



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

LUCAS PEREIRA LUCENA

**A INCIDÊNCIA DO CHISTE, DO CÔMICO E DO HUMOR NO PROBLEMA DA
SEGREGAÇÃO: UM ESTUDO PSICANALÍTICO**

FORTALEZA

2024

LUCAS PEREIRA LUCENA

**A INCIDÊNCIA DO CHISTE, DO CÔMICO E DO HUMOR NO PROBLEMA DA
SEGREGAÇÃO: UM ESTUDO PSICANALÍTICO**

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de pesquisa: Teorias e Práticas da Psicanálise.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Laéria Beserra Fontenele.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

L968i Lucena, Lucas Pereira.
A incidência do chiste, do cômico e do humor no problema da segregação : um estudo psicanalítico /
Lucas Pereira Lucena. – 2024.
133 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-
Graduação em Psicologia, Fortaleza, 2024.
Orientação: Profa. Dra. Laéria Beserra Fontenele.

1. Comicidade. 2. Alteridade. 3. Segregação. 4. Psicanálise. I. Título.

CDD 150

LUCAS PEREIRA LUCENA

A INCIDÊNCIA DO CHISTE, DO CÔMICO E DO HUMOR NO PROBLEMA DA
SEGREGAÇÃO: UM ESTUDO PSICANALÍTICO

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Psicologia

Linha de pesquisa: Teorias e Práticas da Psicanálise.

Aprovado em: 22/04/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Laéria Beserra Fontenele (Orientadora)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.^a Dr.^a Caciana Linhares Pereira (Examinadora interna)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Reginaldo Oliveira Silva (Examinador externo)

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

À Fortaleza, capital do humor.

Ao ator e humorista Paulo Diógenes (*In Memoriam*), intérprete da personagem Raimundinha,
por sua contribuição ao humor cearense.

Agradecimentos

À espiritualidade, pelos caminhos abertos e por provar que nunca estou só.

À minha mãe, Maria das Neves, por ter me ensinado a não desanimar e confiar na vida.

Aos meus irmãos, Jairo e Bartolomeu, por todos os gestos de apoio, que me fizeram sonhar e me impulsionaram a chegar em tantos lugares.

Ao meu companheiro, Ismael, por ter escolhido dividir seus dias comigo.

À Almira Medeiros, que mesmo distante me acompanhou nessa jornada através da sua escuta, apoio e cuidado.

À Sâmmia Rodrigues, ter se tornado seu amigo foi uma das mais belas coincidências que já vivi. Se anos atrás não nos conhecíamos, mesmo dividindo a mesma cidade e tantas amizades em comum, passamos a compartilhar o mesmo teto, a mesma sala de aula, angústias e medos tão parecidos, as alegrias e surpresas de descobrir, juntos, uma nova cidade, mas, sobretudo, compartilhamos muitos risos. Obrigado por me mostrar que a caminhada não precisa ser solitária.

Ao Filipe Ramalheiro, por ter pego minha mão e compartilhado seu mundo, me apresentando lugares, pessoas, livros, filmes... você fez com que Fortaleza se tornasse uma morada possível.

À minha orientadora, Laéria Fontenele, por apostar na pesquisa e acolher minhas ideias. Seu zelo e rigor teórico, presente em cada palavra, me fez chegar até aqui.

Aos membros da banca examinadora, peças fundamentais no meu percurso acadêmico, Reginaldo, por ter me introduzido na pesquisa, e Caciana, por ter indicado a direção que me levaria à sua continuidade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

O cearense [...] tem esse dom: ele paga uma desgraça e da desgraça ele faz a melhor piada.

Paulo Diógenes.

Resumo

A tríade do riso, constituída pelo chiste, o cômico e o humor, foi objeto de uma das primeiras investigações metapsicológicas, em que se expôs, de maneira minuciosa, cada um desses processos em termos econômicos, dinâmicos e tópicos. Foram apreendidos, assim, os fatores necessários para realização de cada processo, mas Freud não se restringiu às condições psíquicas e demonstrou a presença de fatores socioculturais como determinantes para a efetivação do riso. Fato esse que contribuiu na concepção do presente estudo, que explora a incidência da comicidade no problema da segregação, que se tornou mais evidente no cenário atual de recrudescimento dos discursos de ódio. Trata-se, portanto, de uma pesquisa qualitativa de caráter bibliográfico, em que se parte do corpo teórico da psicanálise freudo-laciana a fim de investigar a incidência da comicidade na problemática da segregação do outro. Para tanto, buscou-se, como objetivo geral, investigar como o chiste, o cômico e o humor incidem no campo social e político no que se refere à segregação das figuras da alteridade. Com essa meta, o estudo compreende os seguintes objetivos específicos: realizar um estudo metapsicológico sobre o chiste, o cômico e o humor a partir das contribuições de Freud e Lacan; compreender os modos de expressão dos fenômenos da segregação no laço social a partir da noção de alteridade na psicanálise e investigar como o chiste, o cômico e o humor se posicionam em relação à simbolização da diferença e suas consequências para a produção dos lugares destinados às figuras da alteridade, com a premissa de que a psicanálise pode auxiliar na compreensão dos aspectos subjetivos, sociais e políticos envolvidos nas manifestações da comicidade, suas potencialidades e seus limites — no tocante à manutenção e ao combate à lógica segregacionista e aos discursos de ódio —, de modo a produzir questões e contribuir nas discussões sobre o lugar da comicidade nos conflitos que permeiam o laço social.

Palavras-chave: comicidade, alteridade, segregação, psicanálise.

Abstract

The triad of laughter, comprising joke, comicality, and humor, was the subject of one of the first metapsychological investigations, in which each of these processes was thoroughly exposed in economic, dynamic, and topical terms. Accordingly, the factors necessary to perform each process were surmised, but Freud did not restrict himself to the psychic conditions and showed the presence of socio-cultural factors as decisive for the realization of laughter. This fact contributed to the conception of our study, which investigates the incidence of comicalness on segregation, a problem that became more evident in the current resurgence of hate speech. This is, therefore, a qualitative bibliographic study that starts from the theoretical body of Freudian-Lacanian psychoanalysis to investigate the incidence of comicalness in the issue of segregating the other. For this purpose, the main goal was to investigate how joke, comicality, and humor concern the social and political spheres regarding the segregation of figures of alterity. With this in mind, this study has as specific goals to conduct a metapsychological study on joke, comicality, and humor from the contributions of Freud and Lacan and understand the ways of expressing the phenomena of segregation in the social bond from the notion of alterity in psychoanalysis and investigate how joke, comicality, and humor are placed regarding the symbolization of the difference and its consequences for the production of places dedicated to figures of alterity. The premise is that psychoanalysis can help understand the subjective, social, and political aspects involved in the manifestations of comicalness and its potentials and limits—regarding the maintenance of and fight against the segregationist logic and hate speech — to produce questions and contribute to discussions about the place of comicalness in the conflicts that permeate the social bond.

Keywords: comicalness, alterity, segregation, psychoanalysis.

Sumário

Introdução	14
Alteridade e Segregação: A Origem e os seus Destinos	28
<i>A Alteridade na Constituição do Eu e a Origem Segregativa da Civilização</i>	<i>29</i>
<i>Narcisismo das Pequenas Diferenças e o Estatuto Estrutural da Segregação</i>	<i>35</i>
<i>A Segregação em Nossos Dias</i>	<i>40</i>
R.I.S(O): O Humor, o Cômico e o Chiste de Freud a Lacan	47
<i>Um (Só)rriso Entre Lágrimas</i>	<i>54</i>
<i>Um Riso a Dois</i>	<i>64</i>
<i>Um Riso a Três</i>	<i>74</i>
Dito Espirituoso: Produção e Transmissão de Sentido pelo Inconsciente	81
<i>O Chiste e sua Relação com a Linguagem</i>	<i>83</i>
<i>O Retorno a Freud: Chiste e o Inconsciente-Linguagem</i>	<i>91</i>
<i>A Estrutura Triádica do Chiste e a Transmissão Inconsciente</i>	<i>97</i>
<i>No Limite do Simbólico: o Outro e a Emergência do Novo</i>	<i>108</i>
Considerações finais.....	116
Referências.....	124

Introdução

O interesse pelo objeto de pesquisa adveio de um percurso de estudos¹ em torno do conceito de Inconsciente e de suas formações, em que se deu relevo ao chiste. Contexto no qual reconheceu-se, de forma geral, as particularidades desta formação do inconsciente e, de modo particular, a função dos chistes judaicos no combate ao discurso² antissemita, o que suscitou a reflexão acerca do lugar que a comicidade³ pode ocupar para as comunidades segregadas.

Vislumbrou-se a relevância de problematizar tal questão a partir de sua relação com um contexto, todavia mais amplo, que compreenderia a necessidade de seu exame a partir da perspectiva do enfrentamento ético e político relacionados à segregação alteritária e do avanço, em nossos dias, e em praticamente todo o mundo, dos discursos de intolerância e de ódio frente às suas figuras, que se manifesta a partir de um certo uso da comicidade — fenômeno que tem sido discutido por diferentes campos do saber como a sociologia, a linguística e o jurídico⁴ —, o que vem demonstrar a relevância de tratar destas questões a partir da psicanálise.

¹ Junto ao Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) no período de 2018 a 2020 na Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

² O termo discurso, utilizado aqui e em outros trechos do texto, se aproxima da noção foucaultiana, na medida em que designa um conjunto de enunciados que pertencem a um determinado momento histórico e possui uma função normativa e reguladora, que atua a partir de mecanismos de organização da realidade através da produção de saberes, de estratégias e de práticas (Revel, 2005). Destaca-se um elemento que Foucault atribui à sua noção de discurso, o poder, considerando que o mesmo funciona por intermédio das práticas discursivas, ou seja, o discurso é parte constituinte das estratégias de relação de poder (Castro, 2009). Desse modo, não se equipara à noção de discurso incorporada à psicanálise a partir do trabalho de Lacan, conhecida como Teoria dos Discursos, à qual é brevemente abordada na segunda seção da dissertação com fins de elucidar a segregação em nossos dias.

³ Optou-se pelo termo comicidade para se referir ao chiste, ao cômico e ao humor, uma vez que se trata de um campo que abrange os três processos. Segundo Freud (1905/2017), o chiste seria produto de uma elaboração do inconsciente sobre um pensamento pré-consciente, sendo, portanto, uma contribuição do inconsciente ao campo da comicidade. Da mesma forma, o humor pode ser considerado uma contribuição à comicidade que advém do Supereu.

⁴ Ao longo da dissertação foram utilizadas noções e categorias pertencentes a outros campos do saber — como discurso e identidade —, mas que tratam de questões que são de interesse da pesquisa e que podem ser pensadas a partir da psicanálise, não no sentido de incorporá-las ao seu solo epistemológico, mas de discutir problemas que se impõem na contemporaneidade e necessitam de um olhar interseccional.

Parte-se do pressuposto que a psicanálise pode contribuir para a compreensão desse problema a partir do seu campo — considerando que Freud dedicou parte da sua obra ao exame da comicidade —, uma vez que foram detectados, no percurso da pesquisa, pontos que chamaram a atenção para o fato de que os chistes judaicos foram, de certa forma, um recurso de enfrentamento ao discurso antissemita e, ao mesmo tempo, uma aliança entre os judeus, expressa a partir do riso despertado por esta formação do inconsciente. Essa reflexão se tornou oportuna em razão do contexto atual de recrudescimento da segregação do outro, no qual se observa o uso da comicidade com fins segregativos, pois serve à reafirmação do lugar de inferioridade imputado a grupos historicamente marginalizados. Em contrapartida, considera-se, igualmente, a possibilidade de criação, a partir do lugar de quem é vítima da segregação — como no caso dos judeus —, que pode responder ao enunciado injurioso ao se utilizar da linguagem cômica. Tal cenário também aponta para uma disputa de narrativa que gira em torno do que seria politicamente correto⁵ ou incorreto em relação à comicidade, que se faz presente no contexto brasileiro e mundial.

