagleton, T. (1993). A Ideologia da Estética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1993.
- Elia, L. F. (2017). Psicanálise, campo público e saúde mental. Uma articulação necessária entre política e clínica. Disponível em: <http://psicanalisedemocracia.com.br/2018/07/psicanalise-campo-publico-e-saude-mental-uma-articulacao-necessaria-entre-politica-e-clinica-luciano-elia/>
- Elia, L. F. (2020). Efeitos Da Colonização Na Psicanálise: O Lugar Do Brasil E Da Língua Portuguesa. Disponível em: <http://psicanalisedemocracia.com.br/2020/08/efeitos-da-colonizacao-na-psicanalise-o-lugar-do-brasil-e-da-lingua-portuguesa-por-luciano-elia/>
- Ellmann, R. (1972). Ulysses On The Liffey. Oxford University Press, UK.1972
- Ellmann, R. (1982). James Joyce. Rev. ed. New York: Oxford University Press, 1982.
- Ellmann, R. (1989). James Joyce. São Paulo: Globo, 1989.
- Evaristo, C. (2020) A Escrivivência e seus subtextos. In: Escrivivência: a escrita de nós- reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Org. Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes. 1. ed.- Rio de Janeiro : Mina Comunicação e Arte, 2020.
- Fanon, F. (1955/2020). “Considerações etnopsiquiátricas”. In: Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu.
- Fanon, F. (1957). Os intelectuais e os democratas franceses perante a Revolução Argelina In: MANOEL, Jones; LANDI, Gabriel (org.). Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista. São Paulo: Autonomia Literária, 2019
- Fanon, F. (1965). Os Condenados da Terra. Trad. de Serafim Ferreira. Lisboa: Ulisseia, 1965.
- Fanon, F. (2005). Os condenados da Terra. Lisboa: Editora Ulisseia.

- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* / Frantz Fanon ; tradução de Renato da Silveira. - Salvador : EDUFBA, 2008.p. 194
- Fanon, F.(2014). A família argelina. Tradução de Heitor Loureiro e Raphaël Maureau. *África*, São Paulo. v. 33-34, p. 121-139, 2013/2014. Disponível em <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/115366/113019>.
- Fanon, F. (2020). *Alienação e Liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu.
- Fanon, F. (2021). *Por uma revolução africana: textos políticos*. Trad. Carlos Alberto
- Freud, S. (1901) *Sobre a Psicopatologia da Vida Cotidiana* in *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud: Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1987.
- Freud, S. (1917/2011). *Luto e Melancolia*. São Paulo: Cosac e Naify, 2011
- Freud, S. (1917). O caminho da formação dos sintomas. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 16. Rio de Janeiro: Imago
- Freud, S. (1920/1976) Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imago. Além do Princípio do Prazer, V. XVIII, p. 17-90;
- Freud, S. (1923). O ego e o id. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 51
- Freud, S. (1925-26). Inibições, Sintomas e Angústia. In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 17. Rio de Janeiro: Imago
- Freud, S. (1933). A questão de uma Weltanschauung. In: Freud, S. Edição standard das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. XXII. 1. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 193-220.
- Freud, S. (1937). *Construções em análise*. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- Freud, S. (1939). O homem Moisés e a religião monoteísta. in: *Obras Completas*. Rio de Janeiro; Imago Ed. 1987, Vol.XXIII.
- Frosh, S. (2018). *Assombrações: psicanálise e transmissões fantasmagóricas*. São Paulo: Benjamim Editorial, 2018.

