

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

Débora Matoso Costa

SAVOIR Y FAIRE: UMA GAMBIARRA LACANIANA?

Um estudo sobre invenção analítica

Belo Horizonte

2020

Débora Matoso Costa

SAVOIR Y FAIRE: UMA GAMBIARRA LACANIANA?

Um estudo sobre invenção analítica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos

Linha de Pesquisa: Conceitos Fundamentais em Psicanálise e Investigações no Campo Clínico e Cultural.

Orientadora: Profa. Dra. Ângela Maria Resende Vorcaro

Belo Horizonte

2020

150	Costa , Débora Matoso.
C837s	Savoir y faire : uma gambiarra lacaniana? [manuscrito] :
2020	um estudo sobre invenção analítica / Débora Matoso Costa . - 2020.
	76 f. : il.
	Orientadora: Ângela Maria Resende Vorcaro.
	Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
	Inclui bibliografia.
	1. Psicologia – Teses. 2.Psicanálise – Teses. 3. Juventude – Teses 3.Psicologia social - Teses . I.Vorcaro, Ângela M. R. (Ângela Maria Resende). II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA




FOLHA DE APROVAÇÃO

Savoir y faire: uma gambiarra lacaniana?
Um estudo sobre invenção analítica

DÉBORA MATOSO COSTA

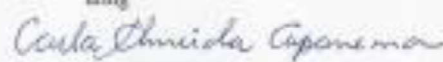
Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em PSICOLOGIA, como requisito para obtenção do grau de Doutor em PSICOLOGIA, área de concentração ESTUDOS PSICANALÍTICOS, linha de pesquisa Conceitos Fund. Psicanálise Invest. Campo Clínico e Cultural.

Aprovada em 22 de outubro de 2020, pela banca constituída pelos membros:


Prof(a). Angela Maria Resende Vozcano ORIENTADORA - Orientador
UFMG


Prof(a). André Máris Campos Guerra
FAFICH/UFMG


Prof(a). Antonio Márcio Ribeiro Teixeira
ufmg


Prof(a). Carla Almeida Capuena
ufmg


Prof(a). Sabrina Sedlmayer Pinto
ufmg

Belo Horizonte, 22 de outubro de 2020.

Ao Sérgio,
Ao Antônio e
à Maria Fernanda,
por inventarmos dia a dia uma família.

AGRADECIMENTOS

À Universidade pública e suas amplas possibilidades de formação e pesquisa.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia.

À CAPES/PDSE/2018.

À Profa. Ângela Vorcaro, *pela companhia nas gambiarras lacanianas e, principalmente, na leitura linha a linha que você acolhe e possibilita a muitos adentrar o mar das topologias que se tece no encontro e na transmissão. Muito obrigada.*

À Andréa Guerra, *pelo delicado rigor.*

À Fernanda Otoni, *por sustentar a invenção como metodologia.*

Ao Antônio Teixeira, *pelos seminários às sextas, à tarde.*

À Sabrina Sedlmayer, *por enlaçar as gambiarras a Guimarães Rosa.*

À Ana Lutterbach, *por ler a invenção em nosso texto.*

À Carla Capanema, *pelo laço.*

Aos professores e colegas de doutorado, *pelas interlocuções.*

Agradeço muito aos jovens, *por suas gambiarras e o sim à vida!*

Aos colegas dos projetos Catu e SELEX, *pela dobradiça.*

Ao meu pai, *por transmitir o gosto por ler.* Ele dizia: *“um burrinho carregado de livro é doutor!”*. Sim, *livre é o gesto!*

À minha mãe, *por costurar. Em sua máquina de costura, fiz meu refúgio entre retalhos, linhas e um cheiro de graxa que vinha do motor.*

À minha irmã Corina, *por sua força.*

À Letícia, minha irmã caçula, *pela alegria.*

À Laura, *minha afilhada, por me abrir as portas.*

Ao Gustavo (Guti), *pela descoberta compartilhada de que o mundo é grande!*

À Matosada, *pela invenção de uma língua própria.*

À tia Maria, *por derrubar as grades.*

Aos Alves Costa, *pela transmissão da economia que também é pulsional.*

À Família Lage, *pela acolhida.*

À Isaltina Rodrigues, *pelas ponderações.*

À Família Japonesa, *pela casa branca oriental.*

Ao Admardo Junior, *pelo saber-fazer da vida cotidiana.*

À Andréa Gontijo, *pelo carinho.*

À Aline Bemfica, *pelos deslocamentos possíveis.*

À Cristiane Barreto, *pelo inaugural*.

À Fabiana Cerqueira, *pela partilha*.

À Joanna Ladeira, *pelo traço*.

Ao Guilherme Deldebbio, *pela curiosidade*.

À Raquel Marinho, *pelo tom*.

À Roberta von Randow, *por perguntar*.

Ao Preto Matheus, *por recolocar a pergunta*.

A Chris Tigra, Yannick Falisse, Daniel Caneiro e Joanna Ladeira, *obrigada pelo René!*

A Marília Velano, Maura Cristina e Tháisa Vilela, *pelo porto seguro em sítio estrangeiro*.

Ao Dario de Moura, *pelo dicionário da Barbara Cassin e outras gambiarras*.

À Eneida Santos, *pelo dizer*.

Ao Marcos Bortolus, *pelos Xakriabás*.

À Daniela Viola, *pela bússula*.

À Ana Figueiró, Marie-Hélène Brousse e Ram Mandil, *pelo corte*.

À Mãe Efigênciã, *pelo axé*.

Agradeço imensamente a Célio Garcia, *in memoriam, por sua clínica do social*.

À Oriane Magela e Rosimeire Silva, *amigos que partiram, não sem deixar suas marcas*.

Por fim, agradeço ao meu companheiro Sérgio Lage, *pelo amor!*

E à Antônio e Maria Fernanda, *por existirem!*

D'après Vinicius

Goteiras

Melhor não tê-las

Sem telhas

Use uma tela

Até lá

Use mesmo uma panela

(Chacal)

RESUMO

Este estudo tem como tema geral a invenção analítica. O problema desta investigação foi extraído a partir do trabalho de escuta e acompanhamento a jovens na cidade de Belo Horizonte. O gesto de uma jovem de extrair de *homicida* uma *MC* nos interrogou acerca da especificidade da invenção analítica. Para tanto, investigamos aspectos epistemológicos da noção de saber. Recortamos o sintagma *savoir y faire* como um tipo particular de saber que se inventa na experiência analítica. Nossa pergunta: ao fazer uso do locativo *y*, Lacan estaria se servindo de uma gambiarra para mostrar com o escrito a presença do Real na lógica ternária? Assim, a ideia de gambiarra tornou-se um operador lógico desta pesquisa e nos conduziu às invenções analíticas como uma invenção ordinária.

Palavras-chave: *savoir y faire*; juventude; gambiarra; invenção.

ABSTRACT

This study has as its general theme the analytical invention. The problem of this investigation was extracted from the work of listening and accompanying young people in the city of *Belo Horizonte*. A young woman's gesture of extracting an *MC* from a *murderer* questioned us about the specificity of the analytical invention. For that, we investigated epistemological aspects of the notion of knowledge. We cut the phrase *savoir y faire* as a particular type of knowledge that is invented in the analytical experience. Our question: When using *y*, would Lacan be using a game to show with the writing the presence of the Real in ternary logic? So the idea of the gambiarra, became a logical operator of this research. And it led us to analytical inventions, like an ordinary invention.

Keywords: *savoir y faire*; youth; *gambiarra*; invention.

RÉSUMÉ

Cette étude a pour thème général l'invention analytique. Le problème de cette enquête a été extrait du travail d'écoute et d'accompagnement des jeunes de la ville de *Belo Horizonte*. Le geste d'une jeune femme d'extraire une *MC* d'un meurtrier nous interroge sur la spécificité de l'invention analytique. Pour cela, nous avons étudié les aspects épistémologiques de la notion de savoir. Nous avons découpé l'expression *savoir y faire* comme un type particulier de savoir qui s'invente dans l'expérience analytique. Notre question: lors de l'utilisation du *y*, Lacan utiliserait-il un jeu pour montrer à l'écriture la présence du Réel dans la logique ternaire? L'idée du *gambiarra* est donc devenue un opérateur logique de cette recherche. Et cela nous a conduit à des inventions analytiques, comme une invention ordinaire.

Mots-clés: *savoir y faire*; jeunesse; *gambiarra*; invention.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Fotos Projeto Selex	37
Figura 2 - Escrita na forma matemática dos quatro discursos formalizados por Lacan	44
Figura 3 - Toro.....	51
Figura 4 - Banda de Moebius	53
Figura 5 - Nó borromeano	72

SUMÁRIO

1. APRESENTAÇÃO	13
1.1. Do texto	16
2. SABERES EM DESLOCAMENTO: TOPOLOGIAS DE UMA PRÁTICA CLÍNICA COMO POLÍTICA (NÃO SEM GAMBIARRAS)	18
2.1. Saberes em deslocamentos	18
2.1.1. O contexto e o recorte, nossa pergunta	19
2.1.2. O saber próprio a cada um e suas aplicações metodológicas	21
2.2. Só existe saber na invenção: diário de bordo	28
2.2.1. Um fragmento, quase nada	29
2.2.2. Notas de um diário de bordo	30
2.3. Ante a precariedade, a gambiarra como saída?	33
3. “O QUE É, O QUE É QUE LACAN TEM INVENTADO?”	39
3.1. “O que é o saber?”	39
3.1.1. Inconsciente	39
3.1.2. Discurso	43
3.1.3. Semblante	47
3.1.4. Equívoco	50
3.1.5. Corpo	51
3.2. <i>Savoir y faire</i> , uma extração	53
3.2.1. Modelo e exemplo	55
3.3. Gambiarra, uma outra dobra	57
4. SAVOIR Y FAIRE: UMA GAMBIARRA LACANIANA?	59
4.1. Se virar	61
4.2. <i>Savoir-faire</i> e <i>savoir y faire</i>	62
4.3. “O que é, o que é que Lacan tem inventado?”	65
4.3.1. Inventar um Real	66
4.4. O que se inventa? O quase nada	68
4.5. <i>Savoir y faire</i> , uma extração	71
4.5.1. O artifício - Y	73
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS	80

1. APRESENTAÇÃO

Iniciaremos pela apresentação do título de nosso escrito: *Savoir y faire: uma gambiarra lacaniana?* Um estudo sobre invenção analítica. Ao propô-lo, visávamos apresentar o tripé que sustentou nossa investigação: *savoir y faire*, invenção e gambiarras. Porém, trazer no título um termo em francês quando há possibilidade de escrevê-lo em português foi para nós uma questão. Outra indagação passou por colocarmos os termos *savoir y faire* e *gambiarra* próximos, numa mesma frase. Tal decisão também nos convocou a situar alguns pontos já no princípio. Começaremos pelo termo estrangeiro escrito sem tradução.

Escolhemos manter *savoir y faire* em francês, pois a pesquisa nos levou a isso, não sem conflitos. Vale ressaltar que fizemos essa opção não só em função das dificuldades de tradução. O fator primordial dessa escolha aconteceu por interessar-nos o uso que Lacan fez dessa expressão em sua própria língua. Nossa pergunta: Lacan teria se servido da função do “y” presente no sintagma *savoir y faire*, distinguindo-o do *savoir-faire* para dar mostras da especificidade da invenção que o sujeito pode extrair de sua experiência analítica (mas não só dela)? Isso seria uma forma de gambiarra lacaniana? Nossa hipótese: o enxerto do “y” à noção de *savoir-faire* seria um artifício, uma espécie de *gambiarra* inventada por Lacan, para dar pistas de por onde passa a questão da invenção analítica. Desse modo, toda nossa discussão teórica passava por essa sutileza que se apresentava em língua estrangeira.

Em diversos artigos psicanalíticos encontramos o termo grafado com e sem hífen. Segundo o dicionário *Le Petit Robert* (2013), *savoir y faire* é grafado sem hífen e trata-se de uma expressão de uso corrente na língua francesa para designar *se virar*. Portanto, adotamos esse modo de grafia. Do ponto de vista gramatical, podemos falar, em linhas gerais, que o pronome “y” desempenha o papel de um sintagma preposicional nominal de uma expressão verbal introduzida pela preposição francesa *à*. Também substituí, na frase seguinte, o que foi dito na frase anterior referente a lugar ou nomes precedidos por aquela preposição francesa. (Grevisse & Goosse, 1990, p. 206-207).

Pareceu-nos interessante a ideia do “y” como marca que substitui o elemento que não está na frase. Vem no lugar daquilo que não está lá. Assim, parte do problema de nossa pesquisa incluía discutir essa noção empregada pelo psicanalista francês Jacques Lacan servindo-nos também da grafia do termo em sua língua de origem. Outro problema estava na maneira, da forma discreta, como o autor trabalhou esse tema ao longo de seu ensino, fator que nos dificultou sua apreensão. *Savoir y faire* também como um acontecimento pontual no texto lacaniano.

Uma marca restou como questão ao longo em nosso percurso. Trata-se de uma passagem encontrada por Monteiro (2018) no livro *Verdade tropical*, de Caetano Veloso (2017), na qual esse artista chama a atenção para um tipo de desvalorização da língua portuguesa falada no Brasil presente em nossa cultura. Caetano, traduzido por Monteiro, localiza que, se nos deixarmos contaminar por “uma preguiça inaugural” e nos furtarmos “à tarefa de preservar nossas invenções mais valiosas, conquistadas na tortuosa negociação com as leis da gramática e a mecânica dos sons”, se embarcarmos por aí, corremos o risco de “desistirmos de experimentar e inventar”. (Monteiro, 2018, p. 201).

Como já não cabia mais desistir, noutra ponta, propusemos discutir essas noções lacanianas a partir das gambiarras. Esse termo também é bastante amplo e atravessa vários campos: estético, político, cultural, subjetivo. Corremos o risco de, ao final, termos conseguido apenas colocar esses campos coabitando nossa pesquisa, sem de fato articulá-los. Apostamos no processo da pesquisa como possibilidade de produzir amarrações. Aceitamos o risco.

Assim, passamos a ter três pontos a sustentar nossa investigação: *savoir y faire*, gambiarra e invenção. Esses termos foram localizados a partir da interrogação sobre o fragmento de um caso acompanhado em nossa prática clínico-política com as juventudes na rede de atenção à criança e ao adolescente da cidade de Belo Horizonte. Nossa questão: o que distingue uma invenção como analítica? *Savoir y faire* seria um elemento que permite dizer de uma invenção como analítica? A partir dessa interrogação clínica, foi-nos possível endereçarmos à universidade.

Já invenção foi um recorte que extraímos da redução de *homicida* a *MC* no fragmento de caso que nos interpelou. *MC* seria uma invenção? Como poderíamos dar mostras de uma invenção analítica? Adotamos o estudo de caso como metodologia a nos conduzir em nossa investigação sobre a invenção analítica a partir da noção de *savoir y faire*. O pronome “y” serve para mostrar algo da invenção? Lacan estaria se servindo de uma gambiarra para mostrar com a própria escrita?

Outro viés que gostaríamos de delimitar é sobre uma necessidade epistêmica própria a esta pesquisa, ou seja, uma ética que envolvia tratar de alguma forma das questões próprias ao Brasil, pois nosso tema de pesquisa tornou-se possível a partir do encontro com muitos jovens. Essa investigação teórica engendra-se de nosso encontro com a viva cultura urbana juvenil. Não poderíamos deixar de localizar em nosso texto a situação socioeconômica precária a que muitos estão expostos. Uma terrível consequência dessa desproteção, fruto da perversa equação social

brasileira, são as altas taxas de mortalidade da população jovem e negra no Brasil¹. O psicanalista Célio Garcia, potente pesquisador brasileiro desse tema, com quem mantive por longo tempo estreita parceria de pesquisa e intervenção, aproximou a questão do jovem da figura do *homo sacer* proposta por Giorgio Agamben (2010, p. 133): vidas tratadas pelo sistema na vertente da “matabilidade”. Esse fator levou a ler a *infração* praticada como *desobediência civil*.

Os jovens, por sua vez, resistem e insistem! As formas que inventam de existir é o elemento que gostaríamos de destacar em nossa investigação. Em nossa hipótese inicial, partimos da afirmação de que esses jovens inventam um tipo de saber que se extrai da experiência e passa pelo corpo. Esse saber é distinto do saber epistêmico, e explicitamos tal diferença ao longo do texto. Buscamos desenvolver esse aspecto do saber não sabido, pelo qual o sujeito inventa seu modo próprio de saber fazer, de *se virar*, ante situações adversas e violentas, muitas vezes. No entanto, esse saber se perde. E sua potência inventiva se perde também, sem que isso possa ser usado a seu favor. Se o jovem *tem a manha*, como se diz na gíria brasileira, bordejá-lo pode ser uma forma de dar consequência ao saber inventado.

Interessava-nos também retornar, de alguma forma, via este escrito, a algo da formação que pudemos experimentar ao longo do curso de doutorado numa universidade pública. Ao longo dessa formação, conhecemos o sítio estrangeiro dentro e fora do Brasil. Dentre tais experiências, destacamos o encontro com os povos indígenas Xakriabás². Vale salientar que, embora não tenhamos tratado de forma explícita desse acontecimento em nosso texto, de alguma maneira ele permeou tanto o processo de pesquisa quanto de escrita. O encontro com esse povo em suas terras, no norte de Minas, região de caatinga, com seu modo de vida, sua temporalidade própria, suas pinturas, suas rodas de conversa e de dança, deixou marcas.

Propusemos também, como estágio doutoral, a realização de um trabalho de campo junto à rede de atenção à juventude francesa. Contamos com a coorientação do professor François Sauvagnat³. Portanto, por nos servirmos de nossa própria experiência, inclusive nossa experiência como analisante, outro problema se interpôs, ou seja, como transpor todas essas

¹ Cf. Mapa da Violência, estudo que periodicamente apresenta um mapa da problemática questão da juventude e da violência. Inclusive, aborda a mortalidade violenta de/por jovens. Recuperado em <<https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/>>.

² Encontro que se viabilizou a partir de nossa participação como bolsista de extensão no Programa de Formação Transversal em Saberes Tradicionais da UFMG. Esse projeto promove o encontro entre o discurso acadêmico e os saberes de comunidades tradicionais, como indígenas e quilombolas, trazendo para a universidade a rica diversidade epistemológica existente no país. Cf. www.saberestradicionais.org

³ François Sauvagnat, Professor Titular de Psicologia na Université de Rennes II, Doutor do Terceiro Ciclo de Ciências dos Textos e Documentos na Université de Paris 7. *In memoriam*. Estágio realizado através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE/CAPES/2018/2019.

perguntas, recortadas por aquilo que nos afetava, à forma acadêmica? Afinal, estávamos inscritos na Universidade. A saída foi tomar como resposta aquilo que se apresentava como um problema, de algum modo, uma gambiarra. Fazer aí com o tom ensaístico que este texto traz. Assim, mergulhamos numa das experiências mais transformadoras que vivemos.

1.1. Do texto

No primeiro capítulo, apresentamos os contextos político e clínico a partir dos quais extraímos nossa pergunta clínica, ou seja, trabalhar o estatuto dado à invenção a partir da noção lacaniana de *savoir y faire*. Tomar a invenção como um saber aí fazer [*savoir y faire*] tornou-se o ponto de inflexão desta pesquisa, trazendo como pano de fundo um deslocamento empreendido por Lacan: de um foco no Simbólico a uma orientação para o Real. Essa mutação se expande com a topologia dos nós borromeanos. Não trabalhamos o nó propriamente dito. Nosso recorte foi o convite a nos orientarmos pelo *três*, como propõe Lacan no Seminário 21, *Le non-dupes errent* (1973-1974/2016). Real, Simbólico e Imaginário como dimensões topológicas.

O encontro com o malabarista de Cildo Meireles foi um achado. Tomamos o malabarismo de fazer caber *três* num território para *dois* como uma figura estética para se pensar o *três* em Lacan. Uma consequência que extraímos foi a localização das gambiarras como mote para tratar algo tão abstrato quanto a lógica do três, que está em jogo para o ser falante. Sustentamos, assim, nossa investigação nas pistas deixadas pela clínica e numa orientação para o real.

Ao final deste capítulo há uma página com fotos de oficinas de lanternas. A construção de uma lanterna a *led* era a proposta, o ponto de partida da intervenção do Projeto SELEX. Intervenção que também apresentaremos neste capítulo. Processo que envolveu inúmeras gambiarras. E que nos indicou que valia seguir por aí.

No segundo capítulo, apresentamos o caminho epistemológico que nos foi possível percorrer. *Saber* foi a noção guarda-chuva de nossa pesquisa. Tomamos o Seminário 17, *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), como ponto de corte dessa investigação, tendo em vista ter sido nesse momento que Lacan colocou o saber de forma mais categórica no âmbito de sua teoria ao propor os matemas dos quatro discursos. Dessa forma, instaura-se a centralidade dessa noção na engrenagem discursiva, ou seja, no laço social. Para tanto, destacamos estes eixos: inconsciente, discurso, semblante, equívoco e corpo. Lacan segue em seu ensino abordando essa complexa articulação por diferentes aspectos, inclusive localizando-a também em relação ao objeto *a*. Lacan, então, proporá ler o saber a partir de duas faces: o

saber-fazer e o saber ligado à episteme. Essa distinção nos é importante. O saber-fazer seria uma face de saber que toca ou mesmo maneja com o campo do gozo. Já a episteme indica algo de uma renúncia ao gozo.

No terceiro capítulo, trabalhamos a pergunta de nossa tese. Para tal, traçamos diferenciações entre os termos *savoir-faire* e *savoir y faire*. Antes de chegarmos à invenção lacaniana, aportamos no conto de Guimaraes Rosa (1962), “Sorôco, sua mãe, sua filha”, e sua leitura por Jacques Rancière (2016/2018), dobradinha que vem trazer para a pesquisa a dimensão do acontecimento como aquilo que faz escansão temporal e, assim, deixa suas marcas.

Nosso plano de voo: do saber, extraímos o *savoir y faire*, noção que orientou nossa leitura nos seminários lacanianos. Localizamos as gambiarras como operador lógico e buscamos fazer com que sua presença tangenciasse nossa discussão. Por fim, apresentaremos a articulação desses termos em nosso problema de pesquisa com a invenção lacaniana. Como considerações finais, forjamos alguma resposta, ou pelo menos demos o testemunho de um percurso, à nossa pergunta ‘*savoir y faire*: uma gambiarra lacaniana?’.

2. SABERES EM DESLOCAMENTO: TOPOLOGIAS DE UMA PRÁTICA CLÍNICA COMO POLÍTICA (NÃO SEM GAMBIARRAS)

2.1. Saberes em deslocamentos

O saber, noção principal de nossa pesquisa, é uma concepção de grande relevância para diversos campos, como as ciências, a Filosofia e também a Psicanálise. Para esta, linha teórica na qual estamos inscritos, o saber tem um lugar importante em seu escopo epistemológico e clínico desde sua hipótese fundante. Com a descoberta do inconsciente, Sigmund Freud recolocou a noção de saber em outras bases, distintas dos processos de compreensão construídos pela razão, abre-alas para se pensar um tipo de saber que não se sabe e que se articula à dimensão pulsional. Vale localizar que pulsão e inconsciente são conceitos primordiais à psicanálise. Por isso, tendo em vista a amplitude do tema, só podemos seguir pelas beiradas. Qual aspecto da noção de *saber* estaríamos investigando? Nesse sentido, o objetivo principal desta pesquisa foi realizar um estudo sobre a invenção analítica a partir da noção lacaniana de *savoir y faire* (saber aí fazer). Nosso esforço concentrou-se em manter a pergunta clínica como um farol a nos guiar pelo oceânico ensino de Jacques Lacan, pois vários recortes se fizeram necessários.

Lacan teria se servido da função do “y” presente no sintagma *savoir y faire*, distinguindo-o do *savoir-faire* para dar mostras da especificidade da invenção que o sujeito pode extrair de sua experiência analítica (mas não só dela)? Seria esta uma gambiarra lacaniana? Nossa hipótese: o enxerto do “y” à noção de *savoir-faire* seria um artifício, uma espécie de *gambiarra* inventada por Lacan, para dar pistas de por onde passa a questão da invenção analítica? Lacan teria se servido do “y” para fazer uma gambiarra, tal qual o malabarista de Cildo Meireles, aquele que insere três ou mais bolinhas num território a princípio restrito a duas ao fazer uso do tempo e do espaço? Lacan teria se servido do pronome “y” para indicar que se inventa aí com algo que não está aí?