Detendo-se ao Brasil, se faz necessário um pequeno decurso histórico do cenário político da década. Os últimos dez anos foram marcados por um cenário político conturbado, permeado por grandes manifestações em todo território nacional, que tiveram início em junho de 2013 — motivadas pelo aumento na tarifa do transporte público junto a ferrenhas críticas à gestão da ex-presidenta Dilma Rousseff — e culminaram em ataques terroristas e antidemocráticos em 8 de janeiro de 2023 — comandados por grupos bolsonaristas inconformados com o resultado das eleições de 2022. Neste intervalo, assistiu-se a uma crescente polarização política, que desfez laços de amizade, dividiu famílias e espalhou o

⁵ Weinmann e Culau (2014) partem da compreensão de que o Politicamente Correto constitui um conjunto de intervenções políticas, que agem, principalmente, sobre determinados usos que se faz da linguagem, no sentido de combater enunciados que remetem a práticas de assujeitamento do outro e tem como fim a discriminação de grupos marginalizados.

ódio, expresso em ataques verbais e físicos, motivados pela percepção do outro como um inimigo a ser combatido.

Era, igualmente, notável que o avanço de pautas progressistas e a luta por direitos de diversos segmentos da população — movimento feminista, negro, LGBTQIAPN+⁶ — foi acompanhado de uma onda conservadora ligada a extrema-direita e a grupos religiosos, que reconheciam as pequenas conquistas desses grupos como uma ameaça aos interesses das elites e uma afronta aos princípios e valores cristãos. Neste cenário, a conquista e a afirmação de direitos de grupos minoritários foi atravessada por uma série de reações contrárias dos grupos já estabelecidos, pois, quando aqueles que estão à margem se levantam e questionam sua condição, exigindo mudanças que possam desestabilizar a estrutura vigente, seus pequenos avanços são lidos como uma perda de poder, o que leva a ações coercitivas que visam à sua retomada por meio de formas de condenar esses grupos ao ostracismo, a censura e a ridicularização (Chagas, 2020). Dunker (2022) observa que:

A situação de aumento da percepção social de igualdade, de acesso de novos sujeitos à expressão política e de reconhecimento institucional de excluídos torna tentadora a hipótese de remetimento de decepções e infortúnios ao “outro”, entendido como excepcionalidade ilegítima. Tem-se, então, o ódio contra aquele que teria “roubado” parte de meus direitos (p. 181).

Neste sentido, a luta por equidade e justiça social foi interpretada como uma concessão de privilégios que deixaria a *maioria* da população em desvantagem e, assim, foi crescendo a hostilidade contra esse outro que supostamente teria usurpado direitos que não possuíam ou mereciam. Portanto, houve uma tentativa de destituir as minorias do *poder* que estavam angariando e, com isso, restituir a antiga ordem, de modo a preservar as diferenças

⁶ A sigla LGBTQIAPN+ é utilizada para representar a diversidade de gênero e sexualidade e abrange identidades como Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transsexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não-binárias e mais outras identidades, indicando que pessoas que não se identificam com a norma cisgênera e heterossexual também podem ser contempladas pela sigla.

que os separavam das elites e o modelo de sociedade que privilegiava as mesmas.

Nas eleições de 2018, muitos buscavam um representante que defendesse os interesses de uma parcela da população que parecia ressentida e se mostrava contrária às pautas levantadas pelos grupos minoritários. A disputa eleitoral ocorreu e foi marcada por uma forte tensão entre os opositores. Mentiras e violência tomaram conta das ruas, dos palanques e das redes sociais, muitas vezes, na forma de piadas e *memes*⁷.

O candidato eleito conquistou as massas com o seu jeito de quem *não tem papas na língua*. Jair Messias Bolsonaro começou a ganhar visibilidade nacional por meio de participações em programas de auditório e de humor⁸, nos quais era convidado por ser uma personalidade controversa. Em 2011, durante uma participação em um programa de humor da rede bandeirantes (CQC), o então deputado foi anunciado pelo apresentador Marcelo Tas como “o político mais polêmico” do país, que se opunha a tudo e queria “resolver os problemas do Brasil à bala”. Em diversas ocasiões proferiu falas machistas, racistas e homofóbicas em programas de TV, como no *Superpop* comandado pela apresentadora Luciana Gimenez na Rede TV. Em uma destas ocasiões, ao ser questionado sobre suas falas machistas pela apresentadora, Bolsonaro admite que “tem que se controlar em algumas brincadeiras que faz, mas de vez em quando escorrega e o pessoal leva para a maldade”.

A comicidade, em certa medida, serviu para tornar a figura de Bolsonaro popular e conquistar novos eleitores em 2018, alavancando sua campanha e contribuindo para a sua vitória nas eleições. Portanto, pode-se supor que a piada era muito mais uma estratégia política, usada deliberadamente, do que um escorregão como o mesmo afirmou. Para Namise e Rizzotto (2022), “não foram só seus discursos contra a esquerda e minorias que os levaram

⁷ Liedke (2023) define o meme como um “chiste digital”, um produto da associação livre da nossa época e da cultura. Uma unidade de transmissão que se prolifera nas redes sociais como representações de conteúdos psíquicos do inconsciente coletivo (Alves & Liedke, 2023).

⁸ Transcrição de falas retiradas do vídeo [0:14 e 0:55-1:06] publicado junto à matéria do site da Oul, “Qual foi o papel do CQC, Superpop e Pânico na popularização de Bolsonaro”, escrita por Mauricio Stycer, disponível em: <https://tvefamosos.uol.com.br/blog/mauriciostycer/2018/10/29/qual-foi-o-papel-de-cqc-superpop-e-panico-na-popularizacao-de-bolsonaro/>

ao poder, mas também seus memes, suas piadas e seus vídeos que zombavam de seus adversários. É essencial entendermos que deixamos a piada ir longe demais” (p. 14).

Bolsonaro surge, portanto, como uma piada, à qual não se devia levar tão a sério. Com o seu jeito de quem não teme as consequência do que diz, foi-se criando uma massa de eleitores que concordavam com o que era dito, por mais absurdo que pudesse soar, e se identificavam com a figura que viriam a denominar de *mito*.

A dissertação, no entanto, não tem interesse em realizar um estudo sobre o ex-presidente, mas de tomá-lo como figura emblemática de um movimento que parece ter se popularizado no campo político e social. O uso da comicidade como artifício para mascarar falas que deslegitimam, violentam e oprimem grupos minoritários, leva Bolsonaro e outras figuras públicas a praticarem crimes de injúria e saírem impunes. Com isso, passa a servir de modelo e estimulador da produção de piadas por sua massa de seguidores, seja nas ruas ou nas redes sociais. Para Liedke (2023), o *meme* ou *chiste digital* é um instrumento de comunicação com grande potencial de influência:

[...] um formato que, assim como outras formas de comunicação, como as piadas clássicas “de tiozão”, pode reeditar e perpetuar padrões bastante problemáticos e inaceitáveis, como machismo, racismo, LGBTfobia e tantas outras estruturas sociais altamente problemáticas (p. 87).

A comicidade tem se tornado objeto de problematização na esfera pública, brasileira e mundial, uma vez que pode configurar um meio de transmissão de ideias que estimulam a estigmatização e a opressão de determinados grupos. Em razão disso, as piadas de conteúdo preconceituoso passaram a ser questionadas sob o argumento de que produzem efeitos discriminatórios, reforçam estereótipos, causam constrangimento e incitam atos hostis contra indivíduos ou grupos (Souza et al., 2013), constituindo o que Austin (1990 como citado em

Butler, 2021, pp. 13-14) define como atos de fala perlocucionários, isto é, enunciados que não têm um fim em si mesmos, mas repercutem, produzindo efeitos em decorrência do dito.

Face a emergência do discurso politicamente correto e das restrições que o mesmo impõe às criações no campo da comicidade, muitos humoristas assumiram uma postura defensiva e apostaram em um estilo de fazer humor que é chamado de *proibidão*, uma vez que se propõem a ultrapassar todos os limites relacionados ao que é considerado politicamente correto.

Contudo, Pires (2014) salienta que existe uma linha tênue entre o “humor politicamente incorreto e humor incorretamente político” (p. 480), pois, como Adorno e Horkheimer (1986 como citado por Pires, 2014, p. 480) apontam, há uma crença de que a injúria é parte inerente do humor, sua manifestação, portanto, corrobora para o fortalecimento dos esquemas de dominação social, nutrindo a segregação de grupos marginalizados através da reprodução de enunciados estigmatizantes:

[...] o humor “proibidão” atua como reforço das desigualdades existentes e da subordinação de grupos/indivíduos com relação a outros. Isso ocorre concomitantemente aos avanços que vivenciamos no que tange às políticas de reconhecimento atuais que, apesar das críticas que lhes são dirigidas, têm tido o mérito de desconstruir os estigmas historicamente atribuídos a grupos sociais e indivíduos (Pires, 2014, p. 482).

Safatle (2008 como citado por Pires, 2014, p. 484) não acredita que se trata de um humor alienado, pelo contrário, afirma que seus produtores estão cientes dos pressupostos ideológicos que o fundamentam. A lógica que seguem é de que “‘quanto pior, melhor’ mostra-se ‘cúmplice do que nos parece condenável’” (Safatle, 2008 como citado por Pires, 2014, pp. 484-485).

Humoristas que se utilizam do politicamente incorreto como *standard* do seu trabalho o fazem sob a justificativa de que o politicamente correto seria uma espécie de censura, a qual retiraria toda a graça de suas produções e seria uma ameaça à liberdade de expressão, com isso, os humoristas se posicionam como as verdadeiras vítimas da patrulha do politicamente correto. Em contrapartida, observa-se que, ao invés de estimular a difusão de opiniões e fomentar o debate público, manifestações de ódio tendem a inviabilizá-lo, pois as vítimas deste tipo de discurso estão propensas a apresentar dois comportamentos: ou contra-atacam, utilizando-se da mesma violência, ou retiram-se do debate por se sentirem amedrontadas e humilhadas (Sarmiento, 2006). Já os humoristas veem-se livres para proferir ofensas em tom jocoso a respeito de pessoas com deficiência, mulheres, pretos, LGBTQIAPN+, defendendo-se de quaisquer acusações, uma vez que tudo o que dizem não passa de uma brincadeira (Namise & Rizzotto, 2022).

Chagas (2020) trabalha com a tese de que os grupos estabelecidos se utilizam da retórica da brincadeira para reforçar estereótipos e manter sua dominação sobre grupos marginalizados. Após uma injúria ou uma fala preconceituosa, o seu agente aciona a justificativa de que se trata apenas de uma brincadeira e, assim, inverte o jogo, posicionando-se não mais como opressor, mas como vítima de uma má interpretação do seu interlocutor. Desse modo, as piadas injuriosas não são somente normalizadas como promovem a aceitabilidade social de estereótipos negativos de grupos que já são estigmatizados (Billig, 2001 citado por Chagas 2020, p. 10).