- Fryer, P. (1998). *Black people in the British Empire*. London: Pluto Press, 1988.
- Gabarron-Garcia F. (2016). L'inconscient, c'est la politique (Deleuze aujourd'hui), entretien avec J.-P. Cazier, *Diacritik* (<https://diacritik.com/2016/01/27/florent-gabarron-garcia-linconscient-cest-la-politique-deleuze-aujourd'hui/>).
- Gagnebin, J. (2006). *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- Galindo, C. (2010). Sobre a possibilidade de que o *Finnegans Wake*, de James Joyce, represente uma espécie de síntese literária em moldes bakhtinianos. *Bakhtiniana*, São Paulo, v. 1, n. 4, p. 38-49, 2010.
- Galindo, C. (2012). Se ensaia. In: Joyce, JAMES. *De santos e sábios*. Tradução por André Cechinel et al. São Paulo: Iluminuras, 2012, p. 301-313.
- Galindo, C. (2016). *Sim, Eu digo Sim, Uma Visita Guiada ao Ulysses de James Joyce*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2016.
- Galindo, C. W. (2018). Pode o intraduzível traduzir-se. Deve. *Can the Untranslatable Be Translated. It Must*. Caetano Waldrigues Galindo- Eixo Roda, Belo Horizonte, v. 27, n. 3, p. 11-28, 2018
- Gherovici, P., & CHRISTIAN, C. (Eds.). (2018). *Psychoanalysis in the Barrios: Race, Class, and the Unconscious*. Oxfordshire: Routledge.
- Gherovici, P. (2003). *The Puerto Rican syndrome*. New York: Other Press.
- Gherovici, P. (2010). *Please select your gender : from the invention of hysteria to the democratizing of transgenderism*, Routledge Taylor & Francis Group 2010
- Gherovici, P. (2017). *Transgender psychoanalysis: A Lacanian perspective on sexual difference*. Routledge/Taylor & Francis Group.
- Gherovici, P. y Steinkoler, M. (Eds.), (2015) *Lacan on madness: madness, yes you can't*, Nueva York: Routledge, 2015.
- Gibbons, L. (2016). *Joyce's Ghosts: Ireland, Modernism, and Memory* by Luke Gibbons. *Modernism/Modernity*.
- Gibson, A. (2002). *Joyce's Revenge: History, Politics and Aesthetics in Ulysses*. Oxford: Oxford University Press, 2002

- Gilbert, S.(1957) Letters of James Joyce.Vol. 1, ed. Stuart Gilbert, NY: Viking Press 1957
- Gonzalez, L.(1980). Para compreender a “América” e o “pretuguês”. Em: <https://outraspalavras.net/eurocentrismoemxeque/para-compreender-a-amefrica-e-o-pretugues/>
- Gonzalez, L. (1984) Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, p. 223-244, 1984
- Gonzalez Casanova, P. (1969). Sociología de la Explotación. Siglo XXI, México, 1969
- Gordon, A. (1997). Ghostly matters: haunting and the sociological imagination. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Guerra, A. (2021). Racismo E Identidade: Um Guia Lacaniano Para Entender A Questão. Disponível em : <http://www.institutopsicanalise-mg.com.br/index.php/racismo-identidade>
- Guerra, A. (2022). Sujeito Suposto Suspeito: a transferência no Sul Global. São Paulo: Editora n-1
- Guerra, A. (2022). Sujeito Suposto Suspeito: a transferência no Sul Global. São Paulo: Editora n-1
- Guerra, A. M. C. (2001). A lógica da clínica e a pesquisa em psicanálise: um estudo de caso. *Ágora*, v. IV, n. 1, jan/jun, p. 85-101. Rio de Janeiro.
- Haldol advertisement. *Arch Gen Psychiatr.* 1974;31(5):732-733 apud Metzler (2009).
- Hall, S.(2003). Da diáspora: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003,
- Hansen, H. (2019). Substance-induced psychosis: Clinical-racial subjectivities and capital in diagnostic apartheid. *Ethos*. Published Online First: 28 March
- Hartog, F. (2015). Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- Hawkes, T.(2005) “SWISSER-SWATTER Making a man of English letters”, in *Alternative Shakespeares*, John Drakakis (ed). London: Routledge, 2005
- Hayman, D. (1997). "My Dinner with Jacques." *Lacanian Ink*, no. 11 (1997): 40-45. <http://www.lacan.com/frameXI5.htm>.
- Hobbes, T.(1979) *Leviatã*. Os Pensadores, Abril Cultural, 1979: 105)