Desse modo, visamos localizar neste trabalho o que nos permite considerar uma invenção como analítica. Ou seja, como dar mostras de sua especificidade? Nossa hipótese foi construída a partir do corte extraído do caso *MC – homicida*, que apresentaremos adiante. Vale dizer que *MC* é um termo da cultura urbana juvenil, ligado ao *hip hop* e que significa Mestre de Cerimônia. Usualmente pronuncia-se à maneira inglesa [*emici*]. Portanto, é um elemento pinçado da cultura, que nos leva a interrogar sobre seu gesto, ou seja, dar um jeito de colocar algo de sua marca ali a se apresentar de um modo novo. Um registro, um quase nada que passa pela letra e que toca o corpo de um modo novo, inédito. Testemunhar e dar consequência à

extração que o ser falante produz e que se apresenta na homofonia entre *MC* e *homicida* nos conduziu à investigação acerca do *savoir y faire* como uma gambiarra lacaniana a partir da qual buscamos apontar para a questão da invenção. Assim, a ideia de gambiarra tornou-se um operador lógico desta pesquisa.

O problema de pesquisa, assim delimitado, já é um fruto do próprio processo de pesquisa. Propusemos como projeto de entrada no curso de doutoramento, ainda de modo muito amplo, a pergunta acerca das consequências clínicas possíveis de serem extraídas tendo como referencial teórico a noção de “saber” no ensino lacaniano a partir da introdução da lógica topológica. O pano de fundo teórico seria o deslocamento de um foco no Simbólico para uma orientação em direção ao Real. Esse giro permaneceu como bússola de nossa investigação mesmo após a depuração de nossa pergunta. Foi possível formular a questão a partir das provocações que o encontro com as juventudes, seja em experiências clínicas individuais ou coletivas, nos suscitou. Tendo isso em vista, deslocamos e recortamos nossa investigação. Inicialmente, o título do projeto era: *Do saber ao saber-fazer: consequências clínicas da noção de saber no último ensino lacaniano*. O processo da pesquisa nos permitiu recortá-lo para dar precisão à noção lacaniana de *savoir y faire*, desenvolvida sobretudo nos seminários mais tardios. Lacan fez questão do uso gramatical do locativo “y”? O que estaria em jogo seria a ideia de invenção [*savoir y faire*] como um tipo particular de saber? *Savoir y faire* seria a invenção de um tipo particular de saber em que o sujeito deixa de fazer um uso unívoco de uma palavra ou conceito e passa a operar com o que podemos chamar de uma gambiarra conceitual? O *savoir y faire* poderia ser apresentado nesses termos, nos perguntamos, pois isso geraria uma série de consequências. Inclusive, já nos colocamos a pergunta se podemos tomar o termo invenção como sendo da mesma ordem do *savoir y faire* [saber aí fazer]? E que consequências epistemológicas, políticas e clínicas podemos daí extrair? Todas essas perguntas nos foram suscitadas a partir do fragmento interrogativo do caso *MC*. Antes de passar ao caso, gostaríamos de localizar o contexto social e político que envolve o atendimento a jovens em cumprimento de medidas socioeducativas, pois o caso a ser relatado se deu nessas circunstâncias.

2.1.1 *O contexto e o recorte, nossa pergunta*

Esta investigação provém da *práxis*, ou seja, de um percurso de trabalho e convivência com jovens em Belo Horizonte. Na interface entre psicanálise e direito, trabalhei com medidas

socioeducativas e protetivas, conforme dispõe o Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA⁴ (BRASIL, 1990). Ainda que o ECA seja uma lei federal que legisla para todas as crianças e adolescentes do território brasileiro, o público que aparece majoritariamente nesses serviços são adolescentes com idade entre 12 e 21 anos, em sua maioria homens, negros e moradores de favelas e regiões periféricas da cidade. Esse é um fator político que frequentemente revela aspectos do racismo e da criminalização da pobreza que atravessam a engrenagem do sistema socioeducativo. Além disso, tal condição permite ler aí a conexão entre o forte aspecto punitivo que dá o tom a muitas ações provenientes do sistema de justiça juvenil. Portanto, discutir sobre essa questão e localizar outras experiências exitosas no trabalho com jovens, como buscamos fazer, dá relevância social e política à nossa investigação. Importa ainda ressaltar que esse problema não se refere à letra da lei, mas à sua aplicação. O ECA destaca e potencializa o aspecto da socioeducação tão caro à formação das crianças e adolescentes brasileiros; porém, em sua aplicação, por vezes será as lógicas da segurança e da punição que darão o tom.

Vale contextualizar também que muitas políticas públicas da rede de atenção à criança e ao adolescente se consolidaram em Belo Horizonte a partir da implementação do ECA, como também se inspiraram no intenso trabalho proveniente da inserção da psicanálise no campo da saúde mental. Serviços substitutivos ao modelo manicomial se instalaram na cidade como polos de oferta da clínica aos usuários da rede pública de saúde e serviram como espaços de formação para diversos profissionais do campo da saúde mental. Também nesse sentido, o psicanalista francês Éric Laurent (2017) observa, em texto na orelha do livro *Psicopatologia lacaniana*, que o Brasil é um país “onde se tece uma relação particular entre os movimentos de reforma psiquiátrica e nossa orientação lacaniana”. Entendemos que esse contexto sociopolítico de transformações trazido pela reforma psiquiátrica contribuiu para que iniciativas orientadas por lógicas distintas da punição pudessem prosperar num trabalho de acolhida, escuta e busca de uma articulação de redes. Vale dizer que Belo Horizonte é uma cidade de inúmeros exemplos de trabalhos incríveis com as juventudes, pautados numa lógica política bastante criativa.

Um dos desafios postos ao campo socioeducativo refere-se à implementação de um tipo de execução das medidas em consonância com o texto que rege o ECA. Na convivência com adolescentes vinculados a esse campo, testemunhamos que, para além da questão jurídica implicada, havia também nas respostas dadas pelos jovens, invenções astuciosas. Um

⁴ A Convenção das Nações Unidas de Direito da Criança (Decreto n. 99.710, de 21 de novembro de 1990), incorporada à normatividade nacional brasileira no artigo 227 da Constituição Federal do Brasil (1988), culminou na promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei n. 8.069, de 13 de julho de 1990) que estabelece a proteção integral como princípio fundamental do direito da criança e do adolescente, bem como o respeito aos princípios de prioridade absoluta na garantia de seus direitos.

movimento criativo, nem por isso simples, tão pouco sem violência, para lidar com as experiências traumáticas e limítrofes que muitos enfrentaram ainda em momentos precoces de suas vidas e quase sempre sozinhos. Ao escutar seus relatos, a crueza real da violência⁵ (sofrida e praticada), procuramos refazer o caminho pelo qual cada um encontrou uma saída. Nosso trabalho orientava-se por buscar colocar em palavras esse percurso, possibilitando com que cada um pudesse construir alguma narrativa a respeito de sua história pessoal, suas dificuldades e conflitos. Colocar em palavras ou fazer algum tipo de representação que permitisse transmitir algo de um saber próprio a cada um, ligado à experiência e, desse modo, passando pelo corpo. Uma ginga. Uma forma de saber em ação. Uma astúcia inventada a partir da experiência e depois ignorada, sem que se pudesse dar novas consequências a esse saber-fazer da vida cotidiana.

Esse trabalho de escuta encontrava seus limites também na própria desconexão entre as experiências vividas pelos jovens e as ofertas protocolares estabelecidas *a priori* por setores da rede de atenção às juventudes. Assim, aquilo que era possível construir com os jovens, extraído de um movimento inventivo próprio a cada um, por sua sutileza e mesmo fragilidade em termos de construção, se perdia nos labirintos das burocracias institucionais. Este desencontro repercutia apenas como estatísticas das evasões e reincidências do lado do jovem de modo a se tornar uma simples não-aderência protocolar ao projeto de socioeducação. O psicanalista Célio Garcia, precursor no campo da Psicologia Jurídica no Brasil, subverteu o modo de leitura dessa questão ao recolocar a reincidência do lado da instituição, um arejamento do campo socioeducativo acostumado a proclamar a culpabilização do jovem. Na repetição binária da inserção/desinserção posta em marcha pelas engrenagens institucionais, seguem os jovens cada vez mais sozinhos, aparecendo apenas nos cadastros das redes jurídica, de saúde, de assistência social e educação, personificando seu não-pertencimento a nenhuma dessas ações e concretizando sua segregação social. Para Garcia,

faz-se necessário romper com a concepção cada vez mais aceita na atualidade que consiste em ver o jovem como fora-da-lei e perigoso. (...) Os direitos de um jovem diminuído e o tratamento a ele reservado será um tratamento direcionado a um jovem menor. (*apud* Bemfica & Matoso, 2011, p. 38).

2.1.2 *O saber próprio a cada um e suas aplicações metodológicas*

⁵ Dados do Mapa da Violência (2015), pesquisa publicada no Brasil desde 1998, apontam que “a violência é tolerável em determinadas condições, de acordo com quem a pratica, contra quem, de que forma e em que lugar” (p. 9). Recuperado de <http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/mapaViolencia2015.pdf>.

Do percurso que apresentamos, gostaríamos de destacar duas experiências. Participamos de dois projetos-pilotos denominados Catu e SELEX, que apresentaremos adiante, inscritos como práticas que visavam romper com lógicas que reafirmem a segregação. Os efeitos dessas experiências e a nossa própria formação como analista nos levaram a endereçar à universidade perguntas que a experiência em campo, em um trabalho “na ponta”, como diríamos nos servindo do jargão institucional, nos suscitou. Em nossa dissertação de Mestrado⁶, *Jovem: infrator?* A experiência do projeto SELEX, o título já indicava nossa dedicação ao estabelecimento da ideia desse projeto de extensão universitária ligada ao curso de graduação de Engenharia de Sistemas e posterior execução em parceria com o projeto Catu. Após o Mestrado e o engajamento em outras experiências, pareceu-nos interessante recolocar as perguntas que ainda nos mobilizavam. Assim, realizamos nova entrada na universidade pela via do Doutorado. Vale dizer que não chegamos diretamente à pergunta sobre o *savoir y faire* lacaniano como modalidade de invenção analítica a ser investigada a partir das gambiarras brasileiras. Inicialmente, extraímos a questão do *saber próprio a cada um*, princípio orientador das práticas com jovens, como um ponto através do qual abordaríamos o vasto campo do *saber*. Nossa visada se circunscreveu a um tipo de saber que se apresentava articulado à experiência.

O Catu é um setor do Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário do Tribunal de Justiça de Minas Gerais (PAI-PJ/TJMG) que acompanha adolescentes com medidas protetivas aplicadas pela autoridade judicial, com coordenação de equipe e supervisão dos casos realizadas pela psicanalista Fernanda Otoni-Brisset. Essa oferta se consolidou a partir de uma demanda da rede de atenção à criança e ao adolescente para que o PAI-PJ pudesse acompanhar os casos que tal rede supunha ser de “saúde mental”. Supunha-se que as dificuldades enfrentadas no cumprimento da medida socioeducativa existiam em função de problemas psíquicos dos jovens. O diagnóstico de psicose se inscreve ali, juntamente à demanda, como um instrumento classificatório, e por sua vez segregativo, daqueles adolescentes situados à margem, ou seja, alijados no interior da rede socioeducativa. Essa rede por si só já é um instrumento que produz segregação ao classificar o jovem como *infrator*. Portanto, supor o caso como de *saúde mental* era uma maneira de nomear e dar algum encaminhamento ao mal-estar produzido no funcionamento dessa rede. “Em resposta a essa demanda, levando-se em conta a possibilidade de abordar essas ‘dificuldades’ pela oferta da palavra (...) o projeto Catu nasceu marcado pela ideia de promover, de alguma forma, a potência da palavra dos jovens.” (Botelho,

⁶ Em dissertação de Mestrado intitulada *Jovem: infrator?* A experiência do projeto SELEX, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, sob orientação da Profa. Dra. Andréa Guerra, estabelecemos a construção e execução dessa proposta de extensão universitária.

Brisset & Marinho, 2013, p. 53). A construção de uma resposta a essa demanda pautou-se não pelo diagnóstico, mas pelo acompanhamento ao adolescente e a articulação de sua rede de modo orientado por sua palavra, pelo seu saber.

O Catu se instaura como uma política de atenção à juventude numa proposta de escuta atenta à singularidade de cada caso e seus modos de laço social. O setor buscará a articulação da rede do adolescente em acompanhamento a partir dos caminhos indicados por ele, num trabalho individual. Um aspecto interessante da metodologia do Catu é a possibilidade de realização de visitas: ir até o jovem, ao invés de simplesmente esperá-lo chegar ao serviço. Deslocar-se pela cidade, por suas periferias, colocou o trabalho numa outra referência em relação à lógica territorial e temporal das regiões mais periféricas. Entendemos que esse tipo de deslocamento do serviço pelo território do jovem, numa lógica distinta da “busca e apreensão” efetuada cotidianamente pela polícia, foi um fator que viabilizou o encontro inicial em diversos casos. O encontro com o jovem em seu território e sem demanda, pois portávamos apenas a oferta de nossa presença, que se localizava num convite a conversar! Esta nova entrada provocava surpresa, despertava o interesse.

Numa outra dobra, a chamada para ir até o Catu, localizado na Praça Sete, no hipercentro de Belo Horizonte, produziu também um novo convite a outros modos de circulação. Inclusive fazer uso do dispositivo num momento de agudo conflito. Como registro disso, traremos um resumo de caso de um jovem que acompanhávamos através das visitas domiciliares, pois ele não manifestava interesse pela circulação na cidade, ainda que mantivéssemos a cada encontro o convite para conhecer onde ficava o Catu na cidade, seu espaço físico, seu lugar. Este não é o caso a partir do qual recortamos nossa pergunta, porém pareceu-nos interessante trazer este fragmento para melhor localizar essa vertente de trabalho. Numa tarde, esse rapaz chega ao Catu com uma urgência inabalável de providenciar um passaporte para Portugal. Sua demanda era específica: pedia-me para acompanhá-lo ao serviço de emissão desse documento que ficava num prédio justo em frente ao que estávamos. Ante a urgência apresentada, fomos ao órgão público responsável pela emissão do documento. Deslizar pelo próprio funcionamento do serviço e a final impossibilidade de se ter um passaporte naquele momento o fez localizar que precisaria então ir a Porto Seguro. Nesse momento, convidei-o a retornarmos ao Catu. Esse jovem fez um uso interessante tanto do Catu quanto do SELEX. E sua passagem no segundo projeto suscitou, naqueles que partilharam desse encontro, importante discussão sobre a questão da saúde mental. Inclusive uma fala de que *entre os estudantes os surtos eram diagnosticados como depressão. E que os universitários, de modo geral, estão todos medicados.*

Vale dizer ainda que a medida protetiva aplicada pela autoridade judicial aos casos acompanhados pelo Catu era aplicada de forma cumulada à medida socioeducativa. Tal fato acontecia, pois, paradoxalmente, era após a prática infracional que se dava algum tipo de encaminhamento que possibilitava o acesso às políticas de saúde, educação e assistência social. As violações de direitos desses jovens são majoritariamente anteriores à prática infracional. Fator que sustenta a leitura da *infração* como *desobediência civil*. Como exemplo, podemos citar a desvinculação da rede educacional, que frequentemente acontece antes da prática infracional e até mesmo antes da adolescência, ainda na infância. Marcas da segregação.

Já o SELEX é um projeto de extensão vinculado ao curso de graduação em Engenharia de Sistemas que oferece oficinas para jovens. Interessa-nos destacar que a motivação inicial dessa proposta partiu da abordagem do campo das humanidades pelos graduandos das engenharias. Eles almejavam que nesse novo curso, pioneiro no Brasil, a convivência com tal área promovesse um tipo de formação que auxiliasse aos alunos na construção de pensamento crítico. Assim como a implicação com os problemas próprios ao Brasil e com as respostas as serem produzidas. Portanto, visava-se à experiência como mola articuladora dessa transformação. A escrita desta intervenção “constituiu-se no bojo de múltiplas conversações entre esses profissionais pensadores afetados pelos ‘sofrimentos deste tempo’”⁷. Diríamos, uma “ação concreta num momento preciso”⁸.

O recorte do trabalho nesses projetos está circunscrito aos anos de 2009 a 2016, período em que uma parceria firmada entre o Tribunal de Justiça de Minas Gerais e a Universidade Federal de Minas Gerais possibilitou a execução de pilotos dos dois projetos. Nesse momento, participamos tanto da construção quanto da implementação e execução dessas propostas de intervenção junto aos jovens. Catu e SELEX são projetos que têm propostas distintas; no entanto, suas metodologias foram construídas de forma articulada, de modo a produzir um efeito de dobradiça entre essas ofertas. Ambos testemunham que a possibilidade de se realizar experiências tão inventivas passa pelo encontro do desejo decidido de muitos!

⁷ Referência ao texto “4 + 1 encontros com Célio Garcia” escrito por mim, Eneida Santos, Dario de Moura e Marcos Bortolus a ser publicado em livro organizado pelo psicanalista Sérgio Campos em homenagem a Célio Garcia *in memoriam* (1930-2020). [No prelo].

⁸ Evento *Sem fins lucrativos: o lugar das humanidades no contexto atual*, do Labtrans/UFMG em 1º de agosto de 2020, em que se discutiu o lugar do campo das Humanidades no contexto político atual no Brasil. Ref. Proposição de J.-C. Milner em *Pour une politique des êtres parlants* evocada por Fabian Fajnwaks (Université Paris 8) e retomada pela profa. Dra. Márcia Rosa (FAFICH) naquele evento. Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=KdCTAutEkoY>

O SELEX⁹ recebia os jovens encaminhados pelo Catu para, junto aos estudantes de diversos cursos da UFMG, desenvolverem oficinas no *campus* da Pampulha e também em espaços públicos da cidade. Vale salientar também que, por vezes, as equipes do SELEX e o Catu se deslocavam às instituições nas quais os adolescentes estavam em cumprimento de medida. Esse tipo de intervenção breve se instalava e se desfazia. Sua motivação provinha de alguma questão e/ou conflito circunscrito ao trabalho coletivo. A conversação de orientação lacaniana era o método com o qual orientávamos a intervenção coletiva. O impasse era colocado na discussão de modo a implicar a todos ali presentes no compromisso de construção de uma resposta coletiva. Algo que inclui o reconhecimento e o respeito a cada palavra ali colocada, forçamento no sentido de se tomar a palavra, dando consequências ao que foi dito. A conversação, como proposta por Jacques-Alain Miller (2005), se define da seguinte maneira:

A conversação é uma situação de associação livre, se ela é exitosa. (...) Pelo menos é a ficção da conversação: produzir – não uma enunciação coletiva – senão uma associação livre coletiva, da qual esperamos um certo efeito de saber. Quando as coisas me tocam, os significantes de outros me dão ideias, me ajudam e, finalmente, resulta – às vezes – algo novo, um ângulo novo, perspectivas inéditas. (Miller, 2005, p. 15-16).

Outro exemplo de recurso à conversação durante as oficinas do SELEX aconteceu após ameaça de suspensão da participação dos jovens nas oficinas daquela edição do projeto, dada a suspeita de que um deles estaria frequentando as oficinas armado. Ante esse impasse, as conversações nos serviram como um interessante método de intervenção. Nessa série de conversações, estiveram presentes os jovens, as equipes do Catu e do SELEX e outros atores da rede naquele momento. Partimos em associação livre pelas possibilidades de respostas que poderíamos dar ao impasse. O discurso punitivo deu a largada. Mas manter a pergunta ainda como pergunta, sem respostas protocolares e apressadas, provocava a entrada de novas ideias em circulação livre, até que um efeito de saber pudesse ser recolhido e relançado ao coletivo. As conversações que aconteceram tendo o significante “arma” como gatilho permitiram a construção de um novo saber extraído da conversação: – *armados para conversar!* (Matoso &

⁹ Em dissertação de Mestrado intitulada *Jovem: infrator?* A experiência do projeto SELEX, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFMG, em 2014, sob orientação da Profa. Dra. Andréa Guerra, estabeleci a experiência do projeto extensão universitária da UFMG denominado Sistemas Elétricos Experimentais – SELEX. A iniciativa foi viabilizada entre 2010 e 2016 através de parceria com o Tribunal de Justiça de Minas Gerais (TJMG) e que contou com a colaboração do Projeto Catu, setor do Programa de Atenção Integral ao Paciente Judiciário (PAI-PJ) do TJMG, responsável pelo acompanhamento de adolescentes.

Moura, 2013). Um novo modo de convivência pôde ser experimentado ali.

Por reconhecer esse caráter em comum do dispositivo público, propunham-se as oficinas como um ponto de encontro e um convite à convivência, prática política a se instalar na universidade pública. Segundo Costa (2014, p. 21), a principal referência do trabalho era a lógica do “alçamento” proposta por Garcia. “Tratava-se de promover a saída de posição mais subordinada a outra mais favorável. Essa passagem não ocorre só pela vontade, mas porque algo surge através da experiência, na convivência, e pode produzir um novo tipo de saber.” Portanto, a metodologia era sustentação dos conflitos produzidos na própria convivência entre os jovens nas oficinas, sem negá-los. E uma forma de fazê-lo era afirmar sua existência como disparador de uma conversação. Assim, a proposta metodológica do SELEX foi construída a fim de aproveitar isso que surge na convivência. Ao afirmar a existência do conflito, produzia-se o reconhecimento do impasse ao mesmo tempo em que o circunscrevia. Após tal localização, recolocava-se o impasse na roda como uma questão comum a todos, de modo a implicar os presentes com o problema e, conseqüentemente, com a invenção de novos modos de resposta distintos daqueles regidos pelos protocolos disciplinares, sempre os primeiros a se apresentarem como “a solução do problema”. Facilmente, propunha-se punição, sobretudo física, ao elemento perturbador que naquele espaço encarnava o irreduzível do mal-estar. Sustentar o conflito, estender a temporalidade entre ato e resposta, desconstruir as respostas disciplinares, apostar na invenção de um novo saber, produzido e extraído de uma conversação, era a proposta de intervenção do SELEX sustentada na parceria com o Catu.

Nomear esse novo saber, construído ali no coletivo, e transmiti-lo a outros pontos de conexão daqueles jovens era o que se almejava produzir nessa dobradiça Catu e SELEX, de modo a intervir não só junto ao grupo participante naquele momento, como também junto a sua rede mais ampliada, como escola, rede de saúde, instituições socioeducativas e família. Dessa forma, no contexto das trajetórias dos jovens, sustentamos a ideia de que estes possam se posicionar como protagonistas de sua vida, deslocando-se, assim, do lugar de ser falado pela escola, em sua comunidade ou mesmo na família, como “o problema”. Tomar a palavra como um exercício de fala e de uso do campo linguístico e semântico disponível; tomar a palavra como arma, pegar o microfone possibilitou em alguns casos a construção de formas de se “partilhar processos de resistência” (Ribeiro, 2017, p. 26).

Nas atividades em oficinas propunha-se a construção de um objeto para além do exercício de falar de sua própria experiência. Buscava-se produzir algum registro dessa transmissão. O convite para transitarmos entre a produção oral e escrita entreabriu também uma das barreiras mais radicais encontradas nesse trabalho, a saber, o não acesso de muitos jovens

à língua escrita. Aqueles que respondem juridicamente por ato infracional, em sua grande maioria, estão fora da escola e também da faixa etária correspondente à série escolar. Além disso, o desligamento do ambiente escolar coincide ou é anterior à prática infracional. Esses jovens foram em algum momento classificados como “aluno problema” enquanto ainda estavam inseridos no ambiente escolar. Ou seja, a classificação como *aluno-problema* precede a classificação *infrator*. Pudemos verificar que a infração é também uma forma de resposta ante a ruptura de laços, sejam escolares, comunitários e familiares.

Paulo Freire (2019), em seu célebre livro *Pedagogia do oprimido*, escrito em 1968 durante o período em que esteve exilado no Chile e publicado no Brasil apenas em 1974, destaca a vertente da Educação que se serve como instrumento de opressão. Nesse ensaio, o autor estabelece os pressupostos de uma “ação antidialógica” através da qual há uma invasão do contexto cultural dos povos oprimidos e um forçamento para que estes assumam a visão de mundo de seus opressores (classes dominantes). Produz-se com frequência, via mecanismos formais da educação, ações que visam ao esvaziamento de processos criativos próprios a esses povos (diríamos tradicionais, como os indígenas, quilombolas) quando lhes tolhem as possibilidades de manifestar sua cultura, não só pela dificuldade de acesso como também pelo desinteresse deles por esse tipo de educação. A dificuldade na questão do letramento, aspecto tão comum entre os jovens (público dos projetos citados), nos autoriza a tentar ir mais além e inferir que essa dificuldade diz mais do abismo educacional ao qual muitos jovens são empurrados num “processo educativo bancário”.