No dia 8 de março de 2023 — Dia Internacional da Mulher —, o deputado do PL, Nikolas Ferreira pôs uma peruca loira e se intitulou “Nicole”⁹, pois “estava se sentindo mulher” naquele dia. Em seguida, proferiu falas transfóbicas, afirmando que as mulheres

9

Transcrição de fala [0:13-0:14] retirado do vídeo “Nikolas Ferreira usa peruca e faz discurso transfóbico no Dia das Mulheres” do canal da Oul no YouTube, disponível em: <https://youtu.be/VYejnyHy-Tw>

estavam perdendo espaço para “homens que se sentem mulheres”, referindo-se às parlamentares travestis e transsexuais presentes no Congresso Nacional. A fala do deputado, portanto, vem afirmar que o Congresso Nacional não é um espaço a ser ocupado por pessoas trans. O discurso de ódio¹⁰, disfarçado de *brincadeira*, dita o lugar que o segregado deve ocupar. Não são os espaços de socialização, muito menos os espaços de poder. Se a abjeção à diferença não pode ser expressa abertamente, põe-se uma peruca a fim de fazer uma caricatura e dar um tom cômico à injúria.

Um dos aspectos que demonstra a relevância de um estudo sobre a comicidade está no fato de que as piadas injuriosas, em sua maioria, se voltam contra figuras historicamente marginalizadas, o que pode ser interpretado como um modo de reprodução e transmissão do discurso de ódio, o que nos leva a reconhecer que este fenômeno merece uma compreensão mais aprofundada.

O discurso de ódio constitui uma manifestação do pensamento que tem o intuito de silenciar grupos minoritários, potencializando a lógica segregacionista ao “propagar a discriminação desrespeitosa para com todo aquele que possa ser considerado ‘diferente’, quer em razão de sua etnia, sua opção [orientação] sexual, sua condição econômica ou seu gênero, para promover a sua exclusão social” (Freitas & Castro 2013, p. 344). O discurso de ódio defende a violência e pode chegar a incitar o extermínio do outro pela simples razão de ser outro, pois nas palavras de Cunha (2018) o outro é “alguém com quem não queremos, desejamos ou simplesmente não podemos nos identificar” (p. 109).

Contudo, parte do pressuposto de que a comicidade, na qualidade de um produto da linguagem, tanto pode servir à manutenção de estruturas de poder quanto tem o potencial de

¹⁰ Butler (2021) apresenta um extenso estudo sobre o discurso de ódio e os diferentes modos de compreendê-lo, partindo, principalmente, dos campos da filosofia, da linguística e do jurídico. Com base em autores como Mari Matsuda, Richard Delgado e John L. Austin, Butler (2021) afirma que o discurso de ódio é um ato que se utiliza da linguagem para ferir o outro, já que produz efeitos semelhantes à dor física. O discurso de ódio não atua somente sobre o sujeito que é interpelado pela fala injuriosa, mas recria, através da injúria, um lugar de subordinação no interior de hierarquia social, favorecendo o esquema de dominação do outro.

desfazê-las. Portanto, levanta-se a questão acerca do uso ou dos usos da comicidade por parte das figuras da alteridade, que podem se valer dessa linguagem a fim de operar uma inversão dos lugares que lhes são socialmente reservados, saindo do lugar de objeto para o lugar de promotor do riso. Na condição de seres falantes e falados, constituídos na linguagem, encontramos-nos assujeitados a ela. Butler, em *Discurso de Ódio: Uma Política do Performativo* (2021), aborda a vulnerabilidade humana frente à linguagem, atribuindo-lhe a capacidade de ferir mediante o uso de palavras e formas injuriosas de interpelar o sujeito. Todavia, a autora revela uma duplicidade presente no ato de interpelação, pois, do mesmo modo que a fala injuriosa tem o poder de ferir o sujeito, ela também lhe concede um lugar social a partir do qual é possível responder ao insulto. Portanto, “o chamamento injurioso pode parecer restringir ou paralisar aquele ao qual é dirigido, mas também pode produzir uma resposta inesperada e que oferece possibilidades” (Butler, 2021, p. 13). A fala injuriosa convoca o sujeito a se posicionar na cena e responder à ofensa, utilizando os mesmos artifícios linguísticos para fazer furo nos enunciados que tentam inferiorizar ou apagar sua existência.

Assim, o estudo justifica-se pelo interesse em investigar os modos de incidência da comicidade no problema da segregação do outro, sobre sua relação com a diferença e com a pergunta acerca dos lugares reservados às figuras da alteridade. Compreende-se que tal recorte permitirá o discernimento do papel exercido pela comicidade nos embates subjetivos, sociais e políticos presentes no cenário antes desenhado. Evoca-se a Psicanálise, como aparato teórico-metodológico, por considerá-la um saber que permite a reflexão acerca do atual contexto de recrudescimento dos discursos de ódio, sem, contudo, ignorar a alteridade e a segregação como constitutivas do sujeito e do laço social.

Com o intuito de atingir uma melhor compreensão do que se tem produzido acerca da relação entre o riso e a segregação da diferença, partiu-se dos fundamentos da psicanálise

freudo-lacanian em direção a outras produções. Dos achados da pesquisa que evidenciam esta relação, encontram-se autores como Pompeu e Souza (2019), Namise e Rizzotto (2022) e Dahia (2008), os quais apresentam estudos que revelam como a homofobia e o racismo podem ser disseminados através da comicidade. Na contramão dos estudos que apontam a comicidade como via de manutenção da segregação, temos o trabalho de Brancaloni e Kupermann (2021), que exploram como a comicidade pode servir de saída para as comunidades segregadas ao ressaltar a presença e o uso do humor entre travestis do interior de São Paulo, que desdenham e denunciam as durezas das ruas por meio do riso e fazem do *Pajubá*¹¹ seu código particular, permitindo que haja riso e comunicação entre pares ou, como as mesmas denominam, entre *entendidos*. Ribeiro e Bastos (2018), apesar de não tratar especificamente da comicidade, apresentam a escrita como via de tratamento da segregação, destacando a transmissibilidade como seu ponto fundamental, o que leva a pensar no chiste como outra modalidade de tratamento da segregação, dado que a transmissão é um fator indispensável à sua realização, pois, através dele, é possível fazer laço com o outro e passar a mensagem adiante.

O estudo partiu de três pontos de vista, uma vez que a comicidade é composta por três modalidades: o chiste, o cômico e o humor, em razão disso, tornou-se necessário o seu discernimento, uma vez que incidirá diferentemente em relação ao exame do problema proposto. Efeito de um trabalho mediado pelo processo primário, o chiste resulta na criação de uma narrativa que dá expressão à sexualidade e à agressividade enquanto transgressivas, mas que se torna socialmente aceita, uma vez que é reconhecida e legitimada pelo riso de quem o escuta. O cômico surge da comparação entre a imagem do Eu e a imagem do outro, na qual se constata uma diferença entre as representações, despertando a comicidade no Eu

¹¹ O *Pajubá* é um dialeto utilizado pela comunidade LGBTQIAPN+, que tem sua origem em línguas africanas e foi se constituindo a partir de vivências em comunidades religiosas de matriz afro-brasileira, uma vez que as cerimônias em terreiros de candomblé e umbanda foram, por muito tempo, um dos poucos espaços de socialização de travestis e homossexuais, pois lá era aceita e respeitada a diversidade sexual e de gênero (Brancaloni & Kupermann, 2021).

em detrimento da diferença localizada no outro. Ao humor basta ao Eu para efetivar-se, sendo uma criação que irrompe frente a afetos penosos. O humorista torna o trágico risível, levando o Eu a obter prazer da sua tragédia particular. Todavia, é preciso assinalar que quando faz piada de si mesmo, o humorista também provoca reações em quem presencia a cena (Freud, 1905/2017). Tais categorias são centrais no estudo e tiveram o devido aprofundamento na construção das seções que se seguem.

O campo do cômico, constituído pelos processos referidos acima, produz efeitos no laço social, em razão disto, Kupermann (2010) posiciona *O chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905) como o texto inaugural de um conjunto de outras obras freudianas dedicadas a questões socioculturais ao reconhecer o papel que o público desempenha na formação e efetivação do chiste. Kupermann (2010) afirma que Freud nos apresenta uma “autêntica política dos processos humorísticos” (p. 196).

Neste sentido, o estudo orientou-se pela seguinte *questão*: de que modo a comicidade desvela o sentido das práticas de segregação e de resistência presentes no campo social e político? A fim de responder — mesmo que parcialmente — a pergunta que norteia a pesquisa, tem-se como objetivo geral, analisar como o chiste, o cômico e o humor incidem no campo social e político no que se refere à segregação das figuras da alteridade. No intento de atingir esta meta maior, o estudo adotou os seguintes objetivos específicos: realizar um estudo metapsicológico sobre o chiste, o cômico e o humor a partir das contribuições de Freud e Lacan; compreender os modos de expressão dos fenômenos da segregação no laço social a partir da noção de alteridade na psicanálise; e investigar como o chiste, o cômico e o humor se posicionam em relação à simbolização da diferença e suas consequências para a manutenção ou subversão dos lugares destinados às figuras de alteridade.

Em relação à metodologia da pesquisa, partiu-se da compreensão de Cancina (2008), que inclui a Psicanálise entre os métodos de pesquisa qualitativa como uma forma de

posicioná-la no campo dos saberes científicos, sem deixar, no entanto, de assinalar suas especificidades em relação aos outros métodos de investigação. Segundo Cancina (2008), antes de constituir uma teoria, a Psicanálise é um método, que atende à cura das afecções psíquicas ao mesmo tempo em que serve à investigação e teorização de suas causas.

A teoria psicanalítica se constrói de duas maneiras: uma metapsicológica, desenvolvida através da construção de conceitos e esquemas em torno do objeto que se investiga, obedecendo a uma linguagem científica; e uma mitológica, a partir da qual Freud sustenta a argumentação de suas teses apoiando-se em mitos como o Édipo e Totem e Tabu, o que aponta que a psicologia individual é ao mesmo tempo uma psicologia do coletivo (Freud, 1921/2011). Não se trata, portanto, de utilizar a psicanálise como chave de interpretação da cultura, mas de pensar como a leitura psicanalítica pode produzir o discernimento dos problemas que permeiam o nosso tempo e propor soluções a partir do seu escopo teórico-metodológico.

Neste sentido, escolheu-se para o tratamento da problemática apresentada o marco teórico psicanalítico, com acento *freudo-laciano*, em suas especificidades no que diz respeito à relação inextricável entre o tratamento como pesquisa, seus achados e sua formalização teórica. Optou-se por adotar o caminho metodológico da realização de uma pesquisa bibliográfica acerca do tema, que, uma vez motivada pela problemática das saídas ao sofrimento psíquico ocasionado pela segregação, tem a potencialidade de produzir contribuições clínicas. Todas as fontes foram examinadas tendo em vista a leitura interpretativa realizada mediante as lentes fornecidas pelos objetivos da pesquisa.

A discussão que deu corpo à segunda seção desta dissertação, *Alteridade e Segregação: A Origem e os seus Destinos*, foi pautada na noção de alteridade e buscou, através de uma perspectiva psicanalítica, compreender os modos de expressão dos fenômenos da segregação no laço social. Portanto, trabalhou com as categorias em que Freud aborda a

alteridade: como a outra cena inconsciente; a relação entre o Eu e o outro; o estranho e o familiar; e a formação das massas. Para tanto, foram escolhidos textos freudianos como *O Infamiliar* (1919); *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921); *A Negação* (1925); e *O Mal-estar na Civilização* (1930), de modo a apreender a constituição do Eu e suas correlações com a formação do grupo, aproximando-se da noção de *narcisismo das pequenas diferenças*. A noção de alteridade também perpassa todo o ensino de Lacan, assumindo diferentes formas à medida que o psicanalista avançava em suas formulações teóricas e que foram recolhidas por autores como Antonio Quinet (2012), Joël Dor (1989) e Gérard Pommier (1989). Para pensar a segregação a partir de Lacan, foram trabalhados escritos como *O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu* (1949), o qual se mostra fundamental para a retomada da questão da alteridade por Lacan e o lugar do narcisismo na constituição do Eu; bem como diversos autores que versam sobre as indicações de Lacan acerca da segregação como efeito da universalização introduzida pelos discursos da ciência e do capitalismo.