- Hobsbawm, E. (2001). *A era das revoluções: 1789-1848*. 13.ed. Tradução de Maria Teixeira e Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- Hobsbawm, E. (2005). *Era dos impérios: 1875-1914*. São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2005. 551 p
- Hobsbawm, E. (2011). *A Era do Capital*. 15 ed. São Paulo – SP: Paz e Terra, 2011.
- Hobsbawm, E. (2011). *Como mudar o mundo: Marx e o marxismo, 1840- 2011*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011
- Joyce, J. (1907/2012). *Irlanda: ilha dos Santos e Sábios*. In: *De santos e Sábios: escritos estéticos e políticos*. Org: Sérgio Medeiros e Dirce Waltrick do Amarante. Trad: André Cechinel...[et al]. São Paulo: Iluminuras, 2012
- Joyce, J. (1910/2012). *O cometa Home Rule*. In: *De santos e Sábios: escritos estéticos e políticos*. Org: Sérgio Medeiros e Dirce Waltrick do Amarante. Trad: André Cechinel...[et al]. São Paulo: Iluminuras, 2012
- Joyce, J. (1914/1999). *Dublinenses*. Trad. por Hamilton Trevisan. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, p.131
- Joyce, J.(1916/1971). *Retrato do artista quando jovem*. Tradução José Geraldo Vieira. Rio de Janeiro: Abril, 1971.
- Joyce, J.(1916/2016). *Um retrato do artista quando jovem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- Joyce, J. (1922/2012). *Ulysses*. Tradução de Caetano W. Galindo. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- Joyce, J. (1939/1975). *Finnegans Wake*. London: Faber and Faber; New York: Viking Press, 1939.
- Joyce, J. (1963). *Stephen Hero* (New York: New Direction Book, 1963
- Joyce, J. (2012). *Stephen Herói*. Trad. José Roberto O’Shea. São Paulo: Hedra, 2012.
- Joyce, P.W. (1910). *English as we speak it in Ireland*. London: Longmans, Green & Co. Retrieved from <https://tinyurl.com/ybv3pfoe>
- Kaivola-Bregenhøj, A., (2001). *Riddles: Perspectives on the use, function and change in a folklore genre*. Helsinki: Finnish Literature Society. DOI: <https://doi.org/10.21435/sff.10>

- Kayser, E.(2018) Reflexões acerca de uma historicidade neoliberal. XIV Encontro Estadual de História da ANPUH-RS. 2018. Disponível em: https://www.eeh2018.anpuhrs.org.br/resources/anais/8/1531091650_ARQUIVO_artigoEricka npuhRS2018.pdf. Acesso em: 18 jul. 2022.
- Kiberd, D. (1996). *Inventing Ireland: The literature of the modern nation*. London: Vintage.
- Kiberd, D. (2012). Introdução. In: Joyce, James. *Ulysses*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- Kiberd, D (2005). *The Irish Writer and the World*. Cambridge University Press, 2005
- Kinealy, C.(2012). *The Great Irish Famine: Impact, Ideology and Rebellion*, London: Palgrave, 2002
- Lacan, J. (1971- 1972a). *Estou falando com as paredes*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2011.
- Lacan, J. (1946/1998). Formulações sobre a causalidade psíquica. In J. Lacan, *Escritos* (pp. 152-194). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Originalmente publicado em 1946)
- Lacan, J. (1947/2003). A psiquiatria inglesa e a guerra. In: *Outros Escritos*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro, RJ: Zahar. (Trabalho original publicado em 1953)
- Lacan, J. (1953-54/1979). *O seminário, livro 1: Os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1979
- Lacan, J. (1954 –55/1985) *O seminário, livro 2: O eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985
- Lacan, J. (1955-56/1992) *O Seminário livro 3, As psicoses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1956/1998). A carta roubada. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- Lacan, J. (1957-58/1999) *O Seminário, livro 5: as formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 440.
- Lacan, J. (1958/1998). De uma questão preliminar a todo tratamento possível das psicoses. In: *Escritos*, Jorge Zahar Editora, RJ,

- Lacan, J. (1958), “A direção do tratamento e os princípios de seu poder”. Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 593.
- Lacan, J. (1960-1961/1992) O seminário, livro 8: A transferência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- Lacan, J. (1961/1998). “Observação sobre o relatório de Daniel Lagache: psicanálise e estrutura da personalidade”. In Escritos. pp. 653-669.
- Lacan, J. (1962-63/2005). O Seminário, livro 10: A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1962-63/2005) O Seminário, Livro 10: A Angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- Lacan, J. (1967/2000). Jacques. Meu ensino. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1967-2000
- Lacan, J. (1967/2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In J. Lacan. Outros escritos (Vera Ribeiro, Trad.) (pp. 249-264). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1967/2003) “Alocução sobre as psicoses da criança” (1967), Outros escritos, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2003, p 359-368.
- Lacan, J. (1968)“Nota sobre o pai”. In: Opção Lacaniana, n. 71. São Paulo: Eólia, 2015, p. 7.
- Lacan, J. (1968-1969/2008) O seminário, livro 16: De um Outro ao outro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008. (O seminário, 16)
- Lacan, J. (1968a), “A psicanálise. Razão de um fracasso”. In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003; pp. 341-349.
- Lacan, J. (1969/2003) “Notas sobre a criança”. (2003). In: Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p.369-370.
- Lacan, J. (1969-1970/1991). O seminário, livro 17: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1970/2003). Radiofonia. Outros escritos Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003. p. 400-447.
- Lacan, J. (1971/2003). Lituraterra. In: Outros escritos. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, pp.15-28