Eis aí a concepção ‘bancária’ da educação, em que a única margem de ação que se oferece aos educandos é a de receberem os depósitos, guardá-los e arquivá-los. Margem para serem colecionadores ou fixadores das coisas que arquivam. No fundo, porém, os grandes arquivados são os homens, nessa (na melhor das hipóteses) equivocada concepção ‘bancária’ da educação. Arquivados porque, fora da busca, fora da *práxis*, os homens não podem ser. Educador e educandos se arquivam na medida em que, nessa distorcida visão da educação, não há criatividade, não há transformação, não há saber.

Assim podemos ler a recusa e impossibilidade de permanecer na escola, a escolha forçada por evadir-se, paradoxalmente, e ao mesmo tempo, como um movimento de resistência. Vale salientar que, nessa concepção educacional criticada por Freire, os laços culturais são desfeitos ao se falar sistematicamente em sala de aula sobre conteúdos completamente alheios à “experiência existencial dos educandos”. Esses mecanismos de controle e opressão via educação não ocorrem somente no Brasil, como nos demonstra a filósofa Barbara Cassin (2009) no artigo “*Sarkosy m'à tuer*” publicado no *Le Monde*. Ela nos adverte sobre os graves erros

ortográficos encontrados no *site* oficial da presidência da República durante o governo de *Nicholas Sarkozy*. Segundo ela, esse mesmo governo impunha um número ilimitado de exigências às crianças e migrantes em relação à aquisição da língua francesa em sua forma culta. Assim, Cassin destaca as implicações do acesso à língua formal como um mecanismo ideológico e de poder. Portanto, a questão da aquisição da língua culta é um parâmetro – em muitos casos, uma barreira – que chancela a segregação. A exigência de aquisição da língua em sua forma culta serve a uma operação de domínio sobre determinados povos ou sobre crianças e jovens. Para Miller (2012, p. 358), “o mestre força as populações oprimidas a falar outra língua, diferente da que eles falam”.

A partir dessa orientação e buscando um corte no modo de “educação bancária”, a construção da ação SELEX pautou-se na ideia de oferecer um tipo de formação livre que incentivasse a experimentação de atividades práticas, realizadas de forma coletiva, produzindo objetos físico ou virtual como produto do trabalho em oficina. Buscou-se construir um tipo de intervenção que pudesse acolher quem se interessasse em participar, inclusive de forma irregular, sem requisitos restritivos, como grau de escolaridade e idade, tampouco reprovações.

Outro aspecto a ser destacado seria o uso de uma metodologia que evocava as experiências de vida, a cultura à qual cada um se enlaça. Em função desse convite, em todas as edições do projeto trabalhou-se com os elementos da cultura hip hop como proposta de oficina, pois os jovens traziam em sua bagagem elementos dessa cultura urbana, como o *grafitti*, o *rap* e a dança. As ferramentas tecnológicas facilitaram bastante esse processo ao se fazerem como pontes, ferramentas conectoras, ali onde anteriormente existia apenas uma barreira. A inteligência artificial oferecida via acesso à internet e em dispositivos como *tablets* e *smartphones* disponibilizados nas oficinas permitiu-nos apreender que os jovens com dificuldades na escrita encontravam ali um saber-fazer com o que tem. Foi numa oficina de informática, na qual cada jovem tinha à sua frente um computador e acesso à internet, que nos demos conta do modo como eles faziam para driblar a pouca desenvoltura com a escrita. O Google, por exemplo, reconhece a palavra mesmo que escrita de maneira incorreta, do ponto de vista ortográfico. Inclusive, o mecanismo pergunta se “você quis dizer ...”, reescrevendo a palavra ou frase inicial conforme a língua culta. Esse tipo de gambiarra lhes permitia *se virar* melhor com a língua. Assim, seguindo na trilha de Freire (2019, p. 81, grifo nosso), “*só existe saber na invenção, na reinvenção, na busca inquieta, impaciente, permanente, que os homens fazem no mundo, com o mundo e com os outros*”.

2.2 Só existe saber na invenção: diário de bordo

2.2.1 *Um fragmento, quase nada*

Após apresentação do campo sobre o qual sustentamos nossa prática orientada pela clínica psicanalítica como política, passaremos à apresentação do recorte clínico que nos interrogou e convocou a circunscrever nosso tema de pesquisa. Trata-se de uma jovem, acompanhada pelo sistema socioeducativo dos 12 aos 18 anos de idade. Aos 17, a autoridade judicial avaliou a necessidade de aplicação de medida protetiva e posterior encaminhamento ao Catu. Passamos a visitá-la semanalmente no Centro Socioeducativo São Jerônimo, instituição feminina de cumprimento da medida de internação. A jovem não recusava nosso atendimento, mas também não demonstrava interesse. Pouco falava, porém aceitou nosso convite para participação no SELEX. Foi após sua participação nas oficinas na universidade que ela começou a falar de si.

Ela teve sua vida marcada pelo significante *homicida*. De sua história, contou que foi *abandonada* por sua mãe (biológica) na casa da avó (adotiva) materna, meses após seu nascimento. Sua mãe fora adotada ainda criança, após ter sido deixada pelos pais biológicos na antiga FEBEM¹⁰. A mãe adotiva, sua avó, era uma policial civil aposentada. Quando a jovem estava com cerca de dois anos, com permissão da avó, um casal italiano iniciou um processo de adoção. Quando soube da ação jurídica, sua mãe não permitiu a adoção e levou a filha para morar com ela e seu companheiro. Este assumiu a paternidade dela, que nunca conheceu seu pai biológico, e se manteve como uma importante presença em sua vida. Porém, com a separação do casal e a saída do pai adotivo de casa, a mãe volta a deixar a filha, com 11 anos de idade, na casa da avó adotiva. Segundo seu relato, a avó destinava a ela um tratamento diferente do dispensado aos demais netos: somente à jovem era demandado que fizesse os serviços domésticos, inclusive *tinha que lavar as vasilhas que os outros netos sujavam*, dizia. Questiona seu lugar. Durante uma briga com um primo, parte para agredi-lo, machucando-lhe a cabeça com um golpe. A avó interveio na confusão chama-a de *homicida*. No momento em que seu corpo está em transformação e que o despertar da adolescência traz a pergunta sobre o sexo, *homicida* servirá ao ser falante como resposta. Um *quantum* de sentido ao qual se enlaça. A jovem faz, então, um corte no significante, “*homi*”, identificando-se a um traço masculino e tomando-o para si de forma a incorporá-lo. Seu corpo assume a aparência masculina; ela faz seu endereçamento amoroso à mulher. Esse momento também é marcado pela ruptura com a

¹⁰ A Fundação Estadual para o Bem-Estar do Menor, braço estadual da FUNABEM, surgiu na década de 1970, durante o regime militar, como tentativa de redirecionar as políticas relativas à reabilitação de jovens delinquentes, vinculando a questão da criança e do adolescente à Segurança Nacional.

escola, a entrada no tráfico de drogas e uma maior fragilidade com os laços familiares. Passa dos 12 aos 18 anos por sucessivas internações em instituições socioeducativas, inclusive tendo respondido juridicamente pelo ato de homicídio ao assumir um assassinato no lugar de seu *patrão na boca*. É nesse contexto que passo a acompanhar o caso por meio do Catu. A jovem estava, então, com 17 anos, período importante na vida dos adolescentes com a aproximação da maioridade.

Numa oficina de *rap* e *funk* no SELEX, diz que também escrevia *raps*, sendo convidada a se juntar aos instrutores daquela oficina. Em um evento do projeto na universidade, antes de cantar, cada jovem fazia sua apresentação pessoal ao público. Ela se apresentou como *MC*. O *rap* abre espaço, expande possibilidades cujos efeitos a psicanálise se interessa por recolher. Recolhemos o detalhe *MC, um quase nada*, que num lampejo produz aí um novo uso. É interessante extrair consequências disso que ela inventou, fora o convite feito. De “*homicida*” a “*MC*” algo se deslocou, produziu efeitos que nos permite falar de experiência analítica, pois será a partir dessa intervenção que ela fala de um sonho.

Esse fragmento nos interrogou: *MC* seria uma invenção? Essa foi a pergunta que nos movimentou e nos levou a recolocá-la, ao nos perguntarmos: o que é uma invenção? Mantivemos a pergunta e seguimos nos guiando pelos pedacinhos de saber extraídos da experiência, que talvez passassem despercebidos se não houvesse um discurso como o da psicanálise para recolhê-los e dar-lhes consequência. Portanto, operar com o saber próprio a cada um produziu efeitos importantes, ainda que sutis. A partir desses efeitos recolhidos e das questões que o caso *MC* nos suscitou, redigimos nosso projeto de pesquisa. Um caminho que tomamos para investigar algo desse saber em nossa *práxis* foi se afirmando e sendo reconhecido como uma forma de “se virar”. Algo de um saber-fazer cotidiano, na lida do dia a dia, *no corre*. Uma astúcia. Assim, direcionamos nossa investigação para algo do *saber articulado à experiência*.

2.2.2 *Notas de um diário de bordo*

Até aqui, delimitamos o contexto a partir do qual extraímos nosso problema de pesquisa relativo a uma etapa anterior ao início da pesquisa. Agora, passaremos à apresentação de nosso processo de investigação e como ele processo nos permitiu a re-localização de nossa questão. Durante os três anos iniciais da pesquisa, trabalhamos em na recolocação da pergunta extraída do campo social e clínico, diríamos. Interessava-nos verificar se nossa hipótese sobre esse *saber articulado à experiência*, que buscamos investigar como um tipo de saber que não se sabe, que se apresenta na experiência e passa pelo corpo, numa forma de saber em ação, se sustentava

quando aplicada a outras condições culturais, sociais e políticas. Participamos de duas experiências de imersão nessa investigação. A primeira junto aos povos indígenas Xacriabás e o estágio doutoral¹¹ na França, durante o qual realizamos intervenção com jovens em situação de migração.

Da segunda experiência, traremos um recorte que intitulamos “O tradutor”: havia um jovem que dizia não saber falar francês. Um companheiro de seu país de origem era quem sempre fazia a função de tradutor. Ele traduzia tudo o que o primeiro queria dizer dentro da instituição, não só no ateliê. Mesmo no ateliê, ele falava pouco. Por vezes, até deixava a sala quando era proposta alguma apresentação oral ou fala endereçada ao coletivo. Ele participava das atividades sempre calado e demonstrava impaciência quando convidado a falar. Orientamos por não desistir de convocá-lo a dizer qualquer coisa, mesmo que por meio de seu colega tradutor. Um dia, a ausência de seu “tradutor” nos forçou uma invenção. Ante a impossibilidade de comunicação direta, propusemos que nos comunicássemos utilizando o Google tradutor. Oferecemos um aparelho celular como ferramenta – uma gambiarra através da qual buscávamos uma conexão. Contamos com as ferramentas tecnológicas e os elementos da cultura juvenil, como *raps* e *grafittis*, como via para promover o acesso e a fala do saber de cada um. Isso que aparece no horizonte como puramente contingente – usar o Google tradutor – permite que algo se revele. Esse rapaz sabia falar francês.

Ao perguntarmos sobre o que cada um sabia fazer, buscávamos construir uma forma de apreensão da experiência vivida de modo solitária para alçar sua transmissibilidade. Alguma forma de transmissão das experiências vividas, sobretudo aquelas traumáticas, pois o trauma se inscreve justamente ali onde faltam palavras e sentido. Como cada um encontrou seu modo de se virar aí? Perguntávamo-nos sobre as invenções de saídas – soluções, sempre provisórias! Assim, essas experiências em campo nos levaram, e minha experiência com o estrangeiro, a tomar a questão das gambiarras para nos ajudar a elucidar algo da invenção.

Vale observar que a linguagem é o próprio acontecimento traumático. Freud construiu sua teoria do “mais além” ao ouvir os relatos de sonhos de seus pacientes. Eram sonhos que reencenavam eventos traumáticos. Freud (1920/1976) localiza, portanto, a existência de uma

¹¹ Estágio realizado através do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE/CAPES/2018/2019. Essa ação também é fruto da gentil parceria que realizamos com a pesquisa de pós-doutorado intitulada “Adolescências, errâncias e a cultura como ancoragem: o sujeito face à segregação”, de Aline Bemfica, realizada na Universidade Federal do Rio de Janeiro com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), “Pós-Doutorado Nota 10” (2017/2020). A intervenção, denominada “Cartografias: juventude, cultura e território”, construída por Aline Bemfica e Débora Matoso, compôs a metodologia do projeto *Un livre à venir: lire ma vie*, pesquisa-intervenção proposta e desenvolvida por Bemfica com jovens de 12 a 16 anos que estão sob custódia do Estado francês através da aplicação de medida de proteção na Cruz Vermelha francesa.

função do sonho que se endereça a um mais além da realização de desejo. Os sonhos traumáticos indicam para o mais além do princípio de prazer. Indicam o campo do gozo, diríamos com Lacan. O grito surdo de um Real sem borda que o acontecimento traumático, nas trincheiras, no limite, produz. Impossível de ser alcançado com palavras. Por outro lado, podemos localizar no contemporâneo um enfraquecimento generalizado da experiência, ou seja, a falta de palavras acerca das experiências se alastrou para o banal, para o cotidiano. Dessa maneira, falar de sua própria história, registrá-la, produzir um objeto a partir do que se experimentou, transmitir esse saber apreendido nesse processo foi uma forma, poderíamos dizer, uma metodologia com a qual trabalhamos, visando, nesse movimento, com que cada jovem pudesse se apropriar desse novo saber, construído no deslocamento do silêncio à transmissão de sua experiência, de modo a usá-lo a seu favor. Servir-se desse novo saber de forma a tomá-lo por seu valor de troca, para além de seu uso, criando de alguma forma sua própria narrativa como forma de (r)existência.

Portanto, ao recolocar o problema de nossa pesquisa, vimo-nos imbricados num amplo desafio. Gostaríamos de tomar como referência em nossa pesquisa acontecimentos que concernissem ao Brasil, articulassem aspectos históricos às questões e conflitos das juventudes. Porém, carecíamos de uma melhor delimitação do problema de pesquisa e do caminho a ser ainda percorrido nessa investigação, ou seja, tínhamos também problemas metodológicos. Como iríamos amarrar essas camadas que se sobrepunham ao nosso processo de pesquisa? Um esforço de topologia. Mantivemos por um longo tempo uma dúvida metodológica: estaríamos investigando metodologias de trabalho com jovens a partir dos aspectos concernentes ao *saber articulado à experiência*? Ou estaríamos realizando um estudo de caso a partir dos aspectos interrogativos que o fragmento clínico nos suscitou? Existiam, em nosso processo, pelo menos duas vertentes de pesquisa caminhando lado a lado. Era preciso tomar uma decisão.

A solução foi dispensar a escolha binária do um ou outra e partirmos para imiscuir esse percurso através do sintagma *savoir y faire*. Seria o próprio *savoir y faire* a referência lacaniana à invenção desse tipo particular de saber que se articula à experiência, como o encontramos nas expressões artístico-culturais e também na própria experiência analítica. Mas não do mesmo modo. Assim, entramos num outro tempo da pesquisa. Adotamos o estudo de caso como metodologia a nos conduzir em nossa investigação sobre a invenção analítica a partir da noção de *savoir y faire*. O pronome “y” serve para mostrar algo da invenção? Lacan estaria se servindo de uma gambiarra para mostrar com a própria escrita? Desse modo, chegamos à gambiarra como um operador lógico a nos auxiliar na leitura de Lacan e das invenções singulares.

2.3 Ante a precariedade, a gambiarra como saída?

Gambiarra é um termo que atravessa vários campos, tanto social, quanto estético e político. Nossa prática também foi atravessada por uma série de gambiarras. Nesse sentido, tomamos este tema como operador lógico a nos guiar ao longo de nossa investigação. Bouffleur (2013) realizou uma cuidadosa investigação acerca da etiologia e sentidos desse termo. Baseando-se no *Dicionário Houaiss* localizara que a palavra gambiarra tem origem duvidosa ou mesmo obscura. (Bouffleur, 2013, p. 19). Segundo esse autor, o primeiro registro da palavra gambiarra consta no *Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa* (1881), de Francisco Júlio Caldas Aulete, ligada ao uso de extensões de eletricidade ou gás e inserida num contexto urbano. (Bouffleur, 2013, p. 18). Ele ainda acrescenta que a palavra traz também uma conotação marginal. Um exemplo seria o sentido popularmente conhecido, e também mais contemporâneo, para gambiarra: uma extensão elétrica de fio comprido, com uma lâmpada na extremidade, que permite a utilização da luz em diferentes localizações dentro de uma área relativamente grande. Ao mesmo tempo, refere-se também a uma extensão puxada fraudulentamente para furtar energia elétrica, mais conhecida como “gato”. Ainda segundo Bouffleur (2013), no *Dicionário Morfológico da Língua Portuguesa* (1985), “gamb-i-arr-a: gamba, do italiano, remonta ao latim tardio gamba, jarrete de quadrúpede, daí perna”. Essa ideia de “extensão” seria então, supostamente, uma variação da ideia de ‘perna’.” (Heckler, Back & Massing, 1985, p. 19). Bouffleur (2013, p. 20) acrescenta ainda que o *Dicionário Houaiss*, além de associar o termo “gambiarra” à palavra “gâmbia”, sugere que os ambos seriam variações do antepositivo “camb”, ou seja, “encurvar, trocar”; que vem pelo latim *cambiare*.

Outra leitura que nos pareceu interessante desse termo foi realizada pelo artista Rimom Guimarães. Ele também reconhece que a palavra possui etimologia controversa. Diz que sua origem também sofreu efeitos daquelas histórias contadas do ponto de vista eurocentrista. Em suas palavras:

Eu acredito que a raiz dessa palavra vem da Gâmbia país da África Ocidental. O poder de adaptação e improviso dos africanos é muito perceptível, a partir da escassez criam resoluções de problemas desmistificando e reutilizando materiais. Esse conceito não só físico, se manifesta também na cultura, através de alternativas de expressão, como a capoeira por exemplo que está entre a dança, arte marcial, filosofia e etc. Gâmbia.rra é reciclar, mudar o ponto de vista de forma criativa e rir da cara do impossível! (Citação retirada do perfil do artista no Facebook).

Gambiarra refere-se, em geral, aos modos de uso de determinados objetos de forma a

resolver um problema de uma maneira não ordinária, não convencional, ainda que para alcançar tal finalidade seja necessário recorrer à transgressão. Mattar (2003, p. 13) diz, em seu texto sobre a obra de Emmanuel Nassar, artista brasileiro que tem a gambiarra como tema de sua intervenção, que o “Brasil é a civilização da gambiarra”. Para ela, a própria cultura brasileira poderia ser comparada a uma gambiarra elétrica na qual são “improvisadas, feitas com fios reaproveitados, mal instalados, mas que funcionam, precária e perigosamente – mas funcionam.” (Mattar, 2003, p. 13). A questão das gambiarras se apresenta ao se localizar como tipo de recurso criativo para a solução de um problema localizado num tempo e dentro de um determinado território. Uma solução que orbita entre a norma e a transgressão.

Por outro viés, a utilização constante da gambiarra como uma saída ante a precariedade política e social nos coloca, de imediato, limites importantes. O primeiro seria identificar que a discussão sobre o tema poderia ser transposta para a glamourização da solução que a gambiarra propõe, sob pena de despolitizar a questão da precariedade no Brasil. Como desconsiderar características tão complexas de um país de dimensões continentais e os conflitos gerados e agravados pela extrema desproporção na distribuição das riquezas? Tal fator acarreta como consequência desigualdades abissais no acesso a serviços básicos como saúde, educação e cultura. As populações mais afetadas são aquelas que possuem menos recursos econômicos. Sem dúvida, também estão nesse extrato da população os jovens acompanhados nos projetos citados acima. Portanto, a questão das gambiarras no contexto social brasileiro apresenta-se ao mesmo tempo como um problema e uma solução, muitas vezes relacionados à questão da precariedade de acesso aos recursos formais. Sendo assim, a gambiarra, como solução inventiva, apresenta-se ao mesmo tempo numa *dupla face entre o criativo e o perverso*. Solução no sentido da invenção de saídas com o que se tem à mão, considerando a precariedade ou os poucos recursos como mola propulsora da criatividade necessária ao campo da invenção.

A questão das gambiarras também guarda íntima relação com o tempo. Ela se inscreve na sequência temporal como uma *solução provisória*. O reverso disso seria o uso perverso da saída pontual que a gambiarra oferece, de forma a perenizá-la. Do ponto de vista social, vemos a gambiarra se tornar para a população uma saída mais viável ante a omissão e a não implicação dos governos. O descaso, a ausência de serviços ou suas más condições de funcionamento, sobretudo nas bordas dos grandes centros urbanos, por exemplo, farão da gambiarra solução perene instalada no modo de vida, na cultura brasileira. Como exemplo, podemos dizer que o trabalho no Catu e no SELEX nos convocou a uma circulação pelas franjas da cidade e nos possibilitou testemunhar diversas soluções que envolviam as gambiarras. Uma delas seria a manutenção de um modo de vida rural num espaço urbano, diríamos, criando assim uma

territorialidade que comporta um mix entre o rural e o urbano. Espaços mais urbanizados e localizados nos centros não autorizam esse tipo de arranjo. Diferentemente da estética asséptica do *shopping center*, sustentada numa lógica do “pensamento único” (Hagège, 2013), as periferias permitem a coabitação em camadas e a invenção de soluções que não recorrem ao consumo, mas à reutilização dos materiais disponíveis. Numa astuciosa gambiarra, os objetos ganham novos usos.

Monteiro (2018) sustenta uma profícua discussão acerca das diversas questões e conflitos que envolvem a sociedade brasileira.¹² Enfrentar a tensão entre as diferenças, sem objetivos ortopédicos, como propõe o autor. Ele coloca perguntas como: “O que temos?”; “Quem tem o quê?”. De qual precariedade se fala então? O autor ainda indica que o espaço da criação e da invenção tem relação com o fazer com o que se tem à mão e não com o que falta. Não se trata da exposição da miséria do sujeito frente ao discurso dos ideais, nem pela via da localização da falta, mas de um saber-fazer ali com o que se tem disponível.

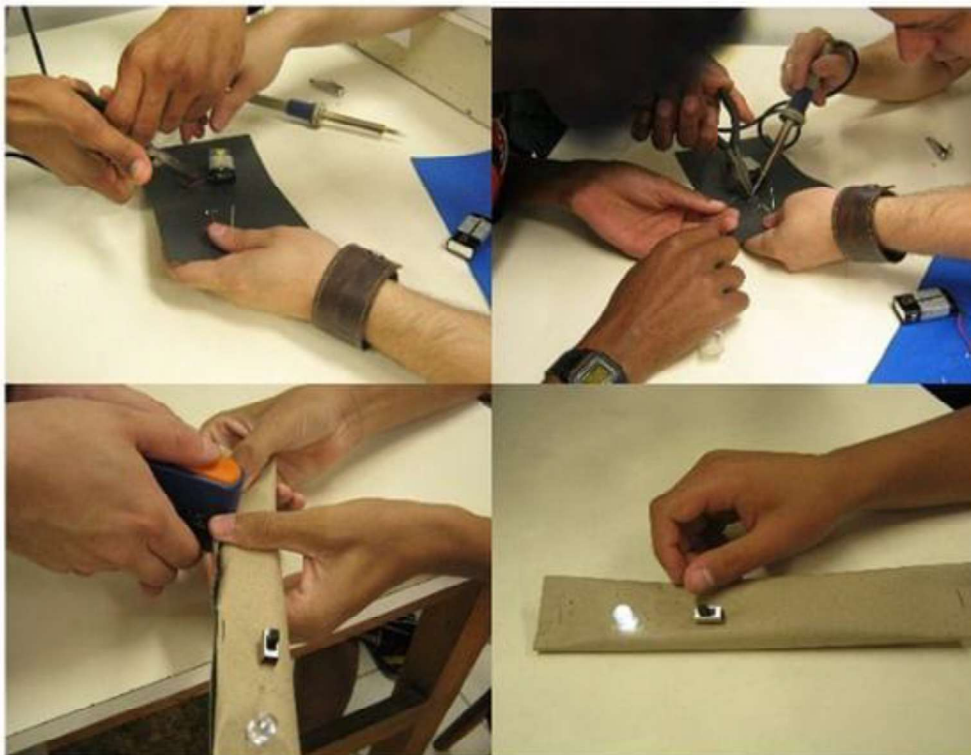
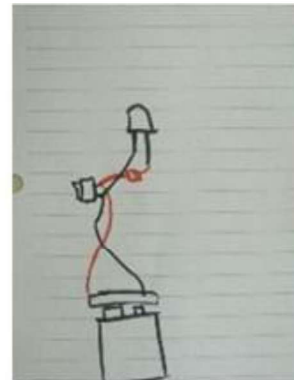
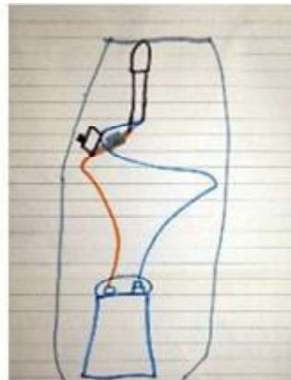
Lisette Lagnado (2003) escreveu o texto “O malabarista e a gambiarra” como uma forma de buscar precisar a questão da gambiarra, tendo como referência a figura do malabarista evocada por Cildo Meireles. Essa imagem, segundo a autora, tem deixado “suas insígnias” nas práticas de vários artistas contemporâneos. Lagnado cita a mostra de Rivane Neuenschwander realizada no Museu de Arte da Pampulha em 2002, na qual havia uma instalação intitulada *Gambiarra*. No entanto, dará ênfase à questão da gambiarra principalmente como o “ardil” armado por Rivane para a montagem de uma grande exposição num museu caracterizado pela ausência de paredes de alvenaria, ou seja, um grande vão livre. “Ao invés de lamentar a falta de um suporte, todo o raciocínio havia sido drenado para um esforço único: descobrir ‘planos’.” Para ela, para se apreender algo da gambiarra, faz-se necessário tomá-la na esteira de Cildo, ou seja: “algo ligado ao território; um tipo de discurso com acento político, além do estético.” (Lagnado, 2003).