Contando que a comicidade entra como uma das formas de manter a segregação e tratar a diferença, a terceira seção, *R.I.S(O): O Humor, o Cômico e o Chiste de Freud a Lacan*, apresenta um estudo metapsicológico acerca do chiste, do cômico e do humor, no qual buscou-se diferenciá-los em termos dinâmicos, econômicos e tópicos, dispondo como principais referências *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905) e *O Humor* (1927). Ademais, os três processos foram articulados aos registros propostos por Lacan: Real, Simbólico e Imaginário, os quais serviram como chave de leitura para essa tríade do riso. É importante destacar a importância da dissertação de mestrado de Vasconcelos (2001), *Só Dói Quando Eu Rio - Um Estudo Psicanalítico Sobre o Cômico, o Chiste e o Humor*, para a realização da leitura lacaniana desses processos. A partir das formulações teóricas dos autores, recolheu-se indicações que possibilitaram pensar como se dá a abertura para a

simbolização da diferença em cada processo, estabelecendo uma correlação entre esses trabalhos e estudos que exploram a presença da comicidade em contextos de segregação, em especial, àqueles relacionados à homofobia, à transfobia e ao racismo.

Na quarta seção, *Dito Espirituoso: Produção e Transmissão de Sentido no Inconsciente*, partiu-se do chiste como modelo de formação do inconsciente a fim de elucidar a forma como o inconsciente opera, a partir da linguagem, na construção e desconstrução de sentidos. Para tanto, foi realizado um exame da técnica verbal, detalhada por Freud e retomada por Lacan, demonstrando o modo de produção de sentido no inconsciente; em seguida, foi feito um exame da estrutura de três lugares do chiste, proposta por Freud, como uma forma de explicitar o modo de transmissão de sentido nesta instância psíquica e o papel que Lacan atribui ao Outro para a sua efetivação. Desse modo, demonstrou-se o valor de transmissibilidade do chiste, propiciando a reflexão e a discussão acerca dos desdobramentos sociais e políticos que podem estar implicados no campo da comicidade, pois, a partir dos lugares destacados por Freud, pode-se pensar a dinâmica da formação de laço social através da piada, seja em sua face segregativa ou em sua subversão pelas figuras da segregação.

Alteridade e Segregação: A Origem e os seus Destinos

Se a comicidade constitui uma via de manutenção ou uma resposta à segregação da alteridade, considera-se que a mesma constitui uma das formas possíveis de abordar estes fenômenos que lhe são anteriores, a alteridade e a segregação. Neste sentido, optou-se por iniciar a discussão pelo problema no qual a comicidade incide, buscando compreender a origem psíquica e social da segregação, sua relação com alteridade e os impactos da ciência e do capitalismo sobre a lógica segregacionista.

A segregação não constitui um conceito da teoria psicanalítica, todavia, comparece como uma noção indispensável à compreensão dos modos de organização social (Lemos & Couto, 2021). Cardoso e Herzog (2018) definem a segregação como o “ato de separar, isolar, apartar no seio da sociedade um grupo ou um indivíduo, discriminado devido a diversos motivos por ser considerada diferente” (p. 8). Partindo de uma abordagem psicanalítica da segregação, entende-se que se trata do efeito de um rechaço à diferença, uma forma de afastar-se dela a fim de preservar as identidades que se sentem ameaçadas face à materialidade da alteridade ou o que possa vir representá-la.

A psicanálise revela que a alteridade não se encontra apenas no cerne da segregação, mas é parte constituinte do Eu e do laço social. Para Moreira (2009) “a teoria freudiana é, acima de tudo, uma reflexão sobre o outro que habita o eu” (p. 231). Segue-se, portanto, uma discussão acerca da noção de alteridade a partir da psicanálise, buscando, assim, elucidar os modos de expressão do fenômeno da segregação no laço social. Partiu-se do pressuposto de que alteridade mantém uma relação direta com problema da segregação, diante disso, considerou-se como fundamental discutir a maneira pela qual a alteridade comparece em diferentes formas na psicanálise. Por se tratar de uma noção que perpassa toda a obra freudiana, privilegiou-se o papel da alteridade na constituição do Eu e, concomitantemente,

na formação do grupo. Além disso, discutiu-se o recrudescimento da segregação como efeito da ascensão dos discursos da ciência e do capitalismo.

A Alteridade na Constituição do Eu e a Origem Segregativa da Civilização

A psicanálise nos revela que a alteridade se encontra na base da constituição humana, uma vez que “não há sujeito sem outro” (Quinet, 2012, p. 7). Considerando que o ser humano é desprovido de um saber instintual que garanta sua sobrevivência, o mesmo se encontra em completo estado de desamparo, necessitando, assim, de um outro que seja capaz de atender às suas necessidades, acolhê-lo e, sobretudo, inseri-lo na linguagem. Neste sentido, a constituição do Eu não se realiza sem a mediação de objetos que lhe sejam externos e anteriores, sendo, portanto, formado a partir do encontro com a alteridade.

Quinet (2012) realiza uma leitura da alteridade a partir dos três registros propostos por Lacan, indicando que a mesma é representada imaginariamente pelo *pequeno outro*, que permanece em um movimento contínuo de identificação e desidentificação em relação ao Eu. O Eu toma o outro como ideal, ao qual gostaria de se igualar da mesma forma que rivaliza com ele, o reconhecendo como um intruso que invade o seu espaço e, em razão disso, deseja a sua destruição. O Eu toma o outro como referência, seja para, a partir dele, apontar o que é, o que gostaria de ser ou o que rejeita.

O estágio do espelho, como parte da maturação infantil, representa o momento em que ocorre a aquisição da imagem corporal e a formação do Eu. Inicialmente, o corpo é fragmentado pelas pulsões autoeróticas, havendo certa confusão entre o que faz parte do *infans* e o que é do outro. Pommier (1989) afirma que o sujeito associa o ser à sua imagem, contudo, aponta a impossibilidade de acesso direto a mesma, o que faz com que o *infans* seja forçado a recorrer à imagem do seu semelhante. O outro fornece a unidade corporal através de uma identificação imaginária, que Lacan nomeia de especular. Segundo Lacan

(1949/1998), trata-se de uma identificação, “no sentido pleno que a análise atribui a esse termo, ou seja, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem” (p. 97).

Antes da constituição do Eu, o *infans* não se reconhece no espelho e percebe a própria imagem como um outro. Em seguida, passa a reconhecer que aquilo que vê não é um outro real, mas uma imagem virtual, o que o leva a identificar e distinguir a existência do adulto que o segura e a imagem desse mesmo adulto no espelho. A criança, portanto, passa a se orientar pela imagem do seu semelhante até alcançar a assunção da própria imagem, que passa pela invocação e validação do Outro. Por fim, ao lançar o seu olhar no espelho torna-se capaz de reconhecer, na imagem nele refletida, o próprio Eu, assumindo, portanto, aquela unidade corporal como própria (Dor, 1989). A alteridade é, portanto, fundante, pois o outro é um agente ativo na constituição do Eu. Para Quinet (2012):

As pulsões autoeróticas convergem para a imagem do corpo tomado por um outro: imagem com a qual o sujeito se identifica para constituir seu eu. Essa imagem é o Eu ideal, formado como imagem do outro, i(a), que dará a unidade do eu. Essa prefiguração da unidade corporal é acompanhada de uma jubilação que corresponde à satisfação narcísica de saber-se um corpo (p. 13).

O outro encarna o Eu Ideal, ou seja, a imagem formada a partir dos significantes do Outro ou, em termos freudianos, do Ideal do Eu, que é o ideal que o Eu busca alcançar e pelo qual é constantemente comparado e avaliado pelo Supereu. Sendo assim:

[...] o sujeito desconhece que o outro é a projeção de seu eu ideal e, para se livrar de sua menos-valia em relação a ele, entra numa luta de puro prestígio com ele. Esse outro que é meu próximo é minha alteridade egóica, projeção narcísica de meu eu, espelho que me envia minha própria imagem a ponto de considerá-la semelhante. Este

outro, se é alter, é alter ego, nada mais do que meu ego alter-ado. Trata-se aqui de um outro egóico (Quinet, 2012, p. 18).

Lacan (1954-1955/2009b) sinaliza que, para Freud, o Eu é constituído por uma série de identificações, que se formam na relação com o outro. O Eu é uma construção imaginária, que fornece ao homem sua imagem corporal. Esclarece que o *infans*, antes de ascender ao domínio real do corpo, toma consciência da sua unidade corporal por intermédio do imaginário. De acordo com Quinet (2012):

Essa imagem constitutiva e alienante do eu é percebida pelo sujeito, não em si, mas no outro experimentado como um intruso, que o invade e rivaliza com ele pelo mesmo lugar imaginário. Na verdade, é o eu que vem primeiramente usurpar o lugar do sujeito, levando-se em consideração a “distinção entre o lugar preparado para o sujeito sem que ele o ocupe e o eu que ali vem se alojar”, o que podemos escrever: Esse intruso, que é o eu, o sujeito o percebe como outro, do complexo de intrusão. O eu é o outro para o sujeito (p. 15).

Se o pequeno outro representa a alteridade no nível imaginário, o grande Outro é a alteridade a nível simbólico, neste sentido, “o ‘eu’ está para o outro assim como o ‘sujeito’ está para o Outro” (Quinet, 2012, p. 22). Há uma parte do Eu que é segregada, uma alteridade inconsciente, que levou Freud a afirmar que o Eu não é senhor em sua própria casa, pois reconhece a existência de desejos inconscientes que ultrapassam a razão e comparecem no pensamento à sua revelia, seja na forma de equívoco, falha ou esquecimento. É, neste sentido, que Freud aponta a existência de um Outro em nós, que age e pensa em nosso lugar, nomeando-o de *outra cena inconsciente*. A alteridade, portanto, também se apresenta na psicanálise através do conceito de inconsciente e da divisão psíquica que o mesmo implica, pois admitir a existência do inconsciente é reconhecer esse estranho que fala pela nossa boca e invade os nossos sonhos e fantasias.

O Outro representa “a alteridade do eu consciente” (Quinet, 2012, p. 20), na medida em que é o lugar do discurso inconsciente, o qual comporta os ditos que antecedem e constituem o sujeito. Trata-se, portanto, de um lugar simbólico, que guarda os significantes que representam o sujeito e o determinam em suas ações e pensamentos, uma vez que ele se encontra alienado aos ditos que vieram do Outro. O sujeito não possui identidade, no entanto, está identificado a significantes que dizem sobre ele e que mantêm relação com outros significantes, sendo assim, “são ‘identidades’ da ordem do semblante, um faz de conta” (Quinet, 2012, p. 24).

No outro, como já vimos, encontra-se o eu ideal, no qual se espelha o eu sem nunca conseguir se igualar, pois ele, o eu ideal, é constituído pelos ideais do Outro, ou seja, pelos significantes recalcados no inconsciente que foram ditados e exigidos que assim eu fosse (Quinet, 2012, p. 22).