- Lacan, J. (1971/2009) Lituraterra. In: Seminário, livro 18: de um discurso que não fosse semblante (1971). Rio de Janeiro: Zahar, 2009
- Lacan, J. (1971/2009) O Seminário, livro 18: de um discurso que não seja do semblante. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009
- Lacan, J.(1971) De um discurso que não fosse semblante. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009. (O seminário, 18)
- Lacan, J. (1971-1972/2011). Estou falando com as paredes (1971-1972). Rio de Janeiro: J. Zahar, 2011
- Lacan, J. (1971-1972/2012). Seminário19:..ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- Lacan, J. (1972/2001). Do Discurso Psicanalítico - Conferência em Milão (12 de Maio 1972) Recuperado em 08 de julho de 2021 em <http://lacanempdf.blogspot.com/2017/07/do-discurso-psicanalitico-conferencia.html>
- Lacan, J. (1972/2003). O aturdido. In: J. Lacan. Outros Escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- Lacan, J. (1972). Do Discurso Psicanalítico - Conferência em Milão (12 de Maio 1972) Recuperado em 08 de julho de 2021 em <http://lacanempdf.blogspot.com/2017/07/do-discurso-psicanalitico-conferencia.html>
- Lacan, J. (1972-1973/1985) O Seminário, livro 20: mais, ainda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lacan, J. (1973/2003). Televisão. In: J. Lacan. Outros escritos, (pp. 529,531). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- Lacan, J. (1973-74). O Seminário, livro 21 :Les non-dupes errent –. Versão não oficial.
- Lacan, J. (1973-74). O seminário 21. Os não-tolos vagueiam. Inédito
- Lacan, J. (1974). A terceira. Opção Lacaniana, São Paulo, Eolia, n.62, p.11-34, 2011
- Lacan, J. (1974-1975). O seminário, livro 22: RSI. Inédito.
- Lacan, J. (1975/2003). Joyce, o sintoma. In: _____. Outros escritos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003

- Lacan, J. (1975/2016) Conferência de 24 de Novembro de 1975 In:Denez, F. & Volaco,G.C. (2016). Lacan in North Armórica. Trad. Frederico Denez e Gustavo Capobianco Volaco. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.
- Lacan,J.(1975). Lacan in North Armórica, Entrevista com os estudantes na Yale University, 24 de novembro de 1975. Frederico Denez; Gustavo Capobianco Volaco (Orgs.) – Porto Alegre, Editora Fi, 2016.
- Lacan, J. (1975-1976/ 2007). O seminário, livro 23: O Sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Laia, S. (1999). Forclusão e cena primária: comentário de um caso clínico.In:Curinga 13(Belo Horizonte)
- Laia, S.(2003) O artista e a obra: o caso James Joyce. Publicado em: Ornicar? Digital, Revue électronique multilingue de psychanalys publié à Paris. No 243. Junho de 2003. Disponível em
- Laurent, E. (2013). – “III Coloquio de la Orientació Lacaniana: em referencia a Sutilezas Analíticas de Jacques-Alain Miller”, 1ª ed.,Buenos Aires, Grama ediciones, 2013
- Lazali, K. (2021). Colonial Trauma: A Study of the Psychic and Political Consequences of Colonial Oppression in Algeria, trans. Matthew B. Smith (Cambridge, 2021)
- Leminsky, P. (1988) “Joyce Finnegans Wake”. Publicado em 12 de junho de 1988 em Nicolau <https://periodicos.ufsc.br/index.php/scientia/article/download/1980-4237.2010n8p281/18140/0>
- Lemos, C. (2016). O Moisés de Freud e o Joyce de Lacan. Trivium - Estudos Interdisciplinares, 8(1), 25-31. <https://dx.doi.org/10.18379/2176-4891.2016v1p.25>
- Linstrum, E. (2016). Ruling minds: Psychology in the British Empire. Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674089150>
- Lo Bianco, A. C. (2006). O ato no texto analítico: significação e autorização. Estilos da Clínica, 11(21),48-55.
- Losurdo, D. (2006). Contra-História do Liberalismo. São Paulo: Ideias & Letras, 2006a
- Lustosa, R; Cardoso, M; Calazans, R. (2014). “Novos sintomas” e declínio da função paterna: um exame crítico da questão. Ágora, Rio de Janeiro, v. 17, n.2, p.201-213