Lagnado (2003) recorta uma questão que nos é preciosa: a gambiarra não está propriamente na obra, no produto. Inclusive, parece ser lá mesmo que ela não esteja. Ela se apresenta no gesto, em ato. A noção de gambiarra se descola, portanto, da questão da precariedade ao se localizar “associada ao exercício do pensamento, à interrogação sobre formas de sobrevivência” (Sedlmayer, 2017, p. 3). Na astúcia, por exemplo, demonstrada por

¹² A revista *Serrote* brindou seus leitores com um duplo ensaio denominado “A gambiarra como destino”. Duplo por portar numa mesma publicação dois trabalhos acerca do tema “gambiarra”: o texto de Pedro Meira Monteiro (2018) e imagens da série *Gambiarra*, de Cao Guimarães.

Rivane, ou seja, no malabarismo de fazer com o que se tem. O malabarista de Cildo é aquele que administra três objetos num território para apenas dois. (Lagnado, 2003). Será a intrusão desse terceiro termo, lá onde eram possíveis apenas dois, que podemos localizar o gesto da gambiarra. Nessa via, a noção de gambiarra instala ali no ato, no exercício do pensamento em que a ênfase do discurso recai sobre o político. Sedlmayer (2017, p. 23), em referência ao texto de Lagnado, tratará a “gambiarra, como operador conceitual, que envolveria transgressão, fraude, tunga, aquilo que tentei recuperar com a etimologia da palavra: saber usar as gâmbias, astúcia para empreender uma espécie de jogo ambíguo (...)”. Como os problemas ganham solução? Interessa-nos o processo de invenção das soluções. O gesto que permite um saber-aí-fazer ser inventado. Um saber que acontece em articulação com a experiência.

Figura 1 - Fotos Projeto Selex



Fonte: Acervo próprio.

3 “O QUE É, O QUE É QUE LACAN TEM INVENTADO?”¹³

No primeiro capítulo, apresentamos a pesquisa de campo a partir da qual extraímos nossa pergunta clínica. Operar com o saber próprio a cada um nas aplicações metodológicas formuladas foi o recorte com o qual nos endereçamos à academia. O interesse em trabalhar o estatuto dado ao *savoir y faire* no ensino lacaniano se circunscreveu a partir do próprio processo de pesquisa. Foi possível formular tais questões a partir do gesto da jovem de inventar a nomeação *MC*. Tal redução no nível da letra nos convocou a nos perguntarmos sobre a especificidade da invenção analítica. Tomar a invenção como um saber aí fazer [*savoir y faire*] tornou-se o ponto de inflexão desta pesquisa. Ter a palavra como materialidade própria a esse campo epistemológico e clínico também nos convoca a lidar com os limites próprios: as questões da língua e da linguagem, ou seja, a impossibilidade de tudo dizer. Daí a necessidade de se inventar “soluções” que indicam um tipo de *se virar* com o impossível próprio à língua com o qual o ser falante terá que lidar. Sustentamos, assim, nossa investigação nas pistas deixadas pela clínica e numa orientação para o real. Neste capítulo, apresentaremos o caminho epistemológico que nos foi possível percorrer. *Saber* é a noção guarda-chuva de nossa pesquisa. Retornamos à doutrina psicanalítica numa investigação na qual visamos localizar o que nos permite nomear uma invenção como analítica.

3.1 “O que é o saber?”

3.1.1 *Inconsciente*

“O que é o saber?”, perguntou Lacan no Seminário 20 (1972-1973/2008, p. 102). A doutrina psicanalítica irá localizar que há um saber que não se sabe e que se baseia no significante enquanto tal. Dessa forma, a psicanálise recoloca a questão do saber proposta de modo inaugural por Descartes. E mais, propõe que esse saber se articula à linguagem aparelhado ao aspecto pulsional. Seria este, portanto, o aparelho de gozo do ser falante. Um sonho, adverte-nos Lacan, se lê apartado de qualquer mística, a partir do que dele se diz. Por onde passam os equívocos numa articulação à linguagem. Será com os pedaços, lapsos, sonhos e sintomas que se acessa aquilo que é da ordem do inconsciente. O sentido premente no discurso inconsciente carrega em si o “valor traumático da sexualidade.” (Frediani, 2016, p. 159).

Lacan, por sua vez, se serviu da linguística para localizar que o inconsciente freudiano é estruturado como uma linguagem. Nas palavras de Lacan: “pois que há o inconsciente – algo

¹³ Esta formulação encontra-se na lição de 9 de abril de 1974, Seminário 21, *Les non-dupes errant*. (inédito).

que transcende, que transcende verdadeiramente, e que não é outra coisa senão aquilo que ele habita, essa espécie, isto é, a linguagem?” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 103).

Em resposta à pergunta “O que é o significante?”, Lacan (1972-1973/2008, p. 25) afirmou que “significante é primeiro aquilo que tem efeito de significado, e importa não elidir que, entre os dois, há algo de barrado a atravessar”. O autor constrói um tipo de estrutura do saber a partir da articulação entre significante primeiro (S índice 1) e significante segundo (S índice 2). Ele acrescenta que a leitura acerca do que vem a ser um significante não pode se restringir a um suporte fonemático, como preconizava a fonologia¹⁴. Jacques-Alain Miller (2009, p. 13) esclarece que, no enganchamento S_1 - S_2 , o mínimo inscritível da cadeia significante, o significante 1 representa o sujeito para o outro significante (significante 2). Entendemos o sujeito, então, como produto da operação entre S_1 e S_2 , fazendo emergir também um tipo de saber suposto, efeito de sentido que permite a transmissão de algo do sujeito no laço social. Nessa armadura mínima, podemos dar ao S_2 o sentido de saber, lendo-a como o aparelho do saber. Lacan (1969-1970/1992, p. 49) diz que serão esses termos

os mais elementares, que enlaçam, como disse, um significante a outro significante, e que produzem efeitos, posto que esse significante não é manipulável em sua definição a menos que isso tenha um sentido, que ele represente, para outro significante, um sujeito, e nada mais.

Já numa outra dobra em seu ensino, Lacan (1973-1974/2016, p. 59) menciona que em “Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise” (1953/1998) havia proposto S_1 e S_2 como fazendo uma cadeia significante. Sua inscrição mínima. No entanto, ele também dirá também que é um erro ler a cadeia significante com as ferramentas do deciframento. Em suas palavras:

eu nunca disse que é a linguagem que é saber. (...) a linguagem é um efeito disso: que há do significante UM. Mas o saber não é a mesma coisa! O saber é a consequência de que há um outro, com o qual faz dois. Em aparência! (Lacan, 1973-1974/2016, p. 59).

O deciframento, ou seja, a construção de um sentido entra como terceiro na operação $S_1 \Rightarrow S_2$. E o que é decifrar? É substituir o *significante um* pelo *significante outro*. Constrói-se na cadeia significante uma ligação aparente entre significantes na qual o deciframento opera como um terceiro ao sustentar a suposição de um sentido, ou melhor, alguma relação entre S_1

¹⁴ Ramo da linguística que estuda os sistemas de fonemas de uma língua ou das línguas em geral.

e S₂. “(...) aquele que só faz dois porque vocês aí acrescentam o deciframento, o que permite.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 60). Lacan nos adverte que o forçamento em questão é na suposição de um sentido tomado como verdade. “É o que nos coloca sob o jugo do saber.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 60). Lacan retoma o discurso do Mestre no qual o S₁ é o imperativo (Lacan, 1973-1974/2016, p. 124). Trará novamente uma leitura do significante Um, ou seja, “é que há significante, e cada um não é único, mas sozinho.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 124). Já o S₂ é o saber enquanto inconsciente. Portanto, o modo de leitura do inconsciente, passível de decifração através de seus fragmentos, dentre eles o sintoma como mensagem, abarca o risco já localizado desde Freud de “que o deciframento fique preso a um gozo de sentido que torne a análise interminável.” (Frediani, 2016, p. 160).

No entanto, a clínica, e principalmente a questão do Real em jogo, levará Lacan a ir mais além da *outra cena* inconsciente. Segundo Nicéas (2016, p. 162), “o último ensino lacaniano designa um novo nome como sendo o inconsciente, conceitualizado a partir da fala: *falasser (parlêtre)*.” A mutação aqui presente seria a inscrição traumática da linguagem sobre o corpo para aquém e além do ordenamento da cadeia significante, na qual se supõe uma articulação de um significante a outro. Portanto, seu recurso à topologia recolocará sobre outras bases, clínicas e epistemológicas, vários aspectos da doutrina analítica, dentre eles um dos conceitos fundamentais à psicanálise, a saber, o inconsciente.

Chega-se a dizer, com a leitura de Miller, de um inconsciente freudiano e um lacaniano. No texto “El inconsciente y el sentido”, Miller (2012) localiza em Lacan uma basculação da definição do inconsciente a partir do Seminário 11 e do escrito “Posição do inconsciente” (1998), tendo como base a teoria dos conjuntos. Uma nova definição de inconsciente parece se introduzir nesse momento do ensino lacaniano. Defini-la como nova nos convoca a localizar o que seria a anterior. Miller dirá de um primeiro tempo do conceito de inconsciente em Lacan como correlativo da prática mesma da interpretação, trazendo ressonância à questão da interpretação em sua dimensão própria à definição de inconsciente, para além do saber fazer analítico. Um inconsciente pensado a partir dos efeitos de sentido obtidos a partir da interpretação, *après coup*. Portanto, para Miller, os anos do Seminário 11 (1964/1979) marcam uma nova leitura dessa questão em Lacan.

Um segundo tempo consiste em incluir o objeto da pulsão na definição do inconsciente. Os efeitos de sentido se articulam ao objeto *a*, nesse momento localizado como objeto pulsional, num jogo marcado pelo par alienação e separação. Com relação à interpretação, Miller (2012, p. 269) a mantém ainda bastante atrelada ao significante.

Há um terceiro tempo, nesta leitura de Miller, que se instaura ao longo do Seminário 19,

no qual o inconsciente é pensado do lado da separação, do lado do gozo. Cito-o: “A dimensão da liga, a dos efeitos de sentido, é de certo modo desqualificada ou pelo menos reduzida, secundária, até que o conjunto dessas dificuldades precipite Lacan na construção do nó borromeano.”¹⁵ (Miller, 2012, p. 269-270). Porém, não é nosso intuito desenvolver essa diferenciação, mas apenas fazer alguns apontamentos. Não estamos tratando de uma oposição entre Freud e Lacan, tampouco traçaremos uma antinomia dentro do próprio ensino, como, por exemplo, uma oposição entre um Lacan do retorno a Freud e um Lacan que se separa de Freud. Buscamos contextualizar o período que privilegiamos neste estudo de forma a trabalhar com a terminologia visada que o recorte adotado nos impõe.

“O saber, ele é um enigma. Esse enigma nos é presentificado pelo inconsciente tal como se revelou pelo discurso analítico.” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 148). Mais adiante, Lacan perguntará na lição de 19/02/1974 que se existe mesmo o saber, “do que é que é o saber?”. Foi possível a Lacan formular essas perguntas a partir de sua tese sobre o caso Aimée¹⁶. Ela sabia, diz Lacan. Ela inventava, acrescenta. “(...) O saber isso se inventa.” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 139). Lacan irá colocar a questão do saber em psicanálise diferenciando-a da lógica epistêmica em que o “saber é, forçosamente, saber o verdadeiro.” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 140). Em oposição, o saber inconsciente se inscreve exatamente na impossibilidade de se saber algo sobre o verdadeiro. E mais, acrescenta que este saber inconsciente, portanto, é impossível de ser formalizado pela lógica epistêmica. Essa lógica, inclusive, é um saber como outro qualquer e de alguma forma é também inventado. Nesse percurso, Lacan recorrerá ao conceito de *trieb*¹⁷ estabelecido por Freud. Ele discutirá brevemente sobre as dificuldades e erros de leitura que a tradução de *trieb* por instinto produz, tendo em vista tomar o instinto como um saber natural. Sobre o instinto de morte, estaríamos lidando com um tipo de saber natural sobre a morte?, perguntou-se. Sem dúvida, não. Lacan localizará o *além*, que tanto inquietou Freud, como o campo do gozo. Sobre a questão de uma pulsão de morte descoberta por Freud, Lacan acrescenta que “só há morte onde há reprodução do tipo sexual.” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 142). Para Lacan, o sexo pertence à morte, dando o exemplo do masoquismo como um tipo de

¹⁵ Versão original em espanhol: “La dimensión de la alenación, la de los efectos de sentido, está em certo modo descalificada o al menos reducida, sencundaria, hasta que el conjunto de estas dificultades precipitan a Lacan em la construcción del nudo borromeo (...)”

¹⁶ O caso Aimée foi apresentado por Lacan (1932/1987) em sua tese de doutorado. Tomada por uma convicção delirante de ser perseguida por uma famosa atriz, Aimée foi ao teatro onde Huguette Duflos iria se apresentar, agredindo-a subitamente, sendo detida e levada ao serviço de psiquiatria.

¹⁷ Pulsão e inconsciente são os principais conceitos da doutrina psicanalítica. Devido a sua extensão e importância, torna-se impossível desenvolvê-los neste estudo. Vale localizar que a pulsão, para Freud, é o elemento de ligação entre o corpo e a psique. Conforme Iannini (2015), “a especificidade do inconsciente freudiano aparece em toda sua radicalidade apenas quando articulada com a centralidade do conceito de pulsão” (p. 98).

saber inventado. “Um saber-fazer mesmo!” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 142). Uma maneira de se estabelecer conjugação entre gozo e morte via sexo. Vale dizer que essa conjugação é na verdade um forçamento, pois ela se estabelece justamente ali onde não existe relação. Lacan ainda traz que a invenção se dá para preencher o buraco do Real, ou seja, “ali onde não há relação sexual, isso faz *troumatismo*: inventa-se!” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 143). O termo *troumatismo* [*troumatisme*] é um jogo de palavras com o qual Lacan articula traumatismo [*traumatisme*] com buraco [*trou*]. Ali onde há buraco, inventa-se algo. Nessa passagem, Lacan nos indica que quando não se é esperto, inventa-se o masoquismo. Isso nos aponta para a existência de diversos tipos de invenção. Assim, o sintoma pode ser lido como uma invenção que se distingue da invenção analítica, a qual investigamos e nos parece ser possível de acontecer a partir da incidência do discurso da psicanálise.

3.1.2 *Discurso*

Passaremos ao Seminário 17, *O avesso da psicanálise* (1969-1970/1992), momento em que Lacan colocará o saber de forma mais categórica no âmbito de sua teoria ao propor o matema dos quatro discursos. Dessa forma, instaura-se a centralidade dessa noção na engrenagem discursiva, ou seja, no laço social. Esse seminário foi proferido logo após o efervescente maio de 68, que deflagrou diversas crises dos ideais de civilização. Para Rabinovich (2001), Lacan abordou, com sua teoria dos discursos, a questão do sujeito pelo avesso da leitura das Ciências Humanas, que toma o sujeito como consciente, voluntário e pleno. Para Lacan (1969-1970/1992, p. 11), “o que está em questão no discurso como estrutura necessária, que ultrapassa em muito a palavra, sempre mais ou menos ocasional”, é que este é um “discurso sem palavras”. Portanto, o discurso seria o modo de uso da linguagem como vínculo social e se funda na articulação significativa. Ao tomar como equivalentes discurso e laço social, Lacan propõe um modo particular de uso da linguagem. “O discurso não se funda, então, no sujeito, mas na estrutura da linguagem, e, por fim, na do significante.” (Rabinovich, 2001, p. 10). Lacan descentra o sujeito de seu lugar pleno para lhe inscrever como submetido à estrutura da linguagem. “A linguagem é a condição do inconsciente.” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 42). Porém, ainda que o inconsciente se sirva dos mecanismos da linguagem – a metáfora e a metonímia –, aquele exige outras condições de representabilidade, possui suas próprias leis. Lacan pergunta a que sujeito poderia se atribuir este inconsciente, uma vez que ele não sabe o que diz, ao contrário da lógica cartesiana, na qual se pressupõe que há um saber lá onde se diz. O sujeito do inconsciente é acéfalo, ou seja, não se sabe quem está falando. Portanto, o modo como se estrutura a linguagem no inconsciente depende de um sujeito desconhecido. Já a

estrutura de discurso irá se ordenar a partir das leis da linguagem. Será através da estrutura discursiva que se veicula a norma social.

Apresentaremos, ainda que brevemente, que a formalização dos discursos respeita uma distribuição espacial em dois níveis: quanto às posições e aos termos. Quanto às posições, a de *agente* serve à organização da produção discursiva. Dá o tom ao discurso e produz o lugar de alteridade. Segundo Lacan, essa posição que serve à ordenação será localizada por sua função de “dominante”. “Chamo de dominante o que me serve para denominar esses discursos.” (Lacan, 1969-1970/1992, p. 44). O dominante do discurso do mestre é o lugar ocupado por S_1 , ou seja, o significante mestre ocupará o lugar de agente nesse discurso. O *outro* é aquele a quem o discurso se dirige. Precisa do agente para se constituir. Na posição de produção é que se extrai o efeito do discurso, aquilo que resta. Por fim, a posição da verdade, através da qual se sustenta o discurso. No entanto, só se pode aceder a ela por um “semi-dizer”. Assim, Lacan localizará a verdade a partir de sua interdição entre as posições de produção e verdade. Isso implica a impossibilidade de que se diga toda a verdade. Esta será sempre não-toda dita. Já os termos do discurso, embora apareçam numa sequência fixa, ocupam alternadamente cada uma das posições estruturais. S_1 é significante mestre, representa o sujeito. É a condição da articulação da cadeia significante, mesmo estando de algum modo fora dela. Localiza-se como um significante vazio de significação. S_2 será definido por Lacan como *saber*. O *a* como *objeto a*. $S(\text{barrado})$, sujeito marcado pela barra, esvaziado de toda substância.

Figura 2 - Escrita na forma matemática dos quatro discursos formalizados por Lacan

Discurso do Mestre	Discurso da Universidade
$\frac{S_1 \rightarrow S_2}{\cancel{S} \quad a}$	$\frac{S_2 \rightarrow a}{S_1 \quad \cancel{S}}$
Discurso da Histórica	Discurso do Analista
$\frac{\cancel{S} \rightarrow S_1}{a \quad S_2}$	$\frac{a \rightarrow \cancel{S}}{S_2 \quad S_1}$
Os lugares são:	
$\frac{\text{o agente}}{\text{a verdade}}$	$\frac{\text{o outro}}{\text{a produção}}$

Segundo Lacan (1969-1970/1992), o que muda com a noção de discurso, é que a relação entre significante e gozo é tomada como primitiva e originária. Lucíola Macêdo (2020) afirmara que Lacan, no Seminário 17, coloca acento não nos efeitos de sentido que a permutação dos elementos num dado discurso produz ($S/$, S_1 , S_2 , a), mas no significante enquanto marca de gozo. E mais, dirá que as mutações dos discursos se referem também às de regimes de gozo: “Ao incluir o objeto a como um dos elementos da fórmula dos discursos, Lacan insere aí a dimensão pulsional, uma inovação que ninguém jamais havia proposto, antes.” A repetição significante se articulará, assim, ao gozo pulsional, como repetição de gozo.

Roudinesco (2008, p. 474) tratará de elementos interessantes da biografia de Lacan os quais nos possibilitam construir alguma ambiência desse momento do ensino. Ela chama a atenção para o fato de que o Oriente sempre exerceu enorme fascínio em Lacan. Ao mesmo tempo em que ele elaborava sua teoria dos discursos (1969), fez nova imersão de estudos da língua e da filosofia chinesas. Com esse mergulho, Lacan buscava modos de formalizar, ou seja, escrever a tópica do Real, Simbólico e Imaginário, que receberá posteriormente a denominação R.S.I. Segundo a autora, a definição de Real à luz da teoria dos nós provém da interpretação de Lacan do pensamento de Lao-Tsé. Outra referência que podemos tomar de sua “busca do absoluto” é a visão de Alexandre Kojève do Japão. Essa busca “consistia tanto em dar uma representação inteiramente formalizada do vínculo social quanto em construir uma noção da liberdade humana no primado da estrutura e do coletivo.” (Roudinesco, 2008, p. 479). Em 1971, Lacan retorna ao Japão e, a partir do modo caligráfico da escrita chinesa, formulará a função da letra enquanto litoral ao situá-la entre saber e gozo. Então, Lacan localizará o gozo não mais como excluído, mas na posição de dejetivo, de objeto a .

Sobre os matemas e os nós, Roudinesco (2008, p. 484) dirá que os primeiros seriam “um modelo de linguagem articulado a uma lógica da ordem simbólica”; já os nós seriam “um modelo de estrutura fundado na topologia e que operava um deslocamento radical do simbólico para o real.” A palavra *matema* aparece na doutrina em 1971, forjada a partir do *mitema* de Claude Lévi-Strauss e da palavra grega *mathêma* (conhecimento). Lacan visava “transmitir um saber que tem a aparência de não poder ensinar.” (Roudinesco, 2008, p. 486). Essa formulação é importante em nossa construção, pois nosso ponto de visada é a introdução da lógica ternária como um modo através do qual o discurso da psicanálise pudesse ser mostrado. Este é o cerne também da questão do passe proposta por Lacan para se dar um testemunho da incidência da experiência de análise na formação do analista: o que está em jogo na transmissão é o Real que escapa à formalização. Isso também nos aproxima de nossa investigação acerca do *savoir y faire* como uma invenção de um modo de fazer aí com o Real que escapa à formalização. A

doutrina psicanalítica lacaniana tinha por desafio e necessidade encontrar modos de formalização e da transmissão dos efeitos da experiência da analítica. Tal necessidade produziu um forçamento a operar com outra lógica. Também a clínica contemporânea e suas transformações recolhidas da *práxis* nos impunham novas chaves de leitura. Ainda segundo Roudinesco (2008), logo após concluir o Seminário 17, Lacan irá organizar sua exposição em dois eixos. Uma série intitulada “...ou pior”, realizada na Faculdade de Direito, na qual Lacan trabalhava o Real pela via do impossível. Ele introduziu também nessa ocasião a questão do *Um*. A outra série, denominada “o saber do psicanalista”, realizada no Hospital Sainte-Anne, na qual ele fazia uma reflexão sobre o *saber*. Ao longo do trabalho, curiosamente, Roudinesco observa que o matema e o nó, noções-chave para Lacan, foram desenvolvidos nesses dois lugares distintos: o matema, inventado num contexto da loucura, e os nós, na universidade. E mais:

Na mesma sessão do mesmo seminário em que era proposta a noção de *matema*, Lacan divertiu-se em fabricar a palavra *alíngua* [*lalangue*] a partir do nome de André Lalande, autor de um famoso dicionário de filosofia. Definia por esse termo a articulação do desejo à língua, ou ainda “um saber que se sabe na ignorância de si próprio” e escapa à matematização. Desse modo ele opunha também a ideia de uma transmissão integral – o matema – a seu contrário: o impossível da integralidade, o não-todo, a língua, o resto. (Roudinesco, 2008, p. 487).