Neste sentido, o Eu precisa se aproximar do ideal de modo a manter o amor e admiração dos outros, ou seja, se cola a esses significantes a fim de não perder o seu lugar junto ao Outro. Os significantes do Outro são recalcados e passam a constituir o Ideal do eu, o qual porta todos os ditos daqueles que um dia ocuparam o lugar do Outro para o sujeito. O drama neurótico consiste em encontrar um outro capaz de encarnar o Eu Ideal, que o levaria a cair nas graças do Outro. Esse Outro também pode ser encarnado por alguém que o Eu não só ama como deseja ser por ele amado. Com isso, monta-se um cenário, no qual “o sujeito ama e quer ser amado pelo Outro e se sente ameaçado por um outro (que encarna seus ideais) rival que ele teme que o Outro ame” (Quinet, 2012, p. 26).

O abandono ou a perda de um objeto também pode levar a alterações no eu, pois o investimento libidinal dirigido ao objeto retorna à instância egóica, promovendo uma identificação ao objeto perdido (Freud, 1923/2011). Trata-se de uma operação que está na base da constituição do eu, o qual seria um precipitado de investimentos libidinais

abandonados. Nesse sentido, o Eu guarda em si todas as suas escolhas objetais, além disso, a identificação ao objeto é a condição para que o seu abandono se torne possível.

Em um momento primitivo da constituição do sujeito, anterior às identificações aos primeiros objetos, o *infans* se encontra embaraçado a tudo que o cerca, isto é, para que haja uma separação entre o Eu e o mundo externo é necessária uma operação que passa pelo reconhecimento da alteridade. Freud (1930/2010a) faz uso da imagem do lactente para demonstrar como se dá o desenrolar da formação do eu, afirmando que o bebê não consegue separar-se da massa de sensações que o envolve, de modo que o seio que o alimenta não é vivido como objeto externo. São as sensações de desprazer geradas, por exemplo, pela ausência do seio materno, que apontam que algo lhe escapa temporariamente. Neste sentido, é aos poucos que o Eu vai se contrapondo ao objeto e o reconhecendo como algo que lhe é externo, que se encontra fora. Freud (1930/2010a) aponta que são as sensações de desprazer que irão estabelecer um limite em relação ao mundo externo, pois o princípio de prazer vai evitar tudo o que é percebido como potencialmente desprazeroso, expelindo para fora do que Freud (1930/2010a) denomina de Eu-de-prazer, afirmando que “algumas coisas a que não se gostaria de renunciar, por darem prazer, não são eu, são objeto, e alguns tormentos que se pretende expulsar revelam-se como inseparáveis do eu, de procedência interna” (pp. 12-13). Com isso, ficam estabelecidas as fronteiras entre o que é interior e referente ao Eu e o que é exterior e está ligado ao mundo externo, propiciando, assim, a instauração do princípio da realidade. Em síntese, Freud (1930/2010a) afirma que “no início o Eu abarca tudo, depois separa de si um mundo externo” (p. 13).

Partindo desta discussão, Freud (1925/2017) orienta-nos acerca da constituição do Eu através do que Hyppolite (1956/1998) denomina de *mito* da formação do *dentro* e do *fora*, que se desenrola na relação do *infans* com os objetos que o cerca. Esta distinção não está previamente determinada, portanto, não há nada de estranho ao *infans*, uma vez que o mundo

exterior não passa de uma extensão dele mesmo. Hyppolite (1956/1998) recolhe as indicações de Freud (1925/2017) e afirma que por trás do *juízo de atribuição* — isto é, a atribuição de qualidades aos objetos — existe o “eu quero (me) apropriar, introjetar” (p. 898) o que é bom (prazeroso) ou o “eu quero expulsar” (p. 898) o que é mau (desprazeroso) (Freud, 1925/2017). Essa operação de expulsão irá instituir o que se torna *estranho* ao Eu, de modo a situá-lo fora, contudo, o que Freud (1925/2017) nos revela é que o *estranho* era, inicialmente, *idêntico* ao Eu. Assim se demarca a entrada de um conflito, de um atrito, de uma cisão, em que o Eu identifica a existência de algo que está para além dele mesmo e o expulsa. Essa é uma solução que o sujeito encontra para contornar e não admitir a própria divisão, pois “a dicotomia evita a necessária divisão do sujeito no qual, em cada um, o bom e o mal habitam concomitantemente” (Rosa et al., 2018, p. 21). Neste sentido, quando o Eu deseja destruir o outro está desejando a destruição de uma parte de si, a qual rejeita veementemente.

O psiquismo é impelido a localizar a diferença no outro a fim de se certificar da própria imagem (Eu) e se firmar no laço, estando junto daqueles que não compartilham da diferença. Segundo Freud (1914/2010), o narcisismo está a serviço da preservação da unidade egóica, agindo no sentido de proteger a própria imagem das ameaças de alteração provenientes do mundo externo, desse modo, atribui tudo o que não lhe agrada a um outro como uma forma de se diferenciar dele. Esta dinâmica psíquica é reeditada no laço social, quando se constata a presença do processo de *Ausstossung* operando na formação de um grupo a partir da expulsão de um não grupo (Malcher, 2018). Compreende-se que o outro pode manchar a imagem que os membros têm a respeito de quem são enquanto grupo. Nas palavras de Gomes et al. (2018), “o reconhecimento da diferença seria um polo de oposição ao narcisismo” (p. 36), logo, sua não admissão sustenta a ilusão de um grupo sem diferenças e reforça a unificação entre os pares. Há, portanto, uma tentativa de eliminar a ambivalência

afetiva no interior do grupo, de modo a prevalecer o amor entre seus membros desde que “o outro, o estranho, o estrangeiro, o inabitual, que é segregado da massa, seja objeto de seu ódio e hostilidade” (Gomes et al., 2018, p. 40).

Reconhecido o papel que a alteridade desempenha na formação do eu, faz-se necessário alcançar a compreensão acerca do seu papel na formação do grupo e, partindo desta consideração, situar a segregação da diferença como um fenômeno estrutural do próprio laço social.

Narcisismo das Pequenas Diferenças e o Estatuto Estrutural da Segregação

A alteridade não só comparece na constituição do sujeito, mas se faz presente na gênese da civilização. Em *Totem e Tabu* (1912/2012), Freud anuncia o ato fundador da civilização: o assassinato do pai primordial. Segundo o mito freudiano, uma horda primitiva era dominada pela arbitrariedade de Um Pai, que submetia todos os seus filhos à sua vontade inquestionável e fazia das mulheres seu objeto de gozo ilimitado e proibido aos demais. Segundo Freud (1921/2011), o pai não amava ninguém além de si mesmo, ocupando uma posição absolutamente narcísica e senhorial, gozando de tudo e de todos sem deixar quaisquer sobras de satisfação para os seus filhos, que se encontravam segregados, apartados da horda.

A tirania do pai despertou o ódio da prole, que se reuniu em bando e retornou à horda com o desejo de matá-lo e apoderar-se do objeto proibido. Após sua execução, realizou-se um ritual antropofágico e devoraram o corpo com o propósito de incorporar o seu poder e identificar-se a ele. *Só-depois* da morte do Pai, os responsáveis pelo ato descobrem-se irmãos. Desse modo, a segregação não só é anterior como é a causa da fraternidade e,

consequentemente, da formação do grupo. De acordo com Lacan (1969-1970/1992), a origem da fraternidade está na segregação, que isola todo aquele que não faz parte do laço fraterno.

A segregação imposta pelo Pai da horda leva a uma primeira organização em grupo, isto é, o bando de irmãos, pois “a vitória sobre o pai havia ensinado aos filhos que uma associação pode ser mais forte que o indivíduo” (Freud, 1930/2010a, pp. 40-41). Sob a ameaça de um novo assassinato, nenhum dos filhos poderia substituir o pai e se tornar a nova exceção, desse modo, foi-se instituído o duplo interdito: o parricídio e o incesto. O pai morto é substituído simbolicamente e imortalizado na figura do Totem, tornando o gozo incestuoso e assassínio impossíveis. Impõe-se, portanto, um limite: a satisfação da sexualidade e da agressividade só pode ser exercida fora do clã totêmico. Segundo Fuks (2003), “recalcar o desejo de incesto e do assassinato é a base do direito do indivíduo à filiação simbólica, que o inscreve na rede das genealogias por meio do nome e o insere no sistema de trocas com o semelhante” (p. 21). A lei simbólica, portanto, tem a função de regular os laços sociais e (de)limitar o regime de gozo.

A proibição do incesto e do parricídio permitiu que se desse início a uma nova organização social, não mais submetida à figura arbitrária do pai primordial, mas baseada na fraternidade e na noção de justiça, a qual defende que o bem-comum da comunidade não pode ser violado em benefício de um único indivíduo. A evolução cultural, portanto, impõe restrições à liberdade individual e a justiça garante que nenhum sujeito escape a elas (Freud, 1930/2010a).

Realizando um deslocamento do nível grupal para o nível subjetivo, pode-se afirmar que o equivalente psíquico do Tabu é o recalque das pulsões sexuais e agressivas. Para Freud (1930/2010a), o impedimento do exercício da vida pulsional é causa de frustração e infelicidade entre os homens. O homem se torna neurótico por não suportar as privações impostas pela sociedade em prol dos ideais da civilização. Contudo, não há como eliminar a

pulsão, o que faz com que o homem continue tentando dar cabo de sua satisfação por uma imensa variedade de meios, pois, de acordo com Freud (1930/2010a), a felicidade só poderia ser alcançada com a abolição ou a atenuação das exigências provenientes da civilização. Logo, a civilização se estabelece a partir da renúncia pulsional, contudo, o que se perdeu é parcialmente resgatado no próprio laço que se faz com o outro, tendo em vista que é a libido que permite tal ligação (Malcher, 2018).

Em *O Mal-Estar na Civilização* (1930), Freud se refere às relações sociais como uma das fontes de sofrimento humano, paradoxalmente, apresenta o mandamento judaico-cristão: “ama o teu próximo como a ti mesmo”, do qual retira algumas considerações. De acordo com Freud (1930/2010a), aquele que ama encontra no objeto amado algo que se assemelha à sua própria imagem, algo familiar, de modo que ama a si mesmo no outro. O objeto merece ser amado na medida em que guarda em si o ideal daquele que o ama, em outras palavras, é o amor ao idêntico. Em contrapartida, aquele que não faz espelho de mim não é digno do meu amor e pode tornar-se objeto de ódio, para quem é direcionada toda hostilidade.

Para Fuks (2003), a lógica que fundamenta os fenômenos de massa consiste em “reprimir a hostilidade e o ódio contra o idêntico a quem se ama para dirigi-los ao outro, à alteridade malvada” (p. 36), ou seja, agressividade que não pode ser exercida entre os membros do grupo é deslocada para fora e se satisfaz por meio de manifestações de ódio às figuras da alteridade.