- Lustoza, Rosane Zétola, & Calazans, Roberto. (2010). Alcance e valor do nome-do-pai
- MacCannell, J. (2008). The Real Imaginary: Lacan's Joyce. *S: Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique* 1 (1):46-57.
- MacCannell, J. (2008). "Nowhere Elsewhere: On Utopia," in *Penumbra*, edited by Sigi Jöttkandt and Joan Copjec, 227—238. Melbourne, Aus: re.press.
- MacCannell, J. (2015). "The Open Ego: Woolf, Joyce and the 'mad' Subject": Lacan on Madness; Madness, Yes You Can't (ed. Patricia Gherovici and Manya Steinkoler), Routledge, Hove/New York, 2015, p. 205-218.
- Mandil, R. (2003). Os efeitos da letra: Lacan leitor de Joyce. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Contra Capa/Faculdade de Letras UFMG.
- Manganiello, M. (1980). *Joyce's Politics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980)
- Manoel, J. & Landi, G. (org.).(2019). *Revolução Africana: uma antologia do pensamento marxista*. São Paulo: Autonomia Literária, [1966] 2019
- Marx, K. (2003). *O 18 brumário de Luiz Bonaparte*. São Paulo: Centauro, 2003.
- Marx, K. (2013). *O capital: crítica da economia política. Livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013
- Maurano, D. (2006). *A transferência: Uma viagem rumo ao continente negro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da Razão Negra*. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018. 320p.
- Mbembe, A. (2018) *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018. 80 p.
- Mcclintock, A.(1995). *Imperial Leather: race, gender and sexuality in the colonial context*. New York e Oxon: Routledge, 1995.
- McCourt, J. (2022). *Consuming Joyce: 100 Years of Ulysses in Ireland*. London,: Bloomsbury Academic. Retrieved July 23, 2023, from <http://dx.doi.org/10.5040/9781350205857>
- Metzl, J.M. (2009). *The protest psychosis: How Schizophrenia became a Black disease*. Boston, MA: Beacon Press.

- Miller, J. A. (2000). Os seis paradigmas do gozo. *Opção Lacaniana*, 26/27, 87-105. São Paulo: Eolia.
- Miller, J.-A.(2008). Coisas de Fineza em Psicanálise.Documento de trabalho para os seminários de leitura da Escola Brasileira de Psicanálise Lições I a VI
- Miller, J.-A. (2016). Racismo e extimidade. *Derivas Analíticas*. Revista Digital de Psicanálise e Cultura da Escola Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais, n. 4. Belo Horizonte: EBPMG, s.p., 2016. Disponível em: http://revistaderivasanaliticas.com.br/index.php/accordion-a-2/o-entredois-ou-o-espaco-dosujeito#_edn2.
- Miller, J-A.(2011). Intuições Milanesas I. In *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 2, nº 5, julho 2011, p. 1-15
- Milner, J.C. (1996) *A obra clara: Lacan, a ciência e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Nascimento, A. (1978). *Genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*, Paz & Terra, Rio de Janeiro, 1978.
- Nascimento, B. (1989) *Orí*. Documentário, Direção: Raquel Gerber,1989.
- Nascimento, B. (2018). *Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição*. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.
- Netherland, Jules ; Parker, Caroline & Hansen, Helena (2020). Race as a Ghost Variable in (White) Opioid Research. *Science, Technology, and Human Values* 45 (5):848-876.
- Nolan, E. (1994). *James Joyce and Nationalism* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203213124>
- Norris, D. & Flint, D. (1997). *Introducing Joyce*.Cambridge: Icon Books Ltd. 1997.
- Nussbaum, M. (1994). THE TRANSFIGURATION OF EVERYDAY LIFE. *Metaphilosophy*, 25(4), 238–261. <http://www.jstor.org/stable/24438907>
- Nussbaum, M. C. (2004). *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton University Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt7sf7k>
- O'Brien,E.(2005). 'Recharging the Canon: Towards a Literary Redefinition of Irishness',in Thompson,H.(ed.), *Having our own Field Day: Essays on the Irish Canon*,New York, Edwin Mellen Press, 101-121.