Voltemos a Lacan e a sua proposição “É o dizer que assegura” (1976-1977, p. 44). Ele indica que é preciso tirar proveito da língua que falamos naquilo que ela nos oferece de equívoco. Assegurar-se no dizer ou no dito?, pergunta o autor. “Na hipótese analítica, é o dizer.” (Lacan, 1976-1977, p. 45). O que o discurso analítico enuncia como a verdade do discurso, verdade própria ao campo discursivo? Que “esse discurso é mentiroso e é precisamente aí que ele toca o real.” (Lacan, 1976-1977, p. 45). O autor acrescenta que tudo o que se diz é “escroqueria”. Não se refere aí apenas ao que se diz a partir do inconsciente. Sua marcação é importante por indicar que o que se diz a partir do inconsciente participa do equívoco concernente à língua. É disso que Lacan extrai *lalangue*, lalíngua. Dessa forma, tanto a relação entre significante e significado e, em última instância, até a própria linguagem serão consideradas como semblantes. Para Macêdo (2020), “com o paradigma da não-relação a linguagem passará a ser considerada como ‘um conceito derivado’ em relação a *lalíngua*.” O lugar do gozo, até então secundário em relação ao significante (sendo a linguagem e sua estrutura tomadas como um dado primário), sofrerá uma reviravolta. “Lacan então irá localizar

o gozo não a partir da laço, ou seja, do discurso, mas do regime do Um.” (Macêdo, 2020).

3.1.3 *Semblante*

Desse percurso, privilegiaremos a discussão que Lacan estabelece com relação ao saber, pois a clínica no contemporâneo convoca a outras leituras, já não mais firmemente ancoradas na suposição de saber no Outro. Num tempo em que o ideal já não convence mais, Lacan indica um novo horizonte. Algo do *y-faire* como um saber aí fazer fora do campo da suposição. O início da lição de 11 de janeiro de 1977 (Seminário 24) parece mais uma charada: “o que é, o que é que regula o contágio de certas fórmulas?” Poderíamos dizer que a psicanálise lacaniana se contagiou pela lógica ternária? Parece que sim. Um caminho no qual Lacan encontrou suporte para “dizer o verdadeiro sobre o saber”. (Lacan, 1976-1977, p. 41). De saída, ele adverte que não se trata, com essa fórmula, de supor saber ao analista como havia formulado acerca da questão da transferência. “Dizer o verdadeiro sobre o saber” (Lacan, 1976-1977, p. 41) apresenta-se via formulação de “que o saber e a verdade não têm nenhuma relação entre si.” (Lacan, 1976-1977, p. 42). Para Lacan, se seguirmos com a ideia de Freud acerca do inconsciente, isso nos impõe tratá-lo como um saber que dá mostras de sua existência via “efeitos significantes”. (Lacan, 1976-1977, p. 43). O inconsciente como algo que transcende e que habita a linguagem, parasita a linguagem. E por existir de alguma forma fora, a perseguição a esse saber, que é inconsciente, é vã. Fracassa-se aí. Que tipo de saber seria esse a que Lacan se refere como aquilo que nos é imposto de fora? Segundo o autor, “a análise se distingue, entre tudo que foi produzido até agora de discurso, por enunciar isto, que constitui o osso do meu ensino: *que eu falo sem saber. Falo com meu corpo, e isto, sem saber. Digo, portanto, sempre mais que sei.*” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 127). Desse modo, Lacan indica que será a partir do *eu* o que fala sem saber e diz além do que sabe. Porém, o fato de que o *eu* diz não garante em nada a existência do ser. De se saber há uma impossibilidade, o equívoco se faz presente. Isso que se transmite no *inter-dito*, ali onde se diz sem sabê-lo. (Lacan, 1972-1973/2008, p. 128). Isso nos leva ao “não-saber-fazer”. “O que é dizer que ele [ser falante] só se reproduz graças a uma rata [mal-entendido do seu gozo] do que ele quer dizer, pois o que ele quer dizer – isto é, como bem diz alíngua, seu sen-tido – é seu gozo efetivo.” (Lacan, 1972-1973/2008, p. 129). Assim, Lacan (1976-1977, inédito) convida a tirar proveito dos equívocos da linguagem. É pelo equívoco que os efeitos de significante se enunciam. “O que se diz a partir do inconsciente participa do equívoco” (Lacan, lição 06/11/76). O saber se apresenta como elucubração que participa do equívoco.

Retomando a questão da suposição, Lacan (1973-1974/2016, p. 89), na lição de 8 de

janeiro de 1974, diz que não se apega ao fato de as palavras terem um sentido. Nenhuma palavra diz tudo sobre algo ou alguma coisa. O sentido sempre escapa, desliza. Mas o que acontece que permite que algo da palavra encontre seu possível, ou seja, *cesse de se escrever*? O que resta dessa operação? Ele dirá: “A linguagem não é feita de palavras. (...) É, exatamente, o que mostra que a linguagem não é feita de palavras e o que se chama, porque é isso e nada mais, que se chama uma proposição.” (1973-1974/2016, p. 91). Portanto, para Lacan uma proposição é o apagamento do sentido das palavras, diferentemente de *alíngua*. *Alíngua* é feita de sentido, do escoamento de sentido que gera ambiguidade a cada palavra.

Porque alíngua é isso, e é esse mesmo o sentido a dar ao que *cessa de se escrever*: seria o sentido mesmo das palavras que, nesse caso, se suspende. É através disso que o modo do possível emerge. Que, afinal de contas, alguma coisa, que é dita, cessa de se escrever; é exatamente, o que mostra que, no limite, tudo é possível pelas palavras, precisamente, com esta condição de que elas não tenham mais sentido. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 92).

Lacan então dirá que ao longo desse ano de trabalho ele visa alcançar exatamente esta distinção entre as palavras e as letras. Seguiremos com ele nessa distinção uma vez que nos perguntamos: o “y” acrescentado por Lacan ao *savoir y faire* seria uma forma de mostrar a questão da invenção analítica? O necessário se funda somente por letras. Assim como o impossível. O necessário [*não cessa de se escrever*] requer o encontro com o impossível [*não cessa de não se escrever*] e ambos só podem ser abordados pelas letras numa articulação lógica. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 92). É importante destacar que a ordem, ou o meio, que o verbo veicula nessas proposições via leitura lacaniana é a ordem sexual. Este é o sentido: um véu que se suporta no semblante. No Seminário 18, Lacan (1971/2009, p. 15) dirá:

(...) é na medida que não há semblante de discurso. Tudo que é discurso só pode dar-se como semblante, e nele não se edifica nada que não esteja na base do que é chamado de significante. Sob a luz do que hoje produzo para vocês, o significante é idêntico ao status como tal do semblante.

Como um tipo de bússola para essa questão, Lacan trabalhará em torno da noção de que há a ordem, assim como há também a nodalidade. A partir desta última, ele recoloca a questão do sentido instaurando o corte pela via de sua topologia. Lacan avançará para a questão da suposição como a construção de uma ordenação que impõe um sentido.

É uma suposição, vocês dirão, pela qual nós não temos necessidade de nos forçarmos, posto que, em suma, somos nós mesmos: o sujeito, o

hipokaimenon, tudo isso quer dizer, exatamente, a mesma coisa... a saber, que se supõe alguma coisa existe, que se chama... que designei como o ser falante, o que é um pleonasma, uma vez que se não há ser senão por falar! Se não houvesse o verbo ser, não haveria absolutamente ser. (Lacan, 1973-1974/2016 lição VI – 15/01/1974, p. 102).

Lacan passará do ser ao que remete à existência. Ele introduz a forma do *ex-sistir*. Para Triska (2019) Lacan de RSI (1974-75) localiza como *ex-sistência* “uma existência exterior ao sentido e que redefine a noção de Real.” Não como o que está fora da linguagem, mas sim por escapar ao sentido. Se há uma existência, esta se origina de uma *ex-sistência*. É por essa via [da *ex-sistência*] que nos é possível interrogar o que é da suposição. Por essa via também irá introduzir seu ternário. “E o que a topologia supõe?”, pergunta Lacan.

A topologia, ela, elabora um espaço que parte apenas disso: da definição de vizinhança, da proximidade. Isto tem o mesmo sentido: é uma definição de próximo que parte de um axioma, a saber, que é tudo o que faz parte de um espaço topológico: se ele é para ser colocado numa vizinhança, implica que há alguma coisa outra que está na mesma vizinhança. A noção pura de vizinhança já implica então triplicidade e não se funda em nada que uma cada um dos elementos triplos, se não pertencer à mesma vizinhança. (Lacan, 1973-1974/2016, lição VI – 15/01/1974, p. 106-107).

Portanto, ter a topologia como suporte é muito diferente, segundo Lacan, de ter um sujeito como suposto. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 107). A diferença que a topologia introduz será não pelo fato de o real entrar como terceiro, pois dessa forma estaríamos ainda no campo da suposição. Mas exatamente por fazerem três. E é isso que se tem de Real. O problema da questão da suposição é que se subordina o Real ao que se imagina ou ao que se simboliza. Lacan (1973-1974/2016, p. 108) repete: “Tudo o que eles têm de Real é que isso faça três.” Ao mesmo tempo, também diz que isso não é nada, pois se o fosse estaríamos de algum modo subordinando o Real ao que se imagina ou ao que é possível de ser simbolizado. As três dimensões tomadas como três foi a maneira com a qual Lacan, apoiado na teoria dos conjuntos, nos números cardinais, escapou para fora da questão da suposição.

O três está enunciado na língua, no funcionamento da linguagem, em sua estrutura lógica. Logo, o acontecimento do dizer se dá ali onde não se supõe nada, apenas se enuncia “que triplo é o Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 108). Portanto, não se trata de forma alguma de tomar o Real como terceiro. Não é uma questão de ordenação, pois assim retornaríamos ao campo da suposição de uma relação entre os termos, mas por o Imaginário, o Simbólico e o Real não se distinguirem senão pelo fato de serem *três*. Não há relação, apenas proximidade pela vizinhança, ou seja, coabitação de um espaço/território comum. E continua: “Que o saber

inconsciente seja topológico, quer dizer, que ele só tenha da proximidade, da vizinhança, não da ordem, é nisso que tento fundamentar, sobre isso, que ele é nodal.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 111). Esse saber, portanto, “não se suporta daquilo em que ele próprio insiste, mas dos traços que essa insistência deixa; não da verdade, mas de sua repetição (...)” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 112). Isso que se repete seria o aspecto invariante de cada caso, não porque haja um sentido, mas porque há algo do gozo que não se inscreve e sempre retorna.

3.1.4 Equívoco

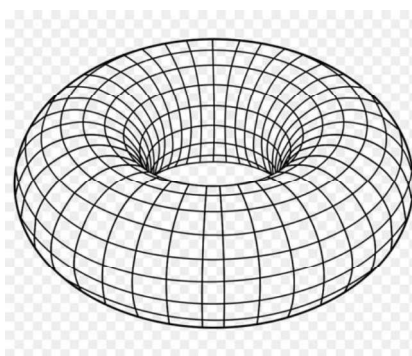
Lacan começa a lição de 6 de novembro de 1976 pelo seu título, “L’insu que saít de l’une bévue s’aile à mourre”, afirmando que, no mínimo, essa frase produz equívocos. “L’une bévue” seria, em francês, “um equívoco” como também produz homofonia com *Unbewusst*, inconsciente em alemão. Lacan (1976-1977, p. 4) buscará introduzir ao longo daquele ano de ensino algo que vá mais longe que o inconsciente. Para tanto, retomará a questão da identificação trabalhada em seu Seminário 9. “Porque está claro que a identificação é o que se cristaliza em uma identidade.” (Lacan, 1976-1977, p. 5). Ele recupera os três tipos de identificação estabelecidos por Freud em *Psicologia das massas e análise do eu* (1921/1976): a identificação ao pai, também qualificada por “amor”; a identificação qualificada como histérica, por contar aí com algo da participação; aquela qualificada como identificação ao traço unário.

Lacan retoma o equívoco da leitura dos pós-freudianos em considerar a identificação como fim de uma análise, ou seja, a direção do tratamento desembocaria como um destino à produção de uma identificação ao analista. Se não se trata de identificar-se ao analista, a que então identificar-se ao final de uma análise, perguntará Lacan (1976-1977, p. 6). Tampouco identificar-se a seu inconsciente, pois o inconsciente está situado no campo do Outro. “Identificar-se a seu sintoma.”, propõe Lacan (1976-1977, p. 7), que passará então ao desenvolvimento da tese acerca do fim de análise como produzindo aí uma identificação ao sintoma como aquilo que se conhece.

Então, o que quer dizer conhecer (*connaître*)? Conhecer quer dizer saber lidar com (*savoir faire avec*) esse sintoma, saber desembaraçá-lo, saber manipulá-lo, saber – isso tem alguma coisa que corresponde ao que o homem faz com sua imagem – é imaginar a maneira pela qual a gente se vira com esse sintoma. Trata-se aqui, certamente, do narcisismo secundário; o narcisismo radical, o narcisismo que chamamos primário estando, nessa ocasião, excluído. Saber se virar (*savoir y faire*) com seu sintoma está aí o fim da análise. (Lacan, 1976-1977, lição de 06/11/1976).

“Como isso se pratica?”, perguntará Lacan (lição de 06/11/1976). Ele retoma a questão do modelo científico através do qual é possível prever os resultados do funcionamento do Real. Para Lacan, com esse modelo nada mais se faz que recorrer ao Imaginário para se ter uma ideia do Real. Ele acrescenta que se trata de “se fazer (*se faire*) uma ideia”. Aqui Lacan jogará com a homofonia presente na língua francesa entre “se fazer” (*se faire*) e “esfera” (*sphere*) para se aproximar da questão do imaginário. Com o nó borromeano, foi possível a ele distinguir as três esferas do Imaginário, do Simbólico e do Real. Dar consistência a essas esferas o levou à questão do corpo: “(...) há um corpo do Imaginário, um corpo do simbólico que é a língua, e um corpo do Real que não se sabe como ele aparece.” (Lacan, lição de 06/11/1976). Portanto, o recurso à topologia seria a maneira através da qual Lacan buscou resolver esse problema de se imaginar o real. Ele dirá: “uma topologia, isso se funda sempre sobre um toro”.

Figura 3 - Toro



Fonte: Amster, 2010.

Lacan concluirá esta lição (06/11/1976) recolocando a questão da identificação. Como se dá a identificação a cada uma das três identificações propostas por Freud (identificação histórica, amorosa e ao traço) pelo viés topológico? E sua transmutação, que é o principal aspecto que nos interessa localizar, em identificação ao sintoma? Ou seja, a invenção de um saber aí fazer com o sintoma?

3.1.5 Corpo

Vale aqui fazermos uma pequena nota sobre a questão do corpo. Segundo Lacan (1973-1974/2016, p. 164), “(...) a própria definição de corpo é que seja substância gozosa. É a única coisa, além do mito, que é, verdadeiramente, acessível à experiência: um corpo goza dele mesmo.”

Askofaré (2019) nos brindará com um primoroso apanhado da noção de corpo para a psicanálise. Servimo-nos de suas considerações, pois nos ajudam a avançar na elucidação de um ponto de nossa investigação relativa ao saber que se articula à experiência via corpo. Para tanto, percorreremos com esse o autor, ainda que rapidamente, seu caminho para elucidar a abordagem lacaniana da problemática do corpo em sua relação com a estrutura de linguagem e de discurso. Ele trabalhará o termo decompondo-o em três temas: o primeiro se refere às relações do corpo e da linguagem em contraponto às formulações que permitem estabelecer distinções entre organismo e corpo. Um segundo relativo ao gozo e à pulsão como “eco no corpo”. Por fim, numa terceira via, ele relaciona o corpo como consistência imaginária no nó borromeano. Em suas palavras: “Todas essas elaborações são relativas, por assim dizer, ao corpo na medida em que ele participa da estrutura e, muito mais precisamente, da estrutura do falasser¹⁸, considerando que ele não se reduz ao sujeito do significante.” (Askofaré, 2019, p. 37).

Dessa vertente de discussão, privilegiaremos o questionamento feito pelo autor quanto às possibilidades de se articular o corpo e a categoria de discurso, leitura lacaniana mais próxima das questões com a história e a cultura. A nosso ver, Askofaré dialoga com nosso fio condutor, a noção de saber, pois trabalhará com a doutrina de corpo proposta por Lacan em “Radiofonia” (1970) texto contemporâneo ao Seminário 17, *O avesso da psicanálise*. O autor destaca, assim, a existência de contemporaneidade entre as elaborações lacanianas sobre o corpo e o laço social. Para ele, “Radiofonia” pode ser considerado um texto de referência sobre o corpo. Segundo Askofaré (2019), Lacan romperá com as concepções de corpo da psicologia (que une corpo e organismo) e da fenomenologia (que não abarca tal diferenciação). Para Lacan, o corpo é efeito. “o corpo seria o produto de um processo de simbolização e de investimento libidinal do organismo.” (Askofaré, 2019, p. 38). De sua leitura de “Radiofonia”, Askofaré extrai que o primeiro corpo para todo ser falante é o corpo de significantes, ou seja, a linguagem. O corpo pode ser localizado como superfície de inscrição. E o caso L. dá mostras disso. Homicida é um significante que deixa marcas no corpo do ser falante, amarrando aí, nessa inscrição, imagem, nome e gozo. Assim, o corpo se torna suporte do sintoma e do laço social. Sobre essa relação de suporte aos discursos, Askofaré (2019, p. 41) dirá que “o agente (semblante) e o outro de cada um dos discursos fundamentais de Lacan são sempre sustentados pelo corpo.” Para Ana Costa (2019), na relação entre corpo e discurso/sintoma o que se destaca

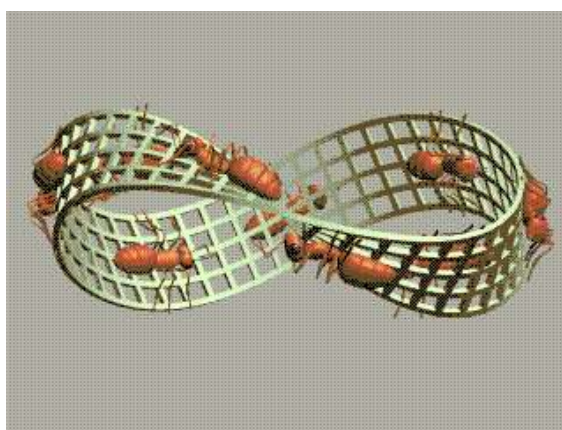
¹⁸ N. do Tradutor: “No original, *parlêtre*, neologismo cunhado por Lacan juntando as palavras *parler* – falar e *être* – ser, gerando ainda homofonia com a palavra *letter* – letra.” (p. 37).

são as representações que pertencem ao campo do imaginário. “Essas margens – bordas de discurso – se referem ao que fica excluído da circulação de valores sociais.” (Costa, 2019, p. 43). Isso que resta excluído de valores sociais também é um aspecto que estamos desenvolvendo neste estudo ao nos aproximarmos da questão das gambiarras.

3.2 *Savoir y faire*, uma extração

Encontramos na lição de 21 de dezembro de 1977 uma passagem acerca da questão do saber-fazer (*savoir-faire*). Lacan se servirá da *banda de Moebius* para localizar a questão do equívoco e sua relação com o inconsciente. Ele recorre à fita para colocar em evidência que o que está na frente também passa atrás, permanecendo o mesmo.

Figura 4 - Banda de Moebius



Fonte: Amster, 2010.

Lacan (1976-1977, lição de 21/12/1977) qualifica esse movimento moebiano como da ordem de um saber-fazer “que é demonstrativo no sentido em que ele não se dá sem a possibilidade de um equívoco (*l'une-bévue*).” Nota-se que ao se referir ao masoquismo como uma “resposta não inteligente”, na lição de 19 de fevereiro de 1974, Lacan usará o termo *savoir-faire*. Isso nos dá pistas de que é de outra ordem a invenção de um *savoir y faire*. Procuramos o mais além do *savoir-faire*, ali onde o enxerto do “y” pode produzir uma transformação que nos conduz de um lugar a outro.

Ao seguir adiante, encontramos onde Lacan articula o equívoco quanto à questão do saber:

(...) *l'une-bévue* é alguma coisa que substitui, que substitui aquilo que se funda como saber que se sabe, o princípio de saber que se sabe sem sabê-lo (le), o (o) aí se refere a alguma coisa, o (o) é um pronome, neste caso, que se refere

ao saber próprio, não como saber, mas enquanto o fato de saber. É bem em que o inconsciente se presta àquilo que eu acreditei sustentar com o título de *l'une-bévue*. (Lacan, 1976-1977, lição de 21/12/1977).

Assim, Lacan nos esclarece acerca dessa operação de substituição de um *saber que se sabe sem sabê-lo* para o *fato de saber*. Nossa hipótese seria que o *savoir y faire* se inscreve exatamente nesse aspecto de real, o três, transformando aí onde imperava o sentido, ou seja, a suposição de uma verdade através do qual esse saber se modula. Parece-nos que a consideração sobre o inconsciente como fato de saber já é um efeito da desarticulação do sentido ao se fazer uso do equívoco.

Interrogados pela extração que a homofonia entre *MC* e *homicida* faz repercutir, relocalizamos a pergunta acerca do *savoir y faire* como invenção. O que nos possibilitaria localizar o que seria uma invenção na experiência analítica? Como poderíamos dar mostras de seu acontecimento? Ao longo do percurso de acompanhamento do caso L., foi possível localizar que *homicida* lhe servia como borda ao traumático, num modo de identificação maciça a este S_1 , homicida. Incorporado, diríamos, L. localizará no próprio corpo o *homi*. Ao se fazer também aí com o corpo um *MC*, pareceu-nos ter havido uma escapadela para fora do sentido. Invenção? Retomando a lição VIII - 19/02/1974, na qual Lacan localiza o *troumatismo* como invenção ali onde não há relação sexual, *homicida*, portanto, serve como uma resposta, um *quantum* de saber ao qual o ser falante se agarra buscando dar sentido ao trauma primordial. Assim, *homicida* é tomado ao pé da letra por servir também como orientação frente à deslocalização do ser falante no desejo do Outro. Inventar uma *MC* para se apresentar de um outro lugar foi um detalhe, *quase nada* (Rancière, 2016). Do trabalho analítico, recolhemos e localizamos algo novo? Essa pergunta nos convocou a interrogar a teoria e nos conduziu a um momento específico do ensino de Jacques Lacan, pois a noção de *savoir y faire* aparece de forma mais rara e nos seminários mais tardios.

Numa das passagens do Seminário 24, em que Lacan formula a noção de *savoir y faire* (lição de 06/11/1976), ele abordará a questão do modelo científico. Para ele, Kelvin “considerava que a ciência era alguma coisa na qual funcionava um modelo e que permitia, com ajuda desse modelo, prever quais seriam os resultados, os resultados do funcionamento do Real.” (Lacan, 1976-1977). Desse modo, Lacan sustenta que o campo da ciência recorre ao imaginário para se fazer uma ideia do Real. Campo da suposição. No Seminário 21, Lacan (1973-1974/2016, p. 108) dirá que “o que é preciso (...) colocar em questão é que isso não é um modelo, o que seria da ordem do Imaginário. Não é um modelo porque, em relação a este três, vocês são, não seu sujeito, imaginando-o ou simbolizando-o, vocês são impresados!”

Certamente não é pelo caminho do modelo que avançaremos se quisermos nos manter nessa construção lacaniana sobre o *savoir y faire*.

3.2.1 Modelo e exemplo

A respeito desta questão, pareceu-nos valer a pena fazer uma pequena digressão a outro campo de referência por meio da conferência¹⁹ “Modelo e exemplo: 2 modos de mudar o mundo”, proferida por Viveiros de Castro e retomada por Antônio Teixeira em “A aura da gambiarra” (2019). Viveiros de Castro (2017) localiza que a diferenciação entre modelo e exemplo lhe ocorreu quando perguntado por uma jornalista portuguesa se o modo de vida dos indígenas poderia nos servir como um modelo para a construção de saídas para a crise ambiental e, por conseguinte, capitalista. Modelo não, responde ele, mas sim um exemplo de que uma outra forma de estar no mundo é possível. Posteriormente, o antropólogo encontrará num anúncio proveniente do exército zapatista que o mesmo não serviria de modelo que todos deveriam adotar, mas um exemplo para que os povos lutem, cada um à sua maneira, em seus distintos territórios. Assim, Viveiros de Castro nos convida a acompanhá-lo nos apontamentos que delimitam contrastes entre as ideias de modelo e exemplo a partir das noções de *bricoleur* e pensamento engenheiro desenvolvidas por Lévi-Strauss no livro *O pensamento selvagem* (1970).