Fuks (2003) trabalha com o conceito freudiano de *narcisismo das pequenas diferenças*, destacando que os termos *pequenas diferenças* se referem à insignificância daquilo que distingue e separa os sujeitos, impedindo-os de serem perfeitos semelhantes. Fuks (2003) recorre ao conceito de *Unheimlich*¹² [Infamiliar] para aproximar a figura do estrangeiro àquilo que retorna como estranhamente familiar e que, portanto, é necessário

¹² Optou-se pela tradução adotada pela editora Autêntica, uma vez que permite dar destaque ao prefixo *Un* como a marca do recalque, o que se perde quando se utiliza outras traduções como “O estranho” ou “O inquietante”

rejeitar e lançar para fora. O termo *Unheimlich* tem sua origem no termo *Heimlich* [familiar]. O exame etimológico da palavra conduziu Freud (1919/2020) ao reconhecimento de significados antitéticos, logo, não se tratava de um significado unívoco, mas oblíquo ou mesmo contraditório. Freud (1919/2020) apresenta uma definição para o termo que, a grosso modo, designa tudo o que um dia foi familiar, mas que foi ocultado e, assim, deve permanecer. Todavia, reaparece insistentemente, causando, em razão disto, o sentimento de infamiliaridade. Neste sentido, o Infamiliar é o que nos causa angústia pela proximidade que possui de nós mesmos. É aquilo que um dia nos foi conhecido, mas que não desejamos *reconhecer*.

Freud (1919/2020) afirma que dentro do campo da angústia, existe um tipo que está atrelado ao retorno do recalcado, o que o faz atingir a compreensão do termo. O Infamiliar não é alheio ao sujeito, pelo contrário, seria algo íntimo, mas que, graças à ação do recalque, tornou-se estranho ao eu, o qual não o reconhece como familiar quando este retorna e o rejeita a fim de se proteger. Portanto, existe algo no sujeito que é segregado, expulso, mas que retorna:

[...] a repulsa do sujeito ao que lhe é mais íntimo é tomado pelo eu/massa como objeto externo, a quem se endereça o ódio: o estrangeiro. Esse potencial de exclusão, situado para além de uma diferenciação entre o “eu” e o “outro” visa, justamente, toda a eliminação da diferença. O horror ao não-familiar tornou-se, na modernidade, uma arma política do ideal de normalização da sociedade (Fuks, 2003, p. 37).

Freud (1930/2010a) faz referência às figuras de Deus e do Diabo, apontando a correlação entre Arianos e Judeus. Esses últimos, junto às mulheres e os homossexuais, constituem as figuras da alteridade que assombravam a Viena do século XIX e XX (Fuks, 2020), uma vez que representavam o retorno do horror à castração.

A Europa assistia atônita à ascensão de uma política obscurantista, o nazifacismo, o qual tendia a massificação do grupo, reconhecido como uma maioria “superior”, e à exclusão das alteridades, que eram relegadas aos campos de concentração. De acordo com Fuks (2003), o sentimento inconsciente de superioridade em relação às mulheres e aos judeus encontra sua raiz na diferença sexual, sendo a circuncisão do povo judeu homóloga ao encontro com o órgão sexual feminino. Junto ao feminino e à judeidade, acrescenta-se a homossexualidade como outra figura da alteridade, às quais situam-se “um pouco mais além do espelho ideal vigente: a raça pura, isto é, a raça sem outro” (Fuks, 2020, p. 83). O feminino, a judeidade e a homossexualidade põem em jogo o estatuto da diferença e o ideal de uma virilidade sem perdas, uma vez que trazem a marca da própria falência do falo (Fuks, 2006). Nesse sentido, ameaçam a coesão do grupo e são relegados à marginalidade social, que, por sua vez, se tornam bode expiatório de toda a agressividade da comunidade de idênticos.

De acordo com Todorov (1999 como citado por Kehl, 2020, 199), o ressentimento na Alemanha surgiu, inicialmente, entre as “classes decadentes”, que, ao perderem a posição que possuíam, sentiram-se humilhados e se voltaram contra as classes hierarquicamente inferiores. A proximidade com as classes tidas como inferiores não levou a uma identificação, pelo contrário, estabeleceu-se a tentativa de afastá-los, tomando como justificativa as diferenças mais insignificantes que ainda os separavam:

A disposição subjetiva do ressentimento, que pede um bode expiatório para desimplicar o sujeito de suas culpas e seus fracassos, se revela nesse caso em que o personagem ideal para carregar tal culpa não poderia ser “um de nós”. Não obstante, tinha de pertencer a mesma ordem social. Ninguém melhor que este semelhante (socialmente), mas tão desigual (subjetivamente): o judeu (Kehl, 2020, p. 200).

Vemos, portanto, um apego às pequenas diferenças como uma forma de manter uma superioridade imaginária e destinar o ódio ao estrangeiro. Malcher (2018) afirma que “quanto mais se rebaixam as diferenças, maior o empuxo à segregação”, ou seja, as tentativas de apagamento das diferenças têm como efeito ainda mais segregação. Neste sentido, pode-se encontrar uma resposta no avanço da ciência e do capitalismo, que recusam a segregação estrutural e buscam promover a universalização do sujeito, o que desemboca no recrudescimento dos fenômenos de segregação, como apontado por Lacan na década de 60, quando anteviu a dissolução dos ideais e a proliferação de grupos identitários como atualizações dos campos de concentração.

A Segregação em Nossos Dias

A segregação é estrutural e está na base da constituição do Eu e do laço social, todavia, assiste-se ao seu incremento nas últimas décadas, fenômeno que Lacan foi capaz de prever cerca de 50 anos antes na *Proposição de 9 de Outubro de 1967 Sobre Psicanalista de Escola*. Referindo-se aos campos de concentração, Lacan (1967/2003) afirma que:

[...] o que vimos emergir deles, para nosso horror, representou a reação de precursores em relação ao que se irá desenvolvendo como consequência do remanejamento dos grupos sociais pela ciência, e, nominalmente, da universalização que ela ali introduz. Nosso futuro de mercados comuns encontrará seu equilíbrio numa ampliação cada vez mais dura dos processos de segregação (p. 262).

Desse modo, Lacan antecipa o cenário que presenciamos hoje ao afirmar que a parceria entre ciência e capitalismo promoveu a universalização dos sujeitos e, com isso, a supressão das suas singularidades, o que levou a um recrudescimento do processo de segregação. Seguindo a tese lacaniana, Soler (1998) indica que a universalização corresponde

a uma tentativa de apagamento das diferenças a fim de alcançar o *status* de “para todos”. A autora, no entanto, não se refere a qualquer diferença, mas àquela ligada ao campo do gozo, logo, a universalização seria uma forma de reduzir ao mínimo as diferenças a fim de alcançar a homogeneização dos modos de gozo.

Antes da aliança entre ciência e capitalismo, o gozo era regulado por um significante-mestre, o Nome-do-Pai, através do qual os outros significantes se encontravam submetidos. Lemos e Couto (2021) elucidam o estatuto estrutural da segregação ao apontarem a existência de um significante mestre (S1), que se diferencia de todos os outros que se encontram encadeados a ele. Seguindo essa lógica, todo discurso é estruturalmente segregador à medida em que é orientado por um S1, que segrega os demais significantes ao se colocar no lugar de exceção, de onde opera a organização da cadeia significativa. De acordo com Askofaré (2009, p. 348 citado por Lemos & Couto, 2021), “não são senão tipos de arranjo em torno de um S1 ou modos rígidos de tratamento do gozo que não se põe senão se opondo” (p. 333).

No entanto, a civilização científica fragmenta esse significante, corroborando para o que Soler (1998) chama de “esquizofrenização do significante mestre” (p. 44). O discurso da ciência submete o sujeito ao saber que produz, o que nas palavras de Pereira e Ferreira (2016) seria “um saber sem sujeito” (p. 208), pois o foraclui em sua singularidade, dado que se trata de um saber que constrói categorias a fim de classificar os sujeitos e, assim, suprimir suas subjetividades, fazendo com que a nomeação que inclui o sujeito em uma determinada categoria se sobressaia (Pereira & Ferreira, 2016). Lemos e Couto (2021) citam o texto *Pequeno Discurso aos Psiquiatras de Sainte-Anne*, no qual Lacan coloca a psiquiatria entre os representantes da ciência moderna e faz uma correlação entre as raízes das práticas destinadas ao tratamento da loucura e o fenômeno da segregação. Partindo da crença em um sujeito universal, postulada pela ciência e tomada como referência pelos psiquiatras, todos

aqueles que escapassem a sua compreensão eram segregados em manicômios, tendo suas subjetividades apagadas. Para Lemos e Couto (2021):

[...] vimos acontecer o advento de um sujeito universal que representaria a possibilidade dada pelo discurso da ciência do alcance de uma certeza, um meio para encontrar compreensão e respostas sobre todos os enigmas da humanidade, na tentativa de fazer valer um “para todos”. [...] Levando-se em conta, entretanto, que a subjetividade acontece no não-sentido, o apagamento do enigma significa um desbotar do singular e da diferença, ou seja, uma tentativa de velar a segregação estrutural (pp. 339-340).

Além do discurso da ciência, assistiu-se ao fortalecimento do discurso capitalista, que corroborou para que os interesses econômicos passassem a comandar a civilização, como nos aponta Soler (1998) ao salientar que já não são os ideais que orientam os sujeitos, mas o mercado. O capitalismo contribuiu para a universalização do sujeito e a supressão das subjetividades a partir de duas transformações destacadas por Malcher (2018). A primeira refere-se ao modo de produção capitalista, que transformou o trabalho útil e concreto em trabalho abstrato.

Desapossado dos meios de produção, o trabalhador é impelido a vender o único bem que lhe resta, isto é, sua força de trabalho. Desse modo, o capitalismo transforma a força de trabalho em mais uma mercadoria e o trabalhador passa a ser apenas um número no exército de reserva. Para Ribeiro e Bastos (2018), o neoliberalismo não só transforma os seres humanos em mercadorias como instala “no próprio sujeito um desejo de se vender a si mesmo como objeto” (p. 64). Assim, sua singularidade se esvai com a paulatina homogeneização do mundo, que vai eclipsando as diferenças. De acordo com Malcher (2018), capitalismo e ciência fazem prevalecer:

[...] a vertente numérica, quantitativa, sobre a qualitativa, tanto no campo do saber, quanto do próprio sujeito, que também passa a ser contabilizado. O trabalho como mercadoria, como trabalho humano abstrato é a fina flor desse movimento no campo produtivo, ao incorporar o único fator gerador de valor como apenas mais uma cifra na contabilidade capitalista. Os trabalhadores caem no turbilhão homogeneizante da quantificação, tornando-se, também eles, meras cifras (p. 54).

O que se vê é uma lógica que, ao primar pela homogeneização, acaba por excluir a singularidade do trabalhador, ou seja, rechaça qualquer traço que se mostre inadequado para a lógica de produção e consumo (Malcher, 2018). O sujeito se converte em mais um número no cálculo capitalista, que retira suas qualidades e só continuará a contabilizá-lo enquanto este se mostrar útil.

O segundo ponto está ligado à proliferação dos objetos de consumo, que acabam por homogeneizar os modos de satisfação, fazendo com que cada sujeito seja levado a viver como os demais, tenham “as mesmas casas, mesmos vestidos, mesmos objetos, mesmos carros” (Soler, 1998, p. 45). A relação que o sujeito estabelece com o objeto está pautada na promessa de forclusão da castração por meio de uma extensa gama de mercadorias que prometem um gozar a mais (Malcher, 2018). Uma vez que a satisfação não pode ser toda, o sujeito se lança em uma eterna busca por um quinhão de satisfação no objeto seguinte. Malcher (2018) afirma se tratar de um gozo indiferenciado, já que não se particulariza, mas se oferece como um gozo “para todos” — que conseguem ter acesso aos objetos que o capitalismo produz e oferece para consumo. O sujeito perde sua singularidade e se torna mero consumidor subjugado aos objetos.