- O'Neill, P. (2019). Translators, Titles, Texts: Reading the First Two Words of Finnegans Wake1Qorpus v.9 n. 3 dez 2019/ Especial James Joyce ISSN 2237-0617
- Parker, I. (2009). "English identity, Ireland and violence". En: Psychoanalytic mythologies [pp. 35-40]. Londres: Anthem, 2009.
- Parker, I. (2022) Radical Psychoanalysis and Anti-Capitalist Action (London: Resistance Books)
Link <https://resistancebooks.org/product/radical-psychoanalysis/> ISBN: 978-0-902869-29-5 (print) ISBN: 978-0-902869-28-8 (e-book)
- Piglia, R. (2004) Formas Breves. companhia das Letras
- Pinto, J.M. (2006). Política da psicanálise: clínica e pesquisa. In: Revista EPISTEMOSOMÁTICA, ago/2006.
- Pinto, J.M. (2008). A produção do conhecimento em psicanálise como sintome do analista - In: Psicanálise, feminino, singular - Belo Horizonte Autêntica Editora, 2008.- (Coleção Obras Incompletas)
- Platt, L. (2007). Joyce, Race and 'Finnegans Wake'. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511485251
- Plock, V. (2014). Bodies. In S. Latham (Ed.), The Cambridge Companion to Ulysses (Cambridge Companions to Literature, pp. 184-199). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCO9781139696425.018
- Power, A.(1974) Conversations with James Joyce. Chicago: Chicago University Press, 1974.
- Prado Júnior., Caio. (2000), Formação do Brasil contemporâneo. São Paulo, Brasiliense
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Journal of World- Systems Research, [s.l], v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000.
- Quinet, A. (2016). Homofobias psicanalíticas na psicologização do Édipo. Stylus (Rio de Janeiro),(33), 191-199. Recuperado em 15 de junho de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1676-157X2016000200015&lng=pt&tlng=pt.
- Rabaté, J. (2006). "A space of Dumbillsilly: When Joyce Translates Lacan." Critical Quarterly, Vol. 48, No. 1, 2006, pp. 26-42.

- Richards, S. (2021). The Logician of Madness: Fanon's Lacan. Paragraph 44 (2):214-237.
- Safatle, V. (2020). Sofrimento psíquico e transformação social. In: Epistemologia das Ciências Humanas. 2020. Disponível em: https://www.academia.edu/43568085/Sofrimento_psi_quico_e_transformac_a_o_social_curso_integral_2020.
- Sagna, P (2022) As mulheres, a lalíngua e a serpente, um trio de origem In: As mulheres, a lalíngua e a serpente, um trio de origem
- Said, E.. (2000), Reflections on exile and other essays Cambridge, Harvard University Press
- Said, E. (1983). The world, the text, and the critic. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, E. (1990). Nationalism, Colonialism and Literature, Minn. UP.
- Said, E. (1995). Cultura e Imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras.
- Santiago, J. (2008) “Presentismo e novos modos de relato: efeitos sobre o sujeito suposto saber” in Revista asephallus, v.3, n.5.
- Santos, L. (2018). Viva a morte! São Paulo: N-1 Edições, 2018.
- Sauret, M. (2010). L'évaluation d'un parcours. Cliniques méditerranéennes, 82, 135-151. <https://doi.org/10.3917/cm.082.0135>
- Sauret, M-J. (2003) A Pesquisa Clínica em Psicanálise. Psicologia USP [online]. 2003, v. 14, n. 3 [Acessado 19 Junho 2021], pp. 89-104. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000300009>>. Epub 05 Maio 2005. ISSN 1678-5177. <https://doi.org/10.1590/S0103-65642003000300009>.
- Schejtman, F. (2013). Sinthome, ensayos de clínica psicoanalítica nodal. Olivos: Grama Ediciones, 2013
- Schuller, D. (2017). Joyce era louco?. São Paulo:Ateliê Editorial, 2017. 238 p
- Schuller, D. (2019). Memórias oníricas de Finnicus a Finn. Em: Qorpus v.9 n. 3 dez 2019/ Especial James Joyce
- Shakespeare, W. (2014). A tempestade. Florianópolis : Ed. da UFSC, 2014