Bricoleur é um termo de difícil tradução que transmite a ideia de um tipo de “faz tudo”. Em alguma medida, também se aproxima da ideia de gambiarra por se servir de materiais heterogêneos, propondo de modo criativo a reutilização desses materiais, a fim de se inventar soluções, por vezes provisórias, para uma necessidade contingente. Destaca-se por subverter a utilização original dos elementos, dando-lhes novos usos. As soluções são inventadas a partir do que se tem à mão naquele momento e estão circunscritas a determinado território, de forma a se inspirar em exemplos anteriores, mas sem tomá-los como cópia a ser seguida, pois se funda na experiência prática. Já o pensamento engenheiro seria aquele fundamentado na ciência. Um modo de pensar que começa pelo projeto e segue o modelo conceitual para sua realização. Os materiais utilizados são feitos e/ou selecionados sob medida para a execução do projeto.

Segundo Sedlmayer (2017, p. 55), “no bricolagem, não há plano elaborado a priori, nem normas e técnicas.” O que está em jogo aí é a execução de trabalho ou a tentativa de solução de um problema a partir do que se tem. Do tipo “isso pode servir”; “isto irá quebrar um galho”,

¹⁹ O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro ministrou a conferência "O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo" no dia 9 de outubro de 2017, no CAD 2. O evento integrou a programação de comemoração dos 90 anos da UFMG. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=PfE54pj1wU>, visualizado em 8 jan. 2020.

como destaca a autora. Temos, assim, um saber que se articula ao fazer, que se inscreve no gesto do fazer orientado pelo que se tem e *não pela falta*, aspecto que nos parece fundamental à investigação que empreendemos.

Vale dizer que não se trata aqui de vilipendiar o conhecimento científico, conforme destaca Viveiros de Castro. Pelo contrário, os modelos são indispensáveis para se pensar o mundo. A questão não é o modelo no sentido científico, mas o modelo como uma norma imposta a todos, indistintamente. E que desconsidera as particularidades que envolvem cada problema, seu contexto. Nesse sentido, o modelo se torna um instrumento político num jogo assimétrico de forças entre povos modelantes e povos modelados, haja vista os diversos modelos impostos ao Brasil desde sua colonização. Interessante notar, segundo esse antropólogo, que o saldo que resvala dessas imposições de forma verticalizada a determinados povos é primeiramente o fracasso em se reproduzir uma cópia fiel ao modelo. O que vinga é um tipo de simulacro. Uma distorção inventiva que subverte o imperativo do mestre. O modelo será sempre uma simplificação da realidade. Não há correspondência entre um e outro. Portanto, um modelo normativo torna-se um problema por almejar suprimir as diferenças. Por outro lado, o exemplo nos convoca de saída ao campo da versão, sem contar com um modelo original como referente. Nas palavras de Viveiros de Castro (2017): “o modelo do modelo é o Ser, enquanto que o modo do exemplo é o fazer.”

Este foi o espírito que sustentou a invenção do projeto SELEX, pois se visava que a formação universitária em Engenharia de Sistemas pudesse operar alguma transformação nessa lógica entre povos modelantes e povos modelados e, conseqüentemente, assumir um protagonismo no campo tecnológico. Para tanto, recorreu-se à experiência. Convidou-se o jovem infrator para tomar parte na formação proposta. Trazer para a universidade suas experiências. Tomar sua astúcia como um saber de que a universidade apresenta carência. O jovem contrapõe o algoritmo ao inventar passagem por outro caminho. A essa extração, nomeou-se *valor epistêmico da infração*. Um efeito suplementar que pode ser recolhido ao tomar a questão da infração por outros aspectos. O gesto de se contrapor ao algoritmo revela a existência de novas modalidades epistêmicas, fora do discurso do mestre e que são, pelo seu desvio, classificadas como *infração*. O saber que advém dessa experiência é um ponto que nos interessa. De certa forma, podemos localizar o *MC* inventado pela jovem como um exemplo de sua incidência.

Modelo e exemplo são modos de criatividade distintos. Pareceu-nos interessante aproximar a ideia de *savoir y faire* da questão exemplo. Lacan localiza o *y faire* exatamente como aquilo que não se pega em conceito. Dito de outro modo, esse saber inconsciente imposto

produz efeitos que o ser falante não sabe o que fazer com isso. Não há modelo a ser seguido. Será isso que Lacan tratará como debilidade mental. A invenção seria um modo de aí fazer com o que se tem, a saber, com a debilidade ou com a loucura. Vale localizar em Guerra (2009, p. 138) uma nuance importante nessa passagem do *faire avec* para o *y faire*, “resguardada pela introdução do *y* na língua francesa, que designa uma referência anteriormente identificada.” O *y* como uma forma de *desembaraçar-se com isso que se pega verdadeiramente em conceito*. Uma gambiarra?

3.3 Gambiarra, uma outra dobra

Recolocando a questão da gambiarra que nos serve de campo de interlocução, respiro através do que buscamos ler em Lacan. Dessa forma, a gambiarra nos serve como guia por nos apresentar uma “solução fora do recurso ao conceito” (Teixeira, 2019); ao mesmo tempo em que ali onde está se inclui fora do conceito, é justamente aí que adquire seu valor formal. (Guimarães, 2013)²⁰. Gambiarra seria, portanto, aquilo que não se ensina, que se inventa! E a invenção não acontece a partir da “gourmetização” (Monteiro, 2018). Pelo contrário, ela se dá ali no *quase nada*. (Rancière, 2016). “Não sem nomadismo nem inteligência coletiva”, conforme aponta Lagnado (2003). É na experiência, como numa análise, por exemplo, mas não apenas aí, que se constrói essa articulação que permite inventar um tipo de saber que opere com o real. *Troumatismo*. Pensar o trauma como aquilo que não tem regulação no discurso e o saber articulado à experiência como uma tentativa de responder ao trauma com alguma coisa que não esteja necessariamente dentro de uma estrutura discursiva codificada. Invenção? A psicanálise torna a solução subjetiva ou a invenção ante ao real pensável. A solução inventada por um sujeito não precisa necessariamente ser efeito de uma experiência de análise. No entanto, a psicanálise permite ler essas soluções a partir de seu referencial teórico, enquanto na ciência, o saber desarticulado da experiência impõe um sentido codificado. Um saber articulado à experiência é justamente um saber que produz uma solução ao trauma (aquilo que não tem regulação discursiva) via algo da gambiarra. Assim vamos caminhando para a depuração de nossa pergunta: qual saber invenção a partir da experiência – seja ela psicanalítica, artística ou política – estamos investigando?

Sedlmayer (2017, p. 55) lança a questão de a gambiarra ser uma espécie de palavra-valise utilizada para cobrir certa lacuna nos níveis lexical (vocabulário), pragmático (ação),

²⁰ A exposição "VER É UMA FÁBULA" – A mostra de Cao Guimarães', com curadoria de Moacir dos Anjos, traz 20 obras e uma seleção da série fotográfica "Gambiarras", além de um ciclo de filmes e de um workshop com o artista visual mineiro.

semântico (cognitivo) e sintático (lógico), ou se sua reiterativa presença no português demonstraria, ao contrário, o vigor e a potência que somente um pensamento abstrato é capaz de sustentar.

A autora propõe deslocar a gambiarra de algo ligado ao “estereótipo da cordialidade brasileira”. (Sedlmayer, 2017, p. 27). Lá onde falta o recurso, dali gambiarra. Tampouco trata-se de apenas se fazer um elogio à gambiarra, deixando apartado o viés político que implica a ideia *gambiarra*. Interessou-nos o viés ao qual Sedlmayer (2017, p. 31) aproxima a ideia de gambiarra: “desativar o velho uso, tornando-o inoperante através da criação de um novo uso.” Gambiarra operando num registro no qual se inscreve *outro uso*, fora do algoritmo, diríamos. Desativar o velho uso do sintoma, pelo gesto de se inventar outro uso: esta seria uma aproximação possível entre o texto de Sedlmayer sobre as gambiarras e a psicanálise que sustentamos neste texto? Assim, aproximamo-nos de nosso tema de investigação: o *savoir y faire* como essa invenção que desativa o velho uso [do sintoma], inscrevendo uma marca, *y faire*, com a qual se inventa outro uso.

4 *SAVOIR Y FAIRE: UMA GAMBIARRA LACANIANA?*

No capítulo 1, salientamos que nossa pesquisa traz como pano de fundo um deslocamento empreendido por Lacan, ao longo de seu ensino, de um foco no Simbólico a uma orientação para o Real. Essa mutação se expande com a topologia dos nós borromeanos. Não é nossa pretensão trabalhar o nó propriamente dito, mas termos em conta as dimensões topológicas do Real, do Simbólico e do Imaginário. O convite a nos orientarmos pelo *três*, como propõe Lacan no Seminário 21, *Le non-dupes errent* (1973-1974/2016), e o encontro com o malabarista de Cildo Meireles nos pareceram um achado. Tomamos o malabarismo de fazer caber *três* (ou mais) num território para *dois* como uma figura estética para se pensar o *três* em Lacan. Uma consequência que extraímos foi a localização das gambiarras como mote para tratar algo tão abstrato quanto a lógica do *três*, que está em jogo para o ser falante. Na lição de 11 de dezembro de 1973, Lacan desenvolveu que a ideia do recurso ao nó respondia à necessidade de uma figura que operasse em três planos. Foi por essa vertente que ao estilo lacaniano o autor pinçou da matemática a referência à topologia. Marcadamente também é um momento da doutrina em que se tem que colocar a mão na massa. Manusear as *rodinhas de barbante*. Colocar o corpo em jogo, tal qual o gesto do malabarista ou do gambiarrista, diríamos. Segundo o autor: “(...) ao fazer essa construçãozinha, será uma boa experiência sobre isto por onde começo. (...)” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 49).

Em nossa leitura, extraímos que o começo passa pelo fazer, pela experiência. Lacan nos convida à experiência com os nós por termos dificuldades com relação ao volume. “É que somos seres, vocês, como eu, de duas dimensões, apesar da aparência.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 49). Ele levará mais longe a menção ao fazer. Dirá que propôs o dispositivo do passe como um modo de dar um testemunho desse fazer. Algo que permita extrair e transmitir o fazer analítico. Tomamos esse fazer pela vertente freudiana, indicadora de que cada tratamento deve ser conduzido pelo analista como se fosse o primeiro, ou seja, localiza que aí não há um modelo a ser seguido. Dessa forma, isso que se transmite pode ser tomado como exemplo daquilo que, por seu aspecto singular, não faz série. Há algo da experiência, do corpo, que precisa entrar em jogo. “O que quer dizer ‘uma experiência’ senão que não sabemos como se desenrolará depois? Uma experiência é como entrar pela primeira vez numa casa escura.” (Miller, 2010, p. 2). O que chamamos experiência analítica se apresenta de fato sob a forma de sessões, de unidades de sessão, de elementos temporais. (Miller, 2010, p. 4). Como a psicanálise não é uma técnica, tampouco segue um modelo pré-determinado, possibilitar adentrar por essa casa escura é se abrir ao imprevisto, ao equívoco, ao acontecimento. Porém, não sem princípios.

No tratamento analítico de orientação lacaniana há dois momentos formalizáveis: a entrada, que se dá pela via do amor, e a saída, pelo passe, dirá Miller.

No capítulo 2, destacamos alguns eixos, a saber: inconsciente, discurso, semblante, equívoco e corpo. Esse percurso se justifica, a nosso ver, porque a teoria dos discursos foi o meio utilizado por Lacan (1969-1970/1992) para colocar acento na relação entre saber e gozo, a qual supõe como originária, conforme tratado anteriormente. Em “Nota italiana”, Lacan (1973/2003) articula aquilo que se destaca da experiência do saber, indicando suas diferentes formas, como, por exemplo, as que se referem ao campo das ciências. Na conferência “Saber, ignorância, verdade e gozo”, Lacan (1971/2011) salienta que, para se chegar ao saber, é preciso considerar a ignorância, paixão que não pode ser lida a partir de uma menos-valia ou como déficit, apenas ligada ao saber. Segundo esse autor, “se o inconsciente é algo surpreendente, é porque esse saber é outra coisa” (Lacan, 1971/2011, p. 23). Ao estabelecer essa diferenciação, o autor articula o termo *saber* ao seu conceito de gozo, pilares fundamentais para se pensar a inscrição do ser falante no laço social. É importante destacar que essa tese lacaniana de conexão entre saber e gozo origina-se do arcabouço teórico freudiano, mas marcadamente faz referência ao ensaio “Além do princípio do prazer”, em que Freud (1920/1976) estabelece a pulsão como mais além do princípio de prazer. Segundo Viola (2017, p. 319), “entende-se essa dobradiça entre saber e gozo a partir da função agregadora do saber, de junção significante, como o que faz limite à desagregação radical e mortífera, garantindo, assim, o trilhamento mais longo rumo ao inanimado”. A junção de saber e gozo é constitutiva da formação do sujeito como necessariamente barrado.

Lacan segue em seu ensino abordando essa complexa articulação por diferentes aspectos, inclusive localizando-a também em relação ao objeto *a*. O saber refere-se a um saber sobre a falta, infinito que resvala para o campo do gozo, lá onde impera a pulsão de morte. Lacan, então, propõe ler o saber a partir de duas faces: o saber-fazer e o saber ligado à *episteme*. Essa distinção nos é importante. O saber-fazer seria uma face de saber que toca ou mesmo maneja com o campo do gozo. Já a *episteme* indica algo de uma renúncia ao gozo. Viola (2017, p. 320) localizará, a partir dessa vertente do saber como falta, a possibilidade de passar ao *pensamento conceitual*, “salto lógico que corresponde à aquisição de um certo manejo da falta”. Portanto, um caminho, ou mesmo solução, que se inscreve como tal por produzir um adiamento da satisfação pulsional. Por sua impossibilidade, essa busca por satisfação se repete, insiste rumo ao inanimado. Um caminho sulcado pelas marcas através das quais escoo a substância *gozo*.

4.1 Se virar

Nossa pesquisa é fruto de uma pergunta que localizamos em nosso trabalho com os jovens a partir do que denominamos com um tipo de *saber-fazer da vida cotidiana*. Algo como um *se virar* com o que se tem. Aproxima-se da ideia do *faz tudo*, do *bricoleur*, mas não se restringe a ela. Percebemos, a partir desse *se virar*, uma gíngua, uma forma de buscar soluções. Um *mix subversivo entre o educacional e o analítico*, como nos apontou Laurent (2013). Extraímos do *se virar* um tipo de aritmética espontânea, ou seja, alguns jovens, servindo-se de suas experiências de vida e de morte, inventam uma forma de saber mesmo alijado do processo educativo formal. *Saber mal-dito*, dirá Célio Garcia (2000), pois, ainda que se chegue ao mesmo resultado, o caminho adotado para se chegar lá se diferencia do caminho epistemológico formal. Consequentemente, a escola não reconhece tal caminho como legítimo. Investigamos e nos interessamos pela abertura de um outro caminho.

Vale localizar uma passagem na qual Lacan agradece a uma pessoa que teve o cuidado de ler, a seu pedido, uma referência em Pascal²¹. Este filósofo formulara um estudo no qual produziu um escalonamento que ia da ignorância natural à verdadeira ciência. Dentre os níveis, havia um tipo classificado como “semi-hábéis”, e o leitor por encomenda identificou-os aos não-tolos. Lacan dirá que não é, em absoluto, aí que está a questão. “Não basta ser tolo para não errar.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 51). Portanto, ao destacar essa questão, não estamos vinculando-a à ideia dos “semi-hábéis” ou do déficit. O saber ao qual Lacan faz referência é de outra ordem. Nosso objetivo é localizar o que nos permite referi-lo como um tipo particular de saber, que não se refere à questão da habilidade ou saber epistemológico, ainda que, por acréscimo, possa se acessar algo do desejo de saber, mais ligado à *episteme*.

Lacan estabeleceu duas faces do saber que se articulam à experiência: “o saber-fazer, próximo de um artesanato e o saber mais articulado, transmissível, ligado à *episteme*”. (Viola, 2017, p. 320). Esta última estaria inscrita no campo da ciência. Já o *se virar* aponta para um jeito de fazer, mas sem nenhum compromisso com a técnica, tampouco com a transmissão – como passar por uma situação adversa, fazendo as coisas do seu próprio jeito. Está ligado à solução de um problema. Há algo da implicação com a invenção de um jeito de fazer. Portanto, Lacan articulará a questão em jogo nesse outro modo de saber, ou seja, em sua articulação ao fazer. De certo modo, essa era a lógica com a qual operávamos no projeto SELEX. Ao dispensar qualquer requisito prévio, visávamos trabalhar fora da vertente da habilidade epistemológica

²¹ Pascal, a razão dos efeitos, *Pensées*, VI. Nota de referência do tradutor da versão do Seminário 21 que estamos utilizando.

para alçar um saber ligado à experiência e que passa pelo corpo. A *MC* nos leva aos efeitos singulares que pudemos recolher. É o testemunho da pergunta que Lacan nos propõe a respeito do que fazem ao operar orientados pelo discurso analítico. E nos serviu como luz-guia na pesquisa teórica em interlocução com essas populações irregulares que habitam as franjas da cidade e que a experimentam pelas bordas. Toca no analítico; portanto, nos interroga.

As perguntas que restaram serão nosso ponto de partida neste capítulo, que nos conduzirá não necessariamente a respostas, tampouco a afirmativas certeiras. Inclusive, a doutrina psicanalítica não permite totalizações, pelo contrário. O esforço é por produzir aberturas. Dessa forma, re colocamos o percurso que conseguimos trilhar, a que conseguimos chegar. *Savoir y faire* como uma gambiarra, assim como toda a lógica ternária e seus nós. No início de nossa pesquisa, perguntávamos se o próprio modo de escrita do sintagma [*savoir y faire*] indicaria algo de uma invenção de um Lacan pós-Joyce. Lacan estaria servindo-se da escrita *savoir y faire* como um modo de transmissão do que seria uma invenção analítica que porta na própria escrita sua transmissão? Outra consequência que buscamos explorar dessa escrita lacaniana é que a invenção produzida a partir da experiência de análise se inscreveria com o uso gramatical do locativo “y” pelo enxerto do *três* aí? Seria essa a função do locativo “y” introduzido por Lacan à noção de *savoir y faire*, ou seja, uma cifra de gozo que instaura outro circuito, ou melhor, inventa um novo caminho por onde escoar essa substância gozante? “Y” que abre à significância, S₂ não como o segundo número ordinal, mas como cardinal que desdobra uma significação congelada. Não como deslizamento de sentido, mas como corte. A gambiarra lacaniana se localiza em sacar as “nuances da língua” e saber aí fazer?

4.2 *Savoir-faire e savoir y faire*

Vamos à palavra de Lacan em seu Seminário 24. Esta passagem traz vários elementos sobre os quais gostaríamos de tratar, pois são aspectos fundamentais à nossa discussão.

(...) o homem não se safa de modo algum *desse negócio de saber*, isso lhe é... isto lhe é imposto. *Isso lhe é imposto por aquilo que eu chamei de efeitos de significantes*. E ele [o homem] não fica aí à vontade. Ele não sabe ‘fazer com’ (*faire avec*) o saber. É o que se chama *debilidade mental*, da qual devo dizer que eu não sou exceção. Eu aí não me excetuo porque simplesmente eu tenho que me haver com o mesmo material que todo mundo, e porque *esse material é o que nos habita*. Com este material ele não sabe como se virar (*il ne sait y faire*). É a mesma coisa que esse ‘fazer com’ [*y-faire*] de que falei há pouco, mas são muito importantes enfim essas nuances da língua, isso não pode, isso não pode se dizer, esse *y faire* em todas as línguas. Saber se virar (*savoir y faire*) é diferente de saber-fazer (*savoir-faire*). Isso quer dizer desembaraçar-

se (*se débrouiller*), mas esse *y faire* indica que não se pega, em suma, verdadeiramente a coisa em conceito. (Lacan, 1976-1977, p. 44).

Saber se virar (*savoir y faire*) é diferente de saber-fazer (*savoir-faire*), dirá Lacan nesse excerto. Quais aspectos poderíamos localizar como índice que nos permita extrair algo dessa diferença?

Segundo o dicionário *Le Petit Robert*, *savoir-faire*, grafado com hífen, é um substantivo masculino que expressa habilidade na resolução de problemas práticos; competência ou experiência no exercício de uma atividade artística. Corresponde ao termo *Know how* em inglês – a junção de conhecimentos, experiências e técnicas acumulados por uma pessoa ou sociedade e que podem ser disponibilizados a outras pessoas. Já o termo *savoir y faire* é uma expressão de registro familiar, ou seja, de uso coloquial que expressa uma capacidade de se virar. Não é grafado com hífen. Esse *y faire* não pode ser dito em todas as línguas. Inclusive, o português não nos permite isso. Por esse motivo, optamos por manter os termos em francês, conforme localizado na apresentação deste estudo. Na lição “Joyce e o enigma da raposa”, no Seminário 23, Lacan (2007, p. 59) elucidada: “O que é o *savoir-faire*? (...) É a arte, o artifício, o que dá à arte da qual se é capaz um valor notável”. Ele estabelecerá o significante índice 2 como o artesão. A ideia de artifício remete a um fazer sobre aquilo que nos escapa. *Savoir-faire* seria o *métier*, o ofício. *Savoir y faire* seria o três, o malabarismo. Portanto, *y faire* indica que não se pega, em suma, verdadeiramente a coisa em conceito. Exatamente este é o ponto de localização da questão da gambiarra como operador lógico desse *y faire*.

“O homem não se safa de modo algum *desse negócio de saber*, isso lhe é... isto lhe é imposto.” Está o ser falante preso aí. Desse saber que é imposto, não há como *se safar*. O homem não se safa de modo algum *desse negócio de saber*. Presa desse saber que não sabe fazer com ele. A esse não saber fazer com, que é constitutivo do ser falante, Lacan denominará como debilidade. Saber se virar (*savoir y faire*) é diferente de saber-fazer (*savoir-faire*), dirá Lacan. Isso quer dizer desembaraçar-se (*se débrouiller*). Vale destacar as nuances da língua, como localizou Lacan. Viola (2017) mencionou que no Seminário 16, *De um Outro ao outro*, Lacan (1968-1969/2008, p. 202) já distingue o — “saber-fazer” (“*savoir-faire*”) do — “saber haver-se” (“*savoir y faire*”), para evitar um mal-entendido de que se trataria de uma forma de saber-fazer com o sexual. Ainda segundo a autora, tal distinção visa realçar que o que está em jogo é um saber haver-se com o campo do gozo. Em *L’insu que sait de l’une bévue s’aile à mourre* (1976-1977), obra ainda não publicada em português, Lacan localizará o “saber haver-se”, ou o “saber se virar”, como uma forma de fazer com o sintoma no final da análise. *Uma*

manha, uma ginga para desembaraçar-se dele. Trata-se de desembaraçar-se do sintoma, de saber manipulá-lo (Aula de 11 de janeiro de 1977). Viola (2017) aponta esse “desembaraçar-se” como um modo de deslocar-se de um ponto de fixação no gozo como um *savoir y faire*. O que se inventa seria a nosso ver, uma outra forma de manipular o sintoma de modo a produzir outra amarração, distinta da amarração sintomática que sustentava anteriormente. Esse deslocamento visaria produzir uma mutação no regime de gozo ao que se fixava via amarração sintomática? A invenção seria, portanto, essa outra amarração que se transmite, no passe, por exemplo, como um *savoir y faire*?

A radicalidade que a psicanálise introduz a partir do inconsciente, dirá Lacan, localiza a responsabilidade de cada um por sua posição de gozo. Não há nada além do blá-blá-blá suportado pelo romance familiar que o fato de que não há “nenhuma ligação entre eles [seres falantes], senão a ligação de discurso”. Lacan (1973-1974/2016, p. 53) faz referência à imagem especular formulada no estádio do espelho para localizar que há algo na própria estrutura discursiva que nos força a passar pela mesma imagem. A imagem em duas dimensões. Forçamento de uma simetria entre o que se imagina do corpo e a imagem refletida no espelho.

Lacan dirá que o nó também passa por essa questão, pois o espaço da escrita também é um espaço especular. E acrescenta que “imaginário e simbólico são modos de abordagem.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 54). O autor a toma a palavra modo pela via da lógica modal, isto é, “que não tem sentido senão no simbólico, dito de outro modo, em sua articulação gramatical.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 54). O modo se articula ao modal, criando um tipo de “modo de ser”. O recurso à topologia seria uma forma de acessar outra ordem, tridimensional, com a introdução do Real. Trata-se de operar com três termos. Assim Lacan faz sua gambiarra ao fazer caber três (ou mais) num território de dois. Lacan dirá, na lição de 21 de maio de 1974, que “o nó borromeano não é, no caso, senão uma escrita. Acontece, em suma, de presentificar o registro do Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 233).