Para Laurent (2013, p. 34 como citado por Malcher, 2018, pp. 58-59), um homem só reconhece outro homem como semelhante se este apresenta um gozo idêntico ao dele, do contrário, não será lido como tal. A segregação parte, portanto, do rechaço aos modos de

gozo que se distanciam do gozo homogeneizado que a ciência e o capitalismo promovem. Desse modo, toda diferença relativa ao campo do gozo é afastada. De acordo com Malcher (2018), “isso abarca mais do que o consumo de determinadas mercadorias, referindo-se mais ao consumo de certas formas de discursividade, de valores, de ideias, que permeiam a hegemonia do modo de produção capitalista, o capitalismo de consumo” (p. 58).

No entanto, há sujeitos que se mostram mais resistentes à uniformização e sustentam a sua diferença, em razão disso, são segregados e lhes é reservado um lugar específico. Trata-se, conforme afirma Soler (1998), de uma solução pela via da repartição territorial. Para tratar desses territórios, a psicanalista recolhe uma fala de Lacan, na qual afirma que os nazistas foram os precursores dos campos de concentração. De acordo com Lemos e Couto (2021), a organização do laço social está fundamentada na lógica dos campos de concentração de gozo, que busca reunir modalidades de gozo semelhantes, agrupamentos de sujeitos supostamente “iguais”, promovendo a segregação ou a autosegregação.

Como as tentativas de elidir a alteridade se mostraram falhas, uma vez que o que é visto como desviante não deixará de existir e comprovar sua presença a despeito de tudo que tenta restringi-lo. O outro se faz cada vez mais próximo e é essa proximidade — Lacan a nomeia de *êxtima* — que se torna um problema, pois o outro se apresenta não só como aquele que goza diferente, mas como aquele que tira de mim uma parcela de gozo. Segundo Koltai (2016/2018), “o gozo existe e se ele não goza é porque o outro goza demais, e vê no outro um gozo que só lhe resta odiar, pois não é um outro com quem pode se identificar” (p. 266).

A formação de campos de concentração de gozo corrobora para um encontro ainda mais violento com a diferença, que se apresenta como intrusiva e fomenta o reconhecimento do que Soler (1998) nomeia de “figuras da segregação”, isto é, indivíduos ou grupos que, ao sustentarem sua diferença, fazem furo na lógica universalizante ao mesmo tempo em que resistem à sua imposição. Trata-se, portanto, de uma segregação imposta, aplicada aos

desviantes, que são isoladas como uma forma de tratar o que, para a massa, se mostra impossível de suportar (Soler, 1998).

A fim de evidenciar que nem sempre a segregação é imposta, Soler (1998) aborda um outro tipo de segregação, a qual denomina de voluntária ou eleita. Nesse caso, parte dos sujeitos a escolha de se afastarem da massa e se recolherem em um grupo menor. Malcher (2018) também destaca a autosegregação, que seria a recusa de fazer laço, fechando-se em um gozo autístico, que tenta prescindir do outro. Soler (1998) cita o toxicômano como exemplo de alguém que se recusa a entrar na lógica fálica, que regula o gozo e se faz presente em toda competição social. Se tratando das pautas identitárias, Lemos e Couto (2021) nos leva a pensar na junção de duas vias de acesso à segregação: “eleita e imposta, tanto para tratar o insuportável constitutivo dos sujeitos, quanto para tratar o insuportável que a barbárie social destina a tais grupos, como o feminicídio, o assassinato do povo preto, LGBTQIA+ e outros” (p. 346).

Existem significantes que remetem ao que, na cultura, é recusado. Há, portanto, algo de insuportável, que a presença da mulher, do preto, do LGBTQIAPN+, escancara, fazendo-as vítimas de rechaço ao mesmo tempo que as impele a resistir. Neste sentido, apostou-se na existência de uma dupla face da comicidade. Uma faceta promotora da lógica segregacionista, que toma a diferença como objeto de escárnio, de modo a afastá-la do Eu e, com isso, corrobora para a manutenção da segregação. Outra faceta é o uso da comicidade como via de subversão da lógica que fomenta as expressões violentas da segregação, já que se aproxima da sublimação da agressividade e pode operar um desvio nesta circular de ódio. Sem negar a segregação, mas partindo justamente do lugar do segregado, pode-se falar sobre sua condição e questionar as relações e estratégias de poder que estão a serviço da manutenção da segregação.

Parte-se, portanto, para a discussão acerca dos modos que a comicidade pode incidir no problema da segregação, expondo como cada processo que compõe este campo — o humor, o cômico e o chiste — trata a diferença e quais as possíveis expressões no contexto em que vivemos.

R.I.S(O)¹³: O Humor, o Cômico e o Chiste de Freud a Lacan

O riso, na medida em que encontra sua motivação nas artimanhas da linguagem, constitui uma expressão eminentemente humana. Antes mesmo de falar, o riso e o choro são as formas de expressão que o *infans* possui para se comunicar com o outro (Alves & Liedke, 2023). Não obstante, ao longo dos séculos, foi constantemente associado ao animalesco e colocado em desacordo com os ideais da civilização. Minois (2003 como citado em Figueiredo, 2015, pp. 6-23), em *A História do Riso e do Escárnio*, expõe como o riso atendeu a interesses contrários no decurso do tempo, ora a serviço da manutenção das normas e padrões sociais ou da regulação de condutas consideradas desviantes, ora da transgressão da ordem vigente, dispondo de uma função de catarse e libertação das amarras sociais.

Trata-se de uma expressão que é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, constituindo, assim, o eco individual de um significado socialmente construído. Neste sentido, as piadas carregam significados da história e da cultura de um povo, os quais são transmitidos por intermédio de enunciados jocosos (Dahia, 2008). Para Bergson (1983 como citado por Dahia, 2008), “o nosso riso é sempre o riso de um grupo, muito revelador de costumes, idéias e preconceitos de uma sociedade” (p. 705).

Durante séculos fizeram do riso uma espécie de instrumento de coerção para as condutas que estavam em desacordo com os padrões estabelecidos pela cultura, logo, tornaram-se alvo de chacota, ridicularização e zombaria. O riso, portanto, mostrava sua face opressora, não tolerando o que contrariasse os ditames culturais e coibindo todos aqueles que fossem considerados uma ameaça ao equilíbrio e à tradição da comunidade. Neste sentido, servia a regulação da ordem social.

Minois (2003 como citado em Figueiredo, 2015, p. 10) cita a sátira política presente em Roma, apontando que a mesma tinha como principais alvos a moral, o social e a política,

¹³ Utilizou-se as iniciais dos registros Real, Simbólico e Imaginário, invertendo a ordem estabelecida por Lacan em seu seminário R.S.I (1973) a fim de formar a palavra riso, fazendo referência ao tema da pesquisa.

mas era, essencialmente, conservadora. Em razão das guerras, as sátiras serviam para que a opinião pública tomasse consciência do cenário político da época. Os satiristas zombavam, insistentemente, dos chefes militares e dos ditadores, Minois (2003 como citado em Figueiredo, 2015, p. 10) cita, por exemplo, César como personagem de diversas sátiras.

Já durante a Idade Média, o riso não pertencia ao domínio do sagrado, sendo localizado no campo do profano, do diabólico, sempre associado às imperfeições humanas. Só era permitido rir se houvesse a intenção de zombar daquilo que era considerado mal, sendo, portanto, uma arma contra os “inimigos” da Igreja (Minois, 2003 como citado em Figueiredo, 2015, p. 2).

No século XIV, o riso assume uma face contestatória em razão das crises que a sociedade ocidental vinha enfrentando. Ressurge, assim, como um dispositivo de enfrentamento e denúncia das adversidades, o que levou as autoridades a combaterem as manifestações coletivas do riso sob a justificativa que as mesmas ameaçavam o bom convívio e a paz social. Assim, se apropriaram das festas e as tornaram oficiais numa tentativa de impedir as manifestações do riso transgressivo. Dessa forma, era permitido rir contanto que não houvesse contestação ou críticas ao poder vigente. Figueiredo (2015) aponta, no entanto, que o riso moralizante não tinha força, sendo um erro acreditar que era possível fazer uma “comédia séria”, com o intuito pedagógico e pautada em virtudes e deveres. O riso forçado parece não ter vez, pois, como afirma Figueiredo (2015), “o riso não acontece por decreto” (p. 27).

Nos séculos XVII e XVIII, as tentativas de silenciamento do riso fracassaram mais uma vez e o mesmo continuou a ser expresso mesmo sob ameaças. A caricatura servia ao propósito da dessacralizar de velhos valores e rebaixar as “autoridades”, de modo a demonstrar que as mesmas não eram diferentes dos outros cidadãos. O processo de carnavalização estimulava a subversão dos limites estabelecidos pelo *ethos* oficial, invertendo

hierarquias e questionando normas e convenções sociais (Bakhtin, 2013 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021, p.71).

No século XIX, o riso passou a figurar entre os interesses dos filósofos e intelectuais, dentre eles destaca-se Sigmund Freud. O psicanalista revelou que o processo civilizatório agiu no sentido de minar os prazeres humanos e riso foi mais um dos alvos do recalque, um modo de discipliná-lo ao proibir sua expressão livre e transgressora (Birman, 2020). O inconsciente aparece na contramão das exigências da civilização, reivindicando o prazer que fora negado e satisfazendo-o através de formações que transgridam a norma e colocam o desejo em evidência na cena psíquica. Para Birman (2020), “[...] a constituição da psicanálise, ao destacar a relevância psíquica das diferentes formações do inconsciente, dentre as quais a do chiste, foi restauradora de uma potência afirmativa irreverente e do desejo de transgressão presentes do sujeito” (p. 78).

Em um primeiro olhar, o riso é o principal traço que reúne os processos psíquicos apresentados por Freud em *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905). Todavia, o próprio psicanalista expõe a existência de nuances entre o chiste, o cômico e o humor que ultrapassam o que parece ser sua única finalidade: a descarga de prazer pela via do riso.

De acordo com Fuks (2000), o interesse de Freud pelos chistes tem origem no interior da sua própria paróquia, considerando que o psicanalista era um assíduo colecionador de chistes judaicos e pôde posicioná-los ao lado da sua maior descoberta: o inconsciente. Sua investigação partiu de uma observação feita por Fliess acerca do manuscrito de *A Interpretação dos Sonhos* (1900), que constatou que seus relatos possuíam um caráter chistoso. Esta constatação serviu-lhe como uma interpretação, fazendo com que Freud buscasse correlações entre o sonho e o chiste (Jorge, 2008).

Freud (1905/2017) reconhece que, assim como os sonhos, os chistes não são concebidos previamente, mas ocorrem de maneira involuntária. “O chiste então surge de um

golpe só” (Freud, 1905/2017, p. 239), causando sideração e a ausência momentânea do pensamento. E ainda admite, em uma nota de rodapé, que toda descoberta referente ao que se encontra fora da consciência produz certo efeito cômico, narrando que alguns pacientes abrem um sorriso quando se deparam com um material inconsciente em seu trabalho de análise.

A comicidade parece não se restringir aos interesses teóricos do psicanalista, já que diferentes biógrafos e comentadores da vida e obra de Freud o descrevem como um sujeito espirituoso, relatando episódios que revelam sua disposição humorística, especialmente, em momentos de adversidade.