- Silva, A. T., & Lo Bianco, A. C. (2009). O Moisés de Freud: saber e transmissão em psicanálise. *Estilos da Clínica*, 14(26),216-235.
- Soler, C.(1998). *A psicanálise na civilização*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998
- Soler, C.(2012). *Lacan, o inconsciente reinventado*. Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2012, 234p.
- Soler, C. (2018). *A querela dos diagnósticos*, São Paulo, Blucher, 2018.
- Soler, C. (2018a). *Rumo à identidade*. São Paulo: Aller Editora, 2018, 169p.
- Soler, C. (2018b). *Lacan, leitor de Joyce* (C. Oliveira, trad.). São Paulo: Aller
- Sollers, P. (1978). "Joyce & Co. " In *In the Wake of the Wake*, edited by David Hayman and Elliott Anderson, 107-21. Madison: The University of Wisconsin Press, 1978
- Sousa Santos, B. (1999). *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Edições Afrontamento, Porto, 1999
- Spivak, G.(2010). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- Stern, AL (2004) *Le savoir-déporté*, Paris, Le Seuil, 2004.
- Swinson, W. (1973). Riddles in Finnegans Wake. *Twentieth Century Literature*, 19(3), 165–180. <https://doi.org/10.2307/440915> p.168
- Taylor, K.Y. (2018). Raça, classe e marxismo. *Classe e marxismo*. Revista Outubro, n. 31, 2. http://outubrorevista.com.br/wp-content/uploads/2019/01/07_Keeanga-Yamahtta-Taylor.pdf
- Thornton, W. (1968). *Allusions in Ulysses: An Annotated List*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.
- Tóibín, C. (2018) *Mad, Bad, Dangerous to Know*. London, Viking/Penguin, 2018. P. 149
- Tomšič, S (2015) *The Capitalist Unconscious Marx and Lacan*. New York: Ed. Verso
- Tymoczko, M. (1999). *Translation in a Postcolonial Context*. Manchester, UK: St. Jerome Publishing, 1999, p. 20.
- Valente, J. (1996) "James Joyce and the Cosmopolitan Sublime." *Joyce and the Subject of History*. Ed. Mark A. Wollaeger, Victor Luftig, and Robert Spoo. Ann Arbor: U of Michigan P, 1996. 59-80.

- Vicens A. (2015). “Lacan un mode de jouissance”, Brousse M.-H., *La psychanalyse à l'épreuve de la guerre*, Paris, Berg International, 2015, p. 176-177, citado por Tartavel F., in “Lacan, les femmes et lalangue”, *Hebdo-Blog*, n °188, 15 dezembro de 2019.
- Vico, G. (2005). *Ciência Nova*. Trad. Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- Vieira, M. (2009). “O analista multiuso (ou o santo e o objeto)”. In *Latusa* n° 14. pp. 23 – 38. Rio de Janeiro: EBP-Rio, n. 14, 2009
- Viveiros de Castro, E. (2016). *Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento*. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016
- Wapeemukwa, Wayne. (2021). *Oedipal Empire: psychoanalysis, Indigenous Peoples, and the Oedipus Complex in colonial context*. 10.4324/9780429326790-5-7. *Oedipal Empire: Psychoanalysis, Indigenous Peoples, and The Oedipus Complex in Colonial Context*” in *Lacan and Race: Racism, Identity and Psychoanalytic Theory*. Eds. S. George and D. Hook. Routledge.
- Wells, H (2017). *A Portrait of the Artist as a Young Man*. *The New Republic*. Disponível em : <http://www.james-joyce-music.com/wells031017.html>
- Wilde, O. (2012). *O retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2012.
- Williams, E. (2012). *Capitalismo e escravidão*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 2012
- Williams, T. (1997). *Reading Joyce Politically*. Gainesville: UP of Florida, 1997.
- Zizek, S. (2002). *Bem-vindo ao Deserto do Real: Cinco Ensaios sobre o 11 de Setembro e Além*. Civilização Brasileira
- Zizek, S. (2015) *Problema no Paraíso: do fim da história ao fim do capitalismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Zupančič, A. (2008) *Why Psychoanalysis: Three Interventions* (NSU Press, 2008)