Seguiremos com a leitura de Guerra (2009) sobre esse momento do ensino lacaniano. A autora localiza o fato de Lacan, no Seminário 22, *RSI*, ter destacado que “o real é o efeito da amarração.” Cito-a: “Se o ponto de partida para um nó é um furo (neste caso, a não-relação sexual), já temos três, e não somente dois elementos; e, sendo três, seu efeito real de amarração já é um quarto.” (Guerra, 2009, p. 136-137). Portanto, o fato de o terceiro enlaçar os outros dois termos se apresenta como um quarto elemento do qual se extrai que há o real. A gambiarra de Lacan e do malabarista se dá no gesto de se extrair um efeito de um elemento que não está propriamente lá. Ou melhor, está em sua ausência. *Ex-sistência*. Enquanto as bolinhas passam duas a duas pelas mãos do malabarista, há sempre uma terceira que se sustenta no ar. A

gambiarra se inscreve na astúcia de saber se virar num determinado tempo.

Servindo-se da escrita e da marca que o “y” produz no sintagma *savoir y faire*, diferenciando-se do *savoir-faire*, Lacan faz seu malabarismo. Também com a escrita, ele nos dá mostra do *três*. Isso nos permitiria pensar a partir do que Lacan diz sobre o real ser o seu sintoma no Seminário 23, *O sinthoma* (1975-1976/2007). O real como solução sintomática e o *savoir y faire* como uma gambiarra, efeito da experiência analítica, perguntamos. Esses termos nos serviram como apontamentos de como Lacan vai fazendo seu malabarismo de modo a destacar sua topologia da doutrina. Um discurso que considera o equívoco da linguagem do qual o inconsciente participa. *Savoir y faire* como uma extração. Gambiarra por uma outra dobra. Desarticular o velho uso do sintoma. Conforme Teixeira (2019, p. 47), “resta ao sujeito se virar, no sentido de inventar um modo de fazer diferente com algo que ali não se modifica.” Desarticular o velho uso e inventar aí outra amarração. Inscreve-se assim novo regime de gozo?

4.3 “O que é, o que é que Lacan tem inventado?”

Seguindo seu jogo, Lacan se pergunta: “O que é, o que é que Lacan tem inventado?” (1973-1974/2016, Lição de 09/04/1974, p. 181). O autor destacará a palavra “inventado”, ligando-a ao saber através de sua afirmação de que o saber se inventa. E o que é afinal que Lacan inventou? “O objeto pequeno *a*”. Ainda nesta lição proporá nessa lição uma articulação, que nos pareceu interessante, entre o “inventor do saber” e o “que se escreve”. “Onde se situa a escrita?”. Lacan dirá também que tanto a ciência quanto o que o discurso psicanalítico permite testemunhar acerca do saber inconsciente servem para fazer borda. Borda-se com imaginário esse buraco. Imagina-se com o que se tem à mão, ou seja, os *objetos pequeno a* (oral, anal, escópico, voz). Lacan dirá então que com o nó borromeano terá uma “imagem escrita”. Um objeto *a* que aí se enoda. “Há, portanto, duas faces aqui para o objeto alfa, uma face tão real quanto possível e é somente por esse fato que isso se inscreve.” (Lacan, 1973-1974/2016, Lição de 09/04/1974, p. 188). Para Lacan, a escrita se apresenta aí como borda do Real. Ele qualificará em diversas passagens desse seminário a lógica como ciência do Real por esta ter conseguido esvaziar o sentido das palavras ao substituí-las por letras. “A letra é de alguma forma, inerente a essa passagem ao Real.” (09/04/1974, p. 189). Portanto, Lacan nos conduzirá à sua fórmula de que “a invenção é a escrita” (09/04/1974, p. 189) e que sua função é de suporte; lugar de borda. “O de que é preciso, o de que se trataria, é de sair da verdade! Então, aí, não vejo outro meio senão inventar e, inventar da maneira certa, da maneira analítica (...).” (09/04/1974, p. 197). Recolocamos a pergunta: O que seria inventar da maneira analítica?

4.3.1 *Inventar um Real*

“Até o presente, falo-lhes do Imaginário e do Simbólico, mas justamente, meu discurso tende a mostrar-lhes que é preciso que essas duas dimensões se completem com aquela do Real. Em outras palavras, é preciso que haja três” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 56). É preciso que haja pelo menos três elementos a dançar no espaço ao compasso do malabarista para que esse gesto se torne um malabarismo. Como a gambiarra do malabarista, a gambiarra lacaniana também articula tempo e espaço.

Seguindo em nossa tese, a gambiarra lacaniana estaria na invenção de figura em três dimensões, como via o nó borromeano, que possibilita extrair o Real como terceiro termo. Mas não no sentido de uma ordenação do primeiro ao último. Apenas marca a presença de três termos equivalentes. Na lição de 12 de fevereiro de 1974, Lacan (1973-1974/2016, p. 118) propõe trabalhar a diferença entre o verdadeiro e o real, bem como retoma a discussão da questão de Real, Simbólico e Imaginário fazerem três. “O real é o que faz três, sem que, por isso, aquilo que faz três seja o terceiro (...); ele não está aí senão porque os dois outros não fazem nó sem três, se posso me expressar assim.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 118). Vale marcar a diferença entre o número cardinal e o ordinal ao indicar que este último se inscreve numa série imposta por determinada ordenação. Já o nó se inscreve ao modo cardinal pelo fato de os números 1, 2, 3 não implicarem nenhuma ordenação. O nó dá mostra do fato de ser três.

Lacan dirá: “Eu te batizo Real porque, se tu não existisses, seria preciso inventar-te. É exatamente por isso que o inventei.” (1973-1974/2016, p. 58). A invenção, em nossa leitura, não passa por o Real já ter sido denominado como tal. Batizado como Real. A questão que está posta com o nó, e em nossa investigação, com a escrita “*savoir y faire*” ela encontra um ponto de localização no aforismo “a verdade só pode se meio-dizer”. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 58). A verdade, por apenas se meio-dizer, encontra nos axiomas, por exemplo, um suporte de transmissão. A arte também produz esse efeito. Ela se apresenta apenas em seus efeitos, que nos escapa exatamente por não poder empregar outro meio de se veicular senão pela palavra. Eis o limite. A impossibilidade de tudo dizer. “A verdade tem um limite de um lado, e é por isso que ela é meio-dizer, mas, do outro, ela é sem limite, ela está aberta. E é exatamente nisso que pode habitar o saber inconsciente, porque o saber inconsciente é um conjunto aberto.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 112). Por isso, o recurso aos matemas, aos nós, à arte, pois essas formas alcançam de algum modo um caminho. Inventam, à própria maneira, modos de fazer com que o dizer vá além do dito. Transmissão que se faz para além das palavras e da fixação do sentido.

Sobre a questão da arte, vale dizer que há uma passagem em que Lacan localizará de forma precisa a função da arte para a psicanálise. (Lacan, 1973-1974/2016, lição de 09/04/1974). Ele afirma que seu texto “Instância da letra” foi algo indiferente para o poeta surrealista Tristan Tzara, a quem Lacan o enviara. Com isso, o autor recoloca a orientação freudiana de que, ainda que haja “uma certa homologia entre o que se tem como obra de arte e o que recolhemos da experiência analítica; interpretar a arte é o que Freud sempre descartou, sempre repudiou”. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 187). Psicanálise da arte é delírio, adverte o autor. Aprender com a arte “para fazermos disso este terceiro que não está ainda classificado; fazer disso alguma coisa que está apoiada na ciência, por um lado, e que, por outro, aprende com a arte. E só pode fazê-lo na espera de dever, no fim, não responder”. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 187).

Na lição de 21 de maio de 1974, Lacan (1973-1974/2016, p. 201) trabalhará a questão sobre *saber no Real*. “Há *saber no Real*, que funciona sem que possamos saber como a articulação se faz naquilo que estamos habituados a ver realizar-se.” E prossegue: “o que quero dizer é que o *saber inconsciente*, aquele que Freud supõe, distingue-se desse *saber no Real* (...) e que esse saber está no coração de alguma coisa que denominamos *ex-sistência* porque ela insiste de fora e porque ela é perturbadora.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 235).

Ele continuará a localizar essa questão de saber do Real; para tanto, dirá se apoiar na escrita por ser somente a escrita que permite abordar algo desse Real estabelecido por ele: “a articulação escrita: é apenas alguma coisa que pode testemunhar o Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 237). E acrescenta que “a letra, e é nisso que o significante mostra esta precipitação pela qual o ser falante pode ter acesso ao Real (...)” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 245). “Inventar um real” para Lacan (1973-1974/2016, Lição XV - 11/06/1974, p. 247) é fazer existir o Real como 3, e assim inventar sua borda numa lógica que Lacan nos adverte por ser 3, orientada pelo *e e e* (distinta do *ou ou* da lógica binária, sustentada por uma ordem de ferro em alguns casos). Nessa última lição do Seminário 21, Lacan retomará, para concluir, que o saber com o qual se ocupou ao longo daquele ano de trabalho é o saber inconsciente. E mais: ele diz não ter se ligado em outra coisa que não o saber inconsciente. “Se tenho acentuado esse caráter, de um certo saber no Real, isso pode parecer estar fora da questão, no sentido de que o saber inconsciente é um saber com o qual temos a ver, e é nesse sentido que se pode dizê-lo no Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 248). Dito de outra forma, “retornar a esse saber e dizer como ele se apresenta, eu não diria inteiramente, no Real, mas no caminho que nos leva ao Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 249). Inventar um Real, fazer o malabarismo com o três, é inventar à maneira analítica?

4.4 O que se inventa? O quase nada

Na lição de 18/12/73, Lacan menciona que não é propriamente o nó que lhe importa, mas sim o seu dizer: “Notem, eu não disse palavra, eu disse o dizer; nem toda palavra é um dizer, sem o que toda palavra seria um acontecimento, o que não é o caso.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 70). Parece-nos ser por essa via, a do dizer, que se inscreve *o canto* da jovem no conto “Sorôco, sua mãe, sua filha”, de Guimarães Rosa, publicado em *Primeiras estórias* (1962). O narrador irá nos contar *um caso sem comparação*. A narrativa acontece numa estação de trem. Sorôco está prestes a embarcar sua mãe e sua filha, duas *mulheres loucas*, em um trem com destino a Barbacena, então conhecida como *cidade dos hospícios* (Arbex, 2013). Afora as duas, Sorôco não teria mais nenhum parente. Era viúvo. Enfrentava várias dificuldades nos cuidados com as duas, sobretudo no desvario trazido pela loucura. Restava-lhes o hospício, de onde não voltarão e para onde era enviada toda sorte de irregulares em vagões que “parecia coisa de invento de muita distância, sem piedade nenhuma (...)” (Rosa, 1962, p. 15). Esta seria apenas uma história de um fim sem começo se algo de suplementar (Rancière, 2018) não tivesse ocorrido: a jovem levantou o braço e colocou-se a cantar. Uma cantiga “nem no tom nem no se-dizer das palavras”. (Rosa, 1962, p. 16). Esse gesto da filha de Sorôco interceptou a linearidade do infortúnio.

A moça, aí, tornou a cantar, virada para o povo, o ao ar, a cara dela era um repouso estatelado, não queria dar-se ao espetáculo, mas *representava de outrora grandezas, impossíveis*. Mas a gente viu a velha olhar para ela, com um encanto de pressentimento muito antigo – um amor extremo. E, principiando baixinho, mas depois puxado pela voz, ela pegou a cantar, também, tomando *o exemplo*, a cantiga mesma da outra, que ninguém entendia. (Rosa, 1962, p. 17, grifos nossos).

As duas seguiram cantando no trem que partia. Sorôco permaneceu de pé na estação até o trem sumir no horizonte e também se pôs a cantar. De boca em boca, numa espécie de contágio, todos cantaram essa cantiga sem pé nem cabeça. Um coro acompanhou Sorôco no caminho de volta à casa vazia. Rancière (2018, p. 96) dirá que essa cantiga, “como um concentrado de insensato de tempo e injustiça”, ao invés de fechar essa moça em sua própria loucura, produzirá justamente o oposto. Por efeito de contágio, a canção alcançará todas as pessoas.

Jacques Rancière (2016, p. 14) apresentará a conferência “Les bords de la fiction” como que fazendo eco à anterior, “Les bords du politique”, na qual propõe a articulação entre o “quase nada [*presque rien*]” e o “trabalho nas bordas do nada [*travail au bord du rien*]”. Isso se justifica

pelo fato de que ele tratará da questão da ficção, em alguma medida, pela via do político e suas bordas. Em seu argumento, o teórico afirma que todas as análises das transformações e conflitos do tempo presente são da ordem da ficção. Ele localiza essa noção pelo seu aspecto negativo, ou seja, pelo que não é, e salienta também que não se trata de tomar o termo ficção como se referindo a um mundo de seres imaginários em oposição ao mundo da realidade. (Rancière, 2016, p. 11). Portanto, não se aborda essa questão senão por suas bordas. Ao tratar como ficção qualquer abordagem do presente, Rancière inscreve a questão numa lógica temporal. Para tanto, busca em Aristóteles (no capítulo IX da *Poética*) dois tipos de sequência temporal: uma sucessão temporal simples, na qual as coisas se passam uma após a outra, num ordenamento temporal linear; outro encadeamento temporal caracterizado por uma sucessão causal que demonstra que as coisas se passam em consequência de outras. Rancière (2016) instalará a questão da ficção e suas bordas na tensão existente entre essas duas lógicas temporais: a temporalidade empírica e a causal. Situar-se aí o levará a operar uma distinção que nos pareceu preciosa: entre o nada [*rien*] e o quase nada [*presque rien*]. Nas vidas em que nada acontece, de repente algo acontece que inscreve outra dobra numa escanção temporal inscrita pelo acontecimento. Um quase nada, uma fagulha.

Num outro trabalho Rancière (2018) localizará a ficção não como um móvel de família que se transmite de geração em geração. Em suas palavras: “ela é capacidade de recomeçar a cada vez o salto no ‘incometado’, de transpor novamente a borda para adentrar espaços onde todo um sentido do real se perde com suas identidades e referências.” (Rancière, 2018, p. 85). *MC* inventado pela jovem parece se inscrever de alguma forma como o ato de cantar da filha de Sorôco. Uma gambiarra a fazer caber uma transformação ali onde só o nada entoava. *Homicida*, neste caso, seria o nada que insistentemente dava o tom. *MC* instaura a surpresa. Efeito da astúcia empreendida na invenção. *MC* foi naquele momento uma abertura, algo que porta um tipo de solução. Vale considerar que não se trata de uma solução de vida no sentido prático. A vida da jovem continuou muito dura. Falamos de solução no sentido do detalhe que a psicanálise nos permite precisar. Um deslocamento ínfimo, quase nada. Algo saiu da monotonia do nada que a posição colada ao *homicida* produzia. Algo a mais, um suplemento. Uma nova forma de apresentação foi experimentada. Algo que foi dito para além da palavra. Um dizer. Nas palavras de Lacan (1973-1974/2016, p. 70):

Um dizer é da ordem do acontecimento: não é um acontecimento em sobrevoo, não é o momento do conhecer. Afinal, não é filosofia. É alguma coisa que participa... do que nos determina enquanto não é completamente o que se crê:

não é toda espécie de condições locais, disso ou daquilo, do que a gente corre atrás... do Real.

Para Rancière (2016), as bordas da ficção seriam, elas próprias, um tipo de passagem através da qual é possível extrair alguma distinção entre o nada e o quase nada, o que permite localizar, por acréscimo, algo do acontecimento. A distinção entre o nada e o quase nada, vale ressaltar, é frágil e sempre provisória. No entanto, esse quase nada será capaz de transformar as coisas comuns. Porém, não podemos perder de vista, quando adentramos no campo da invenção e suas bordas, o caráter de provisoriedade que a solução porta. Esse ponto, inclusive, também justifica a necessidade epistêmica da psicanálise nesta pesquisa, pois a psicanálise é uma doutrina capaz de acolher alguma coisa que chamamos de se orientar pelo saber próprio a cada um.

Esse elemento indicador da solução, ainda que de forma sutil, aparece no acompanhamento clínico. Cada caso é único e porta elementos que são invariantes, ou seja, o singular. Através da psicanálise, é possível articular o gozo como esse elemento invariante. Ele é contingente, pois não temos como prever qual seria a articulação da pulsão que cada um edificará. Não há como criar uma antecipação disso. Mas uma vez que isso se dá, isso se reproduz na história de vida do ser falante como uma fórmula recorrente. Rancière (2018) dirá que Guimarães Rosa não hesitará em publicar *Terceiras estórias*, ainda que não existam publicadas as *Segundas*. Assim como dará título a um de seus contos de “A terceira margem do rio”. A terceira margem indicaria muito mais seu meio, mas um meio singular. (Rancière, 2018, p. 80). Margens de história. Quase-história. Sobre um dos prefácios de *Tutaméia*, Paulo Rónai (1969, p. 11) dirá que “o inacessível nos elementos mais óbvios do cotidiano real é aduzido, afirmado, exemplificado (...) o trocadilho vira um óculo para espiar o invisível.” O invisível, o inacessível, isso que Lacan (12/02/1974, p. 125) dirá que “mesmo se não houver nenhum sujeito que saiba, ele permanece sendo Real. É um depósito.” E mais:

Haverá, entretanto, alguma coisa que se imprimirá, quer dizer, não *três*... (porque o três é sempre velado por algum lado: o três foge, o três é o suporte)... haverá S_2 (S índice 2), mas dois: dois S, dois significantes S que se imprimirão. E que darão, segundo a via do puro acaso (...) formar-se-á este saber indelével e, ao mesmo tempo, de forma alguma, subjetivado; formar-se-á este saber real, ali, impresso em algum lugar como em Aristóteles, o alfa, o beta e o gama. (Lacan, 1973-1974/2016, lição 12/02/1974, p. 126).

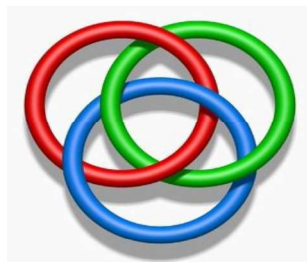
Nosso testemunho das diversas e criativas formas com que os jovens inventam para “se virar” ante situações adversas nos motivou a perguntar sobre o estatuto desse saber que envolve

o fazer, a experiência. Dessa maneira, faz-se necessário que haja aí um Outro que auxilie nessa leitura, de modo a extrair consequências disso que se inventa. Alçando algum deslocamento das posições muito fixadas, como no caso *MC*. Por outro lado, esse caso nos convocou também a desdobrar pontos clínicos que nos pareceram importantes, assim como os aspectos sociais e políticos já destacados no primeiro capítulo deste estudo. Ao inventar outro valor de uso para a equivocidade que se abre quando se permite extrair algo da homofonia presente em homicida *MC*, instala-se, ainda que de forma precária e sempre provisória, como nos indicou Rancière (2016), um tipo de apreensão que, por escapar fora, ainda que de dentro, de um modo moebiano, permite num só golpe a transmissão de que isso “não se dá sem a possibilidade de um equívoco”. (Lacan, 1976-1977, lição de 21/12/77). Faz-se aí com o equívoco. Ali onde não há, faz-se borda – via uma gambiarra.

4.5 *Savoir y faire, uma extração*

Lacan iniciará esse seminário colocando a questão da homofonia entre o título deste *Les non-dupes errent* e *Les noms du père*, seu seminário inexistente. Lacan colocará lado a lado essas duas expressões [*Les non-dupes errent* e *Les noms du père*] completamente distintas, ao mesmo tempo em que têm o mesmo som para explicitar sobre a riqueza da língua. Ele acrescenta que há aí o mesmo saber em jogo. Do mesmo modo, também marcará a diferença entre “eu imagino” e “eu me imagino”. Nesse jogo de palavras, algo do saber inconsciente pode ser apreendido.

Sobre a questão do sentido, Lacan dirá que o Imaginário detém a decifração, pois ele é o sentido, uma *dizmansão* [*dit-mansion*, jogo de palavras entre o que se diz, mansão/casa e dimensão]. “É que há três dimensões do espaço habitado pelo ser falante e que essas três *dizmansões* chamam-se de Simbólico, Imaginário e Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, lição 13/11/1973, p. 16). Para o autor, o recurso à topologia se dá em função de uma necessidade de operar de outra forma com o espaço, de modo a tomar cada um desses três termos, S, I, R, como equivalentes. Lacan ainda proporá se não seriam também equivalentes isso que Freud chamou de “realidade psíquica” e ele próprio o chama de Real. Por fim, Lacan apresentará suas “rodinhas de barbante”.

Figura 5 - Nó borromeano

Fonte: Amster, 2010.

Será apenas ao final dessa lição (13/11/1973), ao retomar a questão de se imaginar uma estrutura da língua, que Lacan retomará a enigmática fórmula que propôs como título. *La duperie* seria a tolice. Para Lacan, o termo *duperie* tem como suporte a palavra *dupe*. Dupe é um pássaro comum, fácil de agarrar com o laço por ser um pouco estúpido; meio tonto; tolo. Segundo Táboas (2015), no francês antigo *dupe* oscila entre feminino, masculino e plural. Em espanhol, *dupe* poderia ser traduzido por *chorlito*, que significa tanto um pássaro como uma expressão que designa uma pessoa “cabeça de vento”. Os *dupes* cairão no laço. O canto da filha de Sorôco e da MC? Cair no laço do discurso analítico seria enlaçar-se ao imprevisível que perturba a linguagem, pois o dizer sempre escapa ao sentido do que se quer sustentar. Lacan, portanto, proporá a topologia como um tipo de escritura, pois o escrito não está submetido ao vai e vem do sentido. [Escritura é gozo.] Ao reler Freud em *A interpretação dos sonhos* (1900-1901/1976), Lacan nos indica que a estrutura seria a própria “relação com um certo saber.” Em suas palavras:

Será que isso não estaria forjando, para nós, uma ética bem outra, uma ética que se fundaria sobre a recusa de ser não-tolos, sobre essa maneira de ser cada vez mais fortemente tolos deste saber, deste inconsciente que, no final das contas, é o nosso único lote de saber? (Lacan, 1973-1974/2016, lição 13/11/1973, p. 26).

O autor continuará, na lição de 20 de novembro de 1973, a se perguntar se ele próprio seria tolo o bastante para não errar, ou seja, para colar no discurso analítico.

Para o autor, essas “letrinhas” nos apresentam uma dificuldade em lhes dar um sentido exatamente pela impossibilidade de dar-lhes um único sentido. Ele diz ser esta a “matemática de Freud” (Lacan, 1973-1974/2016, lição 20/11/1973, p. 28), a saber, tornar o discurso analítico adequado ao discurso científico. Lacan dirá que Freud foi o primeiro a encontrar aí seus limites. Denominará, portanto, como “oculto” (Lacan, 1973-1974/2016, lição 20/11/1973, p. 29) tudo

aquilo que o discurso científico não quer saber por não poder contemplar via suas próprias definições e conceitos. Nesse sentido, oculto seria o que resta fora do discurso científico. Vale esclarecer que o oculto não guarda necessariamente relação com aquilo que é do inconsciente, pois o inconsciente é a linguagem e esta não está oculta. Lacan pontua ainda que o inconsciente possui sua própria racionalidade fundada a partir dos sonhos, numa lógica na qual o princípio da não contradição, próprio à lógica modal, torna-se obsoleto. Como exemplo, ele dirá que os sonhos, como manifestação do inconsciente, permitem a coabitação entre o sim e o não.

Lacan mencionará, na lição de 11 de dezembro de 1973, que a lógica modal não tem nenhum sentido fora da referência ao simbólico ou de sua articulação gramatical. Ainda sobre a questão do oculto em Freud, Lacan dirá ser aquilo que dos sonhos resta fora da decifração. Será justamente por esse resíduo que ambos se interessarão, ou seja, isso que escapa ao sentido. Lacan se perguntará o que é Real em Freud? E sua surpreendente resposta: “é, justamente o oculto.” (Lacan, 1973-1974/2016, lição 11/12/1973, p. 67). Oculto tomado como impossível. Para Lacan, não se trata de dizer que Freud acredita no oculto. Nada disto. No entanto, ele seguia esse tal de oculto como uma sombra. Assim Lacan nos indica que, por perseguir o oculto, Freud se faz “tolo do Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, lição 11/12/1973, p. 67).

4.5.1 O artifício - Y

Na lição XII - 23/04/1974, Lacan (1973-1974/2016, p. 201) discutirá sobre o “Y”²². Ele partirá desta questão: de que consiste o não-todo? Obviamente, adverte-nos o autor, o não-todo não está em oposição ao todo como representante de um mundo harmonioso. Ao avançar na localização da noção de não-todo, Lacan dirá que é necessário apreendê-lo a partir de um elemento e proporá que seja na bifurcação, na árvore que desenha com seus galhos o Y.

Peço-lhes observar que aqui, sub-repticiamente, ao colocar-lhes uma questão assim... esta bifurcação, é também o que acabo de fazer: um signo – um Y – de alguma forma que é sensível, com a qual convivemos: há a árvore, há o vegetal. Y faz ramo: é seu modo de presença. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 205).