Ao ser informado que os nazistas atearam fogo em seus livros, Freud comenta, em um tom irônico, o quanto a civilização havia avançado, já que em outros tempos seria ele quem estaria na fogueira. Já em sua partida para o exílio, usa mais uma vez de ironia ao escrever um bilhete recomendando o tratamento da Gestapo a todos. O psicanalista parece manter esta disposição até o fim da vida, já que trata a própria finitude e a proximidade da morte com uma boa dose de humor. Quando questionado por seu médico se achava que a Segunda Guerra Mundial seria a última das guerras, Freud respondeu que certamente seria sua última. Já com o câncer em estado avançado e com dificuldades para se alimentar, comenta sua última leitura, o romance “A pele de onagro” de Balzac, dizendo que o livro era apropriado para aquele momento, pois tratava da fome (Barth, 2016; Gerez-Ambertín, 2009; Kupermann, 2010; Richter & Souza, 2021).

No entanto, a história do movimento psicanalítico relegou esta parte da obra freudiana. Ernst Jones (1989 como citado em Kupermann, 2010, pp. 199-200), revela que, até a década de 50, o livro sobre o *Witz* era o menos consultado entre os psicanalistas, o que mudou somente com o ensino de Lacan, que concedeu grande importância aos chistes ao

reconhecer que o texto freudiano antecipava enunciados da linguística, os quais seriam indispensáveis à sua releitura do inconsciente (Richter & Souza, 2021).

A espíritosidade foi a via escolhida por Lacan para demonstrar o trajeto do significante no inconsciente. Em seu quinto seminário, tomou o chiste como modelo de formação do inconsciente, considerando-o “a mais brilhante forma com que o próprio Freud nos aponta as relações do inconsciente com o significante e suas técnicas” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 12). Lacan (1957/1998) acreditava ser “toda a estrutura da linguagem que a experiência analítica descobre no inconsciente” (p. 498), logo, reconheceu o quão precioso era o texto freudiano, considerado como uma das obras canônicas em matéria do inconsciente (Lacan, 1957/1998), na medida em que nele são encontrados os indícios que tanto convergem quanto confirmam sua teoria do significante.

Jorge (2008) aponta um curioso fato envolvendo dois textos publicados em 1905. Segundo o autor, Freud dedicou-se, concomitantemente, à escrita do texto *O Chiste e a Sua Relação com o Inconsciente* e dos *Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade*, uma escrita que, segundo Jorge (2008), alternava-se entre dois registros, o Simbólico e o Real, já que um tratava da linguagem enquanto o outro se dirigia ao Real das pulsões.

Em 1953, Lacan realizou a conferência *O Simbólico, o Imaginário e o Real* na Sociedade Francesa de Psicanálise, na qual foram introduzidos os conceitos enunciados em seu título e que serviriam de orientação para estudo da teoria psicanalítica (Lacan, 1953/2005). Segundo Jorge (2005), Lacan fez desta trindade um instrumento para realizar uma leitura inédita da obra de Freud, mas sem deixar de evidenciar que cada um deles já se encontrava de maneira implícita nos textos freudianos e que, “sem esses três sistemas de referências, não é possível compreender a técnica e a experiência freudianas” (Lacan, 1953-1954/2009a, p. 89).

Tratam-se de três registros heterogêneos, que Lacan (1953/2005) considera essenciais à realidade humana, já que estão implicados na sua estruturação bem como na constituição do Eu e do aparelho psíquico. Tomando o sentido como ponto de partida, Jorge (2005) afirma que no Imaginário o sentido é unívoco, não havendo espaço para a polissemia própria do Simbólico, que se caracteriza pelo duplo sentido, enquanto o Real se constitui o avesso do Imaginário na medida em que aquele é o não senso, a total ausência do sentido.

Para Jorge (2005), o Real é um buraco, anterior a toda a vida humana. Trata-se do impossível (Ungier, 2005), que não pode ser simbolizado ou posto em palavras. É o que há de indecifrável no inconsciente, o que podemos chamar de traumatismo freudiano, ponto em que a linguagem não dá conta, pois escapa ao significante. Soler (2012) o chama de inconsciente indecifrável, aquilo que “ultrapassa em muito o que o sujeito pode saber dele” (p. 181). A realidade se distingue do que Lacan denomina de Real na medida em que é uma representação psíquica, produto de um enodamento entre o Simbólico e o Imaginário, constituída por imagens e pensamentos, já o Real é, justamente, o que não pode ser representado psiquicamente (Jorge, 2005).

Vasconcelos (2001) refere-se à noção lacaniana de Imaginário a partir de dois pontos de vista: primeiro, esse registro está ligado à imagem de si, ao Eu, e, segundo, ao engodo produzido por esta mesma imagem. Por corresponder ao campo imagético — não mediatizado pela palavra —, o imaginário instiga relações puramente especulares, em que os limites entre o Eu e o outro tornam-se imprecisos (Jorge, 2005).

De acordo com Jorge (2005), “no imaginário reina a lei do transitivismo, em que o eu se torna sinônimo do outro” (p. 36). Há certo embaraço, que, sem a mediação simbólica, culmina em manifestações de hostilidade, agressividade e rivalidade, próprias das relações nesse registro. O que impede que a agressividade prevaleça é o fato do homem habitar o mundo simbólico: “o sujeito está no mundo do símbolo, quer dizer, num mundo de outros

que falam. É por isso que seu desejo é suscetível da mediação do reconhecimento. Sem o que toda função humana só poderia esgotar-se na aspiração indefinida da destruição do outro como tal” (Lacan, 1953-1954/2009a, p. 198).

O simbólico é explorado por Freud em seus textos inaugurais, dentre eles estão *O Chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905), que se encontra ao lado de *A Interpretação dos Sonhos* (1900) e *A Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901), todos dedicados às formações do inconsciente e acabam por provar a incontestável relação que o mesmo mantém com a linguagem.

Referindo-se à superposição de símbolos presentes nas formações do inconsciente, Lacan (1953/2005) afirma que “tudo se passa em diversos planos, e tudo é da ordem e do registro da linguagem” (p. 24). A linguagem é a base do simbólico e do inconsciente mesmo. O sujeito habita e é habitado por ela, de modo que a mesma age à sua revelia. Lacan (1954-1955/2009b) faz eco do dito de Freud quando reitera que o homem não é senhor em sua própria casa — essência da descoberta freudiana —, já que não domina a linguagem, pelo contrário, é dominado por ela, que lhe é anterior e o sujeito se encontra preso a sua engrenagem.

Freud situa a criação de chistes em seu contexto histórico, destacando os chistes judaicos e sua relação com o antissemitismo, enquanto Lacan resgata a questão do chiste na década de 50 a fim de realizar sua leitura do inconsciente-linguagem. Esta pesquisa reconhece que esse problema não se esgotou e continua relevante, mesmo após décadas das contribuições desses psicanalistas. Portanto, é de interesse discutir o papel da comicidade no tocante à segregação, considerando o seu recrudescimento e a proliferação dos discursos de ódio. A seguir, buscou-se realizar um estudo metapsicológico do chiste, do cômico e do humor, revendo o modo como Freud expôs cada um desses processos em termos econômicos, tópicos e dinâmicos; e como cada um deles pode ser compreendidos através dos registros —

graficamente representados pelo nó borromeano —, Real, Simbólico e Imaginário, que servirão de chave de leitura para uma exposição lacaniana do problema. A partir do traçado teórico que se realizou, apreendeu-se como a diferença comparece em cada processo e como o chiste, o cômico e o humor podem incidir na lógica segregacionista, seja na sua manutenção ou no combate, pois a linguagem permite que a comicidade sirva a dois senhores. Partindo dessa dupla face da comicidade, fez-se uma articulação com alguns estudos que versam sobre a comicidade e a segregação, uma vez que tratam de grupos historicamente marginalizados e que são tomados como objeto de riso ou abordam a produção da comicidade por parte dos segregados, constituindo uma forma de resistir à opressão.

Um (Só)riso Entre Lágrimas

Considerado “uma das operações psíquicas mais elevadas” (Freud, 1905/2017, p. 323), o humor está diretamente ligado aos afetos, revelando-se uma via para a aquisição de uma cota de prazer a despeito do desprazer suscitado por situações que possam vir a afligir o sujeito. Segundo Freud (1905/2017), “o reino do humor está sempre se ampliando à medida que o artista ou escritor consegue dominar humoristicamente emoções até então indomadas” (p. 329).

Frente a afetos indesejáveis, o humorista age — pela via da criação — no sentido de evitar seu desenvolvimento e descarga, levando, assim, a uma economia em relação ao desprazer. O humor propicia, portanto, a emergência de uma barreira, impedindo que o desprazer avance através de um desvio pelo ato de fala, o que faz com que o prazer, expresso através do riso, emerja em seu lugar.

A dinâmica implicada no processo humorístico se revela a partir de duas perspectivas: a do humorista e a do ouvinte-espectador. Freud (1927/2014) desenha um cenário em que um sujeito presencia o infortúnio de um outro, esperando que o mesmo reaja negativamente às adversidades. Sua expectativa é de que algum afeto surja, seja raiva, dor, desespero ou horror. O ouvinte-espectador se prepara para acompanhá-lo em seu sofrimento, contudo, sua expectativa é quebrada, uma vez que o sujeito não expressa o afeto esperado, pelo contrário, produz uma pilhéria. Como resposta ao mau presságio que a cena vai gerando, o humor opera um desvio, um deslocamento, que realiza um corte e introduz o inesperado, driblando o desprazer que afetaria o humorista enquanto o ouvinte-espectador faz eco desse processo e também usufrui do prazer do humor.

Neste sentido, o prazer provocado no ouvinte-espectador deriva do processo que ocorre no humorista. Trata-se de um ganho de prazer pela via da empatia, facilitado por um mecanismo que se compara ao deslocamento, em que a expectativa do afeto penoso é inibida e o seu investimento é direcionado para algo secundário. Freud (1905/2017) revela, todavia, que ainda não compreende a dinâmica que permite esse deslocamento no humorista, mas que algo pode ser esclarecido se o colocarmos sob à luz do processo defensivo.

Em 1905, Freud descreve o processo humorístico em termos de uma economia psíquica dos afetos, propondo que sua operação constituiria numa espécie de defesa, correlata ao reflexo de fuga, que visa a evitação de afetos desprazerosos. Aponta que o recalque seria um dentre os vários processos defensivos, que, quando mal sucedido, desembocaria em uma neurose. O humor, no entanto, aparece como uma saída não-patológica ante o desprazer, aproximando-se mais da sublimação.

Ao contrário do recalque, o humor não tenta subtrair a ideia ligada ao afeto penoso e dá um passo a mais em relação ao automatismo de defesa. Sua operação consiste em inibir a liberação do desprazer já mobilizado, *in statu nascendi*, e transformá-lo em um montante de

prazer. Freud (1905/2017) faz um primeiro paralelo com a vida infantil, que ganhará novos contornos com o advento da segunda tópica e do conceito de Supereu, todavia, antecipa que a postura do humorista em relação a si mesmo se assemelha a de um adulto diante de uma criança, que sofre com uma realidade que a perturba profundamente, mas que parece supérfluo aos olhos do adulto, o qual assume uma postura acolhedora para com a criança, tranquilizando-a ao mostrar que suas dores e temores, futuramente, podem ser motivo para uma boa piada.

Freud (1905/2017) privilegia em sua exposição o que nomeia como “humor de cadafalso” (p. 324), em que os personagens fazem humor na iminência da própria morte. No que se tornou o exemplo paradigmático do humor — narrado em 1905 e iterado em 1927 —, Freud expõe a reação de um personagem condenado à forca, que, a caminho da sua execução, em plena segunda-feira, exclama: “É, a semana começa bem” (Freud, 1927/2014, p. 263). O psicanalista observa que esse dito está fora de contexto, já que se trata de uma semana que se encerra no instante seguinte.

Neste sentido