Lacan buscará essa árvore à qual faz referência na *Bíblia*, no mito de Adão e Eva, no

²² Na língua francesa, segundo a *Nouvelle Grammaire Française* (Grevisse & Goosse, 1990), o pronome *y* desempenha o papel de um sintagma preposicional nominal de uma expressão verbal introduzida pela preposição francesa ‘à’. Ou seja, substitui na frase seguinte o que foi dito na frase anterior referente a lugar ou nomes precedidos pela preposição ‘à’. Um exemplo seria: *Je pense à mon travail. J’y pense*. Poderíamos traduzir para o português como Eu penso nisso ou sobre isso. O pronome *y* tem ocorrência também em expressões correntes, produzindo um efeito de ligação, como, por exemplo, *ça y est*, traduzido como “É isso”.

Gênesis. Parece-nos que Lacan está nos conduzindo por certo caminho, um meio pelo qual poderíamos aceder a algo do Real. E diz que, dessa história toda de Adão e Eva, ninguém se lembra da árvore. Para Lacan, é justamente a árvore que está interditada, proibida da aproximação de qualquer um. Ele trabalhará aqui com o não-todo, aproximando a questão do sentido da ideia de espuma. Como está sacando a árvore da *Bíblia*, dirá de uma “espuma religiosa”. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 208). Ele acrescenta que, em relação ao sentido, é preciso que se faça uma “limpeza e amarração dos restos”, como dirá Marcus André Vieira (2009) sobre a experiência de análise.

“Há saber no Real?”, Lacan (1973-1974/2016, p. 210-211) perguntará ao avançar, dizendo também que “o gozo irrompe no Real”. E prossegue: “O saber não é igual ao gozo. (...) se há um ponto onde eu os levei, partindo desse saber que está inscrito no inconsciente, é que o saber, não é obrigatório que ele goze dele mesmo.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 211). O autor justifica estar tomando a coisa assim por cortes, rupturas, por estar tomando o fio em sua outra extremidade, ou seja, “saber no Real”. Será ao inconsciente freudiano que Lacan (1973-1974/2016) coloca a questão do “saber no Real” para dar-lhe todo o seu alcance, pois o que há é que o inconsciente se concebe como um saber. “É em nome disso que a questão do saber no Real tem seu sentido.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 211).

As mudanças de paradigmas que os seminários mais tardios de Lacan nos interrogam sobre o que Miller (2009) denominou como uma marca do ensino lacaniano, ou seja, seu modo de fazer “repercutir o traumatismo Freud”. A descoberta do inconsciente foi denominada como traumatismo por “fazer furo no discurso universal.” (Miller, 2009, p. 11). Nesse momento, diríamos, mais tardio de seu ensino, o “traumatismo Freud” com o qual teremos que nos haver será com o “forçamento de uma nova escrita”, dirá Miller citando Lacan no Seminário 23, ou seja, “a escrita dos nós” (Miller, 2009, p. 12). Lacan dirá, na lição de 21 de maio de 1974, que “o nó borromeano não é, no caso, senão uma escrita. Acontece, em suma, de presentificar o registro do Real.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 233). Segundo Miller (2009, p. 11), ao inscrever via topologia o “traumatismo Freud”, Lacan “pôs em operação um aparelho que não é freudiano.” E acrescenta:

Quando se lê Lacan, a distinção da qual devemos estar informados de saída, relativa ao imaginário, ao simbólico e ao real, não é freudiana. Ela é apropriada para reclassificar as noções freudianas ou para trabalhá-las, mas não está literalmente no texto [freudiano]. (Miller, 2009, p. 24).

Na lição XIV - 21/05/1974, Lacan (1973-1974/2016, p. 201) dirá que sua pergunta sobre

“o que era o inconsciente?” foi feita no sentido de precisá-la no âmbito da experiência analítica. E quando formulou essa interrogação, ele ainda não havia trabalhado a questão dos discursos, ou seja, a função do discurso. “É na medida em que esse discurso está onde se situa uma ligação social e, portanto, é preciso dizer, política, é enquanto esse discurso a situa, que tenho falado de discurso.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 233). Sobre o discurso analítico intervir aí no nível do discurso, na linguagem, Lacan colocará a questão do intervir como um ato que “pode vir a consistir de um dizer”. (Lacan, 1973-1974/2016, p. 233). Retomando a pergunta “o que é que é do saber?”, o autor concluirá que “para todo saber, é preciso que haja invenção, que é isso que se passa em todo encontro primeiro com a relação sexual.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 147).

Lacan caminhará, então, para a questão de como se dá a conhecer que há um funcionamento inconsciente: será em função da possibilidade de se apreender este funcionamento que se permite dizer que há saber no Real. Ele mencionará que, quando falou pela primeira vez do Real, em Sainte Anne, disse que o “Real é o que retorna sempre ao mesmo lugar.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 212). Onde, surge a noção de lugar. Quando se refere ao Saber no Real, ele acrescenta que o faz justamente “para excluir desse Real o que é do saber do artesão.”, que pode ser ensinado: “foi-lhe ensinado a gozar fazendo potes.” (Lacan, 1973-1974/2016, p. 213). E isso não leva muito longe, dirá Lacan. Retoma, portanto, o *savoir y faire* em sua particularidade, distinto do *savoir-faire* (ou saber do artesão), que pode ser ensinado, por se apresentar como falha no saber. O *y* assinala uma falha no saber, algo de uma particularidade que resiste, uma contingência, um acontecimento. O *y* (em francês) como um ponto triplo que serve a subverter o sentido pelo real. *Savoir y faire*, uma gambiarra lacaniana.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da experiência nos foi possível recortar o termo *saber próprio a cada um* – um saber inconsciente que resta ao ser falante como enigma. Paulo Freire (2019) e Jacques Lacan (1973-1974/2016), por caminhos distintos, localizam que *o saber se inventa*. Encontro nesses autores algo que conversa com o *se virar*, que testemunhei na ginga de alguns jovens, como um saber que se apresenta articulado à experiência. Diferencia-se do saber do artesão (*savoir-faire*). Aproximamo-nos da ideia de gambiarra também como algo que não se ensina, mas se inventa. Será a partir da própria experiência, no acontecimento, que algo do *se virar* se apresenta. A MC nos indicou um caminho ao apresentar seu invento, seu *nome* que porta em si seu modo próprio de fazer aí. Foi isto que a experiência analítica nos permitiu apreender desse caso e nos encorajou a mergulhar neste estudo sobre a invenção analítica. Testemunhar e dar consequência à extração que o ser falante produz e que se apresenta na homofonia entre MC e *homicida*. Isso conduz a investigação acerca do *savoir y faire* como uma gambiarra lacaniana a partir da qual buscamos apontar para a questão da invenção.

Sobre o acontecimento, diríamos que Rancière (2018), leitor de Guimarães Rosa, nos indicou, através do canto da jovem, que a arte, de modo geral, e neste caso a literatura são a própria expressão da capacidade de se inventar. A louca inventa sua cantiga, o sertanejo sua história. A invenção seria algo que vem fazer uma marca, escansão temporal numa narrativa sem começo ou fim separando assim “o que acontece” de “o que há”. (Rancière, 2018, p. 81). A psicanálise também reafirma essa capacidade de invenção; no entanto, há também uma necessidade de se mostrar, ou seja, de se dizer, testemunhar a incidência do discurso analítico. A arte dispensa essa exigência. James Joyce não dispensava. Talvez também passe por aí o interesse de Lacan em Joyce. Algo da transmissão. Aspecto que deixaremos como questão.

Lacan (1975-1976/2007, p. 125), no Seminário *O sinthoma*, na aula de seu aniversário (13 de abril de 1976), dirá: “Inventei o que se escreve como o real.”, ou seja, o nó borromeano. Para o autor, este nó não é propriamente um nó, mas sim uma cadeia. Dito de outro modo, os três elementos, R, S, I, quando se encontram enlaçados, no gesto de se enodar, produzem uma metáfora de cadeia. Lacan problematizará fazer metáfora, uma vez que quando se trata de *R S I* há apenas o fato de serem *três*, a saber, número. Será por um efeito suplementar que acontece no se amarrar do nó que se extrai algo da metáfora, pois esse efeito acontece no gesto, no malabarismo do enodamento. Simbólico e imaginário são elementos sem nenhum tipo de relação entre si, senão de vizinhança. O enodamento permite localizar que, se se enodou, foi devido à existência de um terceiro elemento que entra aí como terceiro, mas não no sentido de

uma ordenação. Testemunha a *es-xistência* do Real. Ele existe porque enoda, mas sem estar lá. Existe mesmo que fora, ou melhor, existe fora. Podemos ler o sintoma como efeito real. Efeito da presença do real no enodamento. O sintoma como efeito suplementar de amarração.

“Que é inventar? O que inventei?”. Lacan (1975-1976/2007, p. 126) dirá: “Na metáfora da cadeia borromeana, digo que inventei alguma coisa.” Lacan inventou um real que pode ser escrito no nó borromeano. E que “sob a forma de escrito, este real ganha o valor de trauma.” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 127). Esse forçamento de uma nova escrita que tenha alcance simbólico, posto que é uma metáfora e imaginário, se liga (ou se serve) de alguma forma ao que faz sentido. Lacan voltará ao jovem Freud e sua investigação sobre aquilo que se imprimia ao sistema nervoso. Ele dirá que é muito pensar isso como letra. “Há um mundo entre uma letra e um símbolo fonológico.” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 127).

Assim, a partir do que buscamos de nossas perguntas e o que conseguimos localizar neste estudo, foi produzido esse efeito no gesto de manter imaginário e simbólico juntos. A isso Lacan inventou como Real. “Eu inventei, porque se impôs a mim.” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 128). Lacan reage ao inconsciente freudiano inventando o Real. Ele pensa o inconsciente como introduzindo o Real. O inconsciente é. Portanto, Lacan (1975-1976/2007, p. 127) ressalta que “o que Freud sustenta como inconsciente supõe um saber, e um saber falado.”

No Seminário 24, encontramos uma passagem em que o autor pontua esse aspecto do saber inconsciente como um saber falado, “de que o inconsciente é que, em suma, se fale, se é que há do ser-falante (*parle-être*), que se fale sozinho, que se fale sozinho porque, porque não se diz jamais senão uma única e mesma coisa.” (Lacan, 1976-1977, p. 50). Lacan conclui:

É bem n’isso que nós falamos sozinhos, que nós falamos sozinhos até que, até que advenha o que se chama um eu (*moi*), quer dizer, um alguma coisa, alguma coisa sobre a qual ninguém garante que ela não possa, para falar propriamente, delirar. É bem em que eu pontuei – como Freud, aliás – que não havia que perscrutar muito aí para o que é da psicanálise e que, entre loucura e debilidade mental, nós não temos senão a escolha. (Lacan, 1976-1977, lição de 11/01/77).

Não há relação entre elementos. Há apenas o fato de serem três. A ligação que se instala aí se apreende pelo equívoco. A esse efeito de ligação entre os termos R, S, I, Lacan designa como sintoma. E aí só há dois caminhos: debilidade ou loucura. É o que temos. É o que se nos impõe fazer com isso. E o sintoma é uma resposta, efeito do enodamento. “Reduzir essa resposta a ser sintomática é também reduzir toda invenção ao sintoma.” (Lacan, 1975-1976/2007, p. 128). Também no Seminário 23, Lacan apresenta a diferença da grafia proposta

por ele, com h, em relação à grafia mais comum – sintoma. Ao adotar tal grafia, ele faz retornar uma forma antiga, já em desuso da escrita daquela palavra. Lacan diz que lhe foi possível propor tal modificação, pois Joyce antes o fizera.

Assim, Lacan nos conduz a outra dobra de nossa pesquisa: a invenção analítica. Para Lacan, o equívoco libera algo do sintoma. Ele demonstrará o equívoco ao brincar com a homofonia presente no advérbio “mente” e o verbo mentir. Por exemplo, real-mente: o acréscimo do sufixo “mente” já é uma indicação de que há uma mentira posta no que se fala. Nesse sentido, no caso *MC*, a jovem se serviu de nome disponível nas prateleiras da cultura para lhe dar um novo uso. Ela faz isso se servindo do traço singular. Lacan também se servirá de uma expressão de uso corrente da língua francesa para indicar com o “y” um saber-fazer com aquilo que não está lá? O caso *MC* nos interrogou. A pergunta sobre se poderíamos tratar isso como novo e de modo estritamente singular como foi inventado por *MC* nos convoca à pergunta sobre o que poderíamos verificar numa invenção que concerne a uma invenção analítica. Ou seja, poderíamos dizer sobre a questão da invenção própria à experiência analítica que se dá como fim de uma análise: a extração/invenção de um *savoir y faire* como sintoma?

Aprendemos com as gambiarras, como também com as artes, que não se trata do que se inventou propriamente. O que se inventa na experiência analítica é algo ordinário. Tri-vial. A leitura de Lagnado (2003) e de Sedlmayer (2017) nos orientou a precisar que o que está em jogo é a possibilidade de se inventar. A invenção, assim como as gambiarras, parece fazer morada no gesto. No cantar e não propriamente no canto; porém, passa por ele. “São gestos que colhem rastros, ruídos, o efêmero.” (Sedlmayer, 2017, p. 31).

Portanto, a questão que Lacan (lição de 09/04/1974) nos coloca é que do Real só é possível imaginar. O ser falante se serve dos objetos pequeno *a* (oral, voz, anal, escópico) para tamponar o buraco do Real. O objeto *a* não pertence ao imaginário. Ele é um lugar no nó, um *topos*. O imaginário faz uso do objeto *a* fim de construir uma imagem do Real. A gambiarra lacaniana foi a de inventar o nó borromeano para com ele mostrar uma “imagem escrita do Real” na qual o objeto *a* aí se enoda. Lacan inventa com o nó uma “paisagem do Real” (Rancière, 2018).

“A gambiarra será fazer da letra essa *extensão* com a qual se localiza que ali há invenção.” Com estas palavras recolhidas de nosso encontro e perspicaz orientação, Ângela Vorcaro²³ nos ajuda a concluir que o “y”, portanto, é a marca dessa passagem ao Real que se extrai como um artifício que se inscreve aí. Lacan dirá que o escrito está lá para dar prova. Dar

²³ Nota extraída de supervisão.

prova de quê? “Dar prova da data da invenção. Mas, dando prova da data da invenção, ele²⁴ dá prova da própria invenção. *A invenção é a escrita.*” (Lacan, 1973-1974/2016, aula de 9/04/1974, p. 189). Assim, extraímos o *savoir y faire* como uma escrita que dá prova da invenção analítica. Distinta da invenção artista. Uma invenção ordinária, uma gambiarra lacaniana.

²⁴ O *ele* refere-se a Galileu que, ao perceber que suas invenções perturbavam, tomou o cuidado de anotá-las e registrar a data da invenção.

REFERÊNCIAS

- Agamben, G. (2010). *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Amster, Pablo. (2010). *Apuntes matemáticos para leer a Lacan: 1. Topologia*. 1 ed. Buenos Aires: Letra Viva.
- Arbex, D. (2013). *Holocausto brasileiro*. São Paulo: Geração Editorial.
- Askofaré, S. (2019). Considerações sobre o corpo em sua relação com a estrutura e os discursos. In D. S. Chatelard, & M. C. Maesso (Orgs.), *O corpo no discurso analítico* (pp. 35-42). Curitiba: Apris.
- Brasil. Lei n. 8069, de 13 de julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. Brasília, 13 jul. 1990.
- Bemfica, A., & Matoso, D. (2011). Por uma prática política. Entrevista com o Dr. Célio Garcia. In A. Bemfica (Org.), *Psicologia Jurídica: Ética, transmissão e política* (pp. 27-40). Rio de Janeiro: Imago.
- Botelho, A., Brisset, F., & Marinho, R. (2013). Proteção: substantivo variável. In F. Brisset, A. L. Santiago, & J. Miller (Orgs.), *Crianças falam! E têm o que dizer. Experiências do CIEN no Brasil* (pp. 53-59). Belo Horizonte: Scriptum.
- Bouffleur, R. N. (2013). *Fundamentos da gambiarra: a improvisação utilitária contemporânea e seu contexto socioeconômico* (Tese de doutorado). Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Recuperado de https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16133/tde-02072013-134355/publico/Fundamentos_Gambiarra_Rodrigo_Bouffleur_Revisada.pdf
- Chacal. (1971-2007/2007). *Belvedere*. São Paulo: Cosac Naify.
- Cassin, B. (2009). Sarkozy “m’ à tuer”. *Le Monde*, Paris, 28 février. Recuperado de http://www.lemonde.fr/idees/article/2009/02/28/sarkosy-m-a-tuer-par-barbara-cassin_1161665_3232.html
- Costa, A. (2019). Corpo e escrita de litorais. In D. S. Chatelard, & M. C. Maesso (Orgs.), *O corpo no discurso analítico* (pp. 43-50). Curitiba: Apris.
- Frediani, M. (2016). Inconsciente freudiano. In: *Scilicet: O corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI* (pp. 160-161). São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Freire, P. (2019). *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra.
- Freud, S. (1920/1976). Além do princípio do prazer. In *Além do princípio do prazer, Psicologia de grupos e outros trabalhos* (J. Salomão, Trad.) (v. 18, pp. 13-85). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1915/2015). *As pulsões e seus destinos* (P. H. Tavares, Trad.) (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 2). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Freud, S. (1900-1901/1976). A interpretação dos sonhos. In *A interpretação dos sonhos*. (J. Salomão, Trad.) (v. IV e V). Rio de Janeiro: Imago.
- Garcia, C. (2000). *Clinica do Social*. Belo Horizonte: Mestrado em psicologia da UFMG.
- Guimarães, C. (2013). *Ver é uma fábula*. Recuperado de <https://www.itaucultural.org.br/cao-guimaraes-ver-e-uma-fabula-2013-parte-22>.
- Grevisse, M., & Gousse, A. (1990). *Nouvelle Grammaire Française*. Paris: Duculot ed.
- Guerra, A. (2009). Sutilezas do tratamento do real no final do ensino lacanian: a letra, o savoir-y-faire e l’âme à tiers. In M. M. Lima, & M. A. C. Jorge (Orgs.). *Saber fazer com o Real. Diálogos entre psicanálise e arte* (pp. 131-143). Rio de Janeiro: Cia. de Freud.
- Hagège, C. (2013). *Contre la pensée unique*. Paris: Odile Jacob.
- Heckler, E., Back, S., & Massing, E. R. (1985). *Dicionário Morfológico da Língua Portuguesa*. São Leopoldo, RS: Unisinos.

- Iannini, G. (2015). Epistemologia da pulsão. In Freud, S. (1915/2015). *As pulsões e seus destinos* (P. H. Tavares, Trad.) (Obras Incompletas de Sigmund Freud, 2). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Lacan, J. (1953/1998). Função e corpo da fala e da linguagem em psicanálise. In *Escritos* (pp. 238-324). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1964/1979). *O Seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1968-1969/2008). *O Seminário, livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1969-1970/1992). *O Seminário, livro 17: O avesso da psicanálise* (A. Roitman Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1971/2011). Saber, ignorância, verdade e gozo. In *Estou falando com as paredes: conversas na Capela de Sainte-Anne* (V. Ribeiro, Trad.) (pp. 9-38). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1971/2009). *O Seminário, livro 18: De um discurso que não fosse semblante* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1972-1973/2008). *O Seminário, livro 20: Mais, ainda* (M. D. Magno, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1973-1974/2016). *O Seminário, livro 21: Os não-tolos vagueiam*. Salvador, Espaço Moebius Psicanálise. Publicação não comercial. (Inédito)
- Lacan, J. (1973/2003). Nota Italiana. In *Outros escritos*. (V. Ribeiro, Trad.) (pp. 311-315). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1975-1976/2007). *O Seminário, livro 23: O sinthoma*. (S. Laia, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (1976-1977). *O Seminário, livro 24: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. (Inédito)
- Lacan, J. (1998). Posição do inconsciente. In *Escritos* (pp. 843-864). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lacan, J. (2003). Radiofonia. In *Outros escritos* (pp. 400-447). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Lagnado, L. *O malabarista e a gambiarra*. 2003. Recuperado de <http://www.caoguimaraes.com/wordpress/wp-content/uploads/2012/12/o-malabarista-e-a-gambiarra.pdf>
- Laurent, É. (2017). Apresentação. In A. Teixeira, & H. Caldas (Orgs.). *Psicopatologia Lacaniana* (orelha do livro). Belo Horizonte: Autêntica.
- Laurent, É. (2013). Furando etiquetas: O traço da política do CIEN [Conversação CIEN-Brasil]. In F. Brisset, A. L. Santiago, & J. Miller (Orgs.), *Crianças falam! E têm o que dizer*. Experiências do CIEN no Brasil (pp. 69-75). Belo Horizonte: Scriptum.
- Lévi-Strauss, C. (1962/2008). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Papirus.^[1]_[SÉP]
- Macêdo, L. F. Qual laço, onde não há relação? *Boletim Mutantes*, 9 ago. 2020. Recuperado em https://www.jornadaebpmg.com.br/2020/wp-content/uploads/2020/08/argumento2_luciola_macedo.pdf
- Mattar, D. (2003). *Emmanuel Nassar – a poesia da gambiarra*. Curadoria Denise Mattar. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil.
- Costa, D. M. (2014). *Jovem: Infrator? A experiência do Projeto Selex*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.
- Matoso, D., & Moura, D. (2013). Armados... para conversar: a experiência do Selex. In F. Brisset, A. L. Santiago, & J. Miller (Orgs.), *Crianças falam! E têm o que dizer*. Experiências do CIEN no Brasil (pp. 69-75). Belo Horizonte: Scriptum.
- Miller, J.-A. (2005). *La pareja e el amor: conversaciones clinicas com Jacques Alain-Miller em Barcelona*. Buenos Aires: Paidós.

- Miller, J.-A. (2009). *Perspectivas do Seminário 23 de Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Miller, J.-A. (2010). O amor entre repetição e invenção. In *Opção Lacaniana online nova série*. Ano 1. Número 2. Julho 2010. Recuperado de <http://www.opcaolacanianana.com.br/nranterior/numero2/texto2.html>
- Miller, J.-A. (2012). El inconsciente y el sentido. In *La fuga del sentido* (pp. 269-270). Buenos Aires: Paidós.
- Monteiro, P. M, & Guimarães, C. (2018). A gambiarra como destino. *Revista Serrote. Uma revista de ensaios, artes visuais, ideias e literatura*, (28), 197-222.
- Nicéas, C. (2016). Inconsciente lacaniano. In *Scilicet: O corpo falante – sobre o inconsciente no século XXI* (pp. 162-164). São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Rabinovich, D. (2001). O psicanalista entre o mestre e o pedagogo. In *Cadernos de Psicologia*, 11(1), 9-28.
- Rancière, J. (2016). *Les bords de la fiction. Conférence. Tout se Transforme*. Fondation Calouste Gulbenkian.
- Rancière, J, & Bisilliat, M. (2018). O desmedido momento. *Serrote. Uma revista de ensaios, artes visuais, ideias e literatura*, (28), 77-97.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.
- Robert, P. (2013). *Dictionnaire Le Petit Robert*. Rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey-Debove. Paris: Le Robert.
- Rónai, P. (1969). Os prefácios de Tutaméia. In *Tutaméia* (pp. 193-201). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- Rosa, J. G. (1962). Sorôco, sua mãe, sua filha. In *Primeiras histórias* (pp. 14-18). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora.
- Roudinesco, E. (2008). *Jacques Lacan. Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sedlmayer, S. (2017). *Jacuba é gambiarra*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Táboas, C. (2015). *Um amor menos tonto. Uma leitura del seminário XXI de Lacan*. Olivos: Grama Ediciones.
- Teixeira, A. (2019). A aura da gambiarra. In *Mosaico. Estudos em psicologia*, 7(1). Recuperado de <https://periodicos.ufmg.br/index.php/mosaico/article/view/24821>
- Triska, V. H. (2019). Topologia pura. Topologia aplicada. *Correio. Sobre a teoria dos nós em Lacan*. (285). Recuperado de http://www.appoa.org.br/correio/edicao/285/topologia_pura_topologia_aplicada/690
- Vieira, M. A. (2009). *R.S.I – A trindade infernal de Jacques Lacan e a clínica psicanalítica*. Recuperado de <https://fdocumentos.tips/document/rsi-a-trindadeinfernal-de-jacques-lacan-e-a-clinica-psicanalitica-i.html>
- Viola, D. (2017). *O saber à flor da pele: Três ensaios psicanalíticos sobre adolescência*. Bragança Paulista – SP: Margem da Palavra.
- Viveiros de Castro, E. (2017). *O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo*. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=_PfE54pj1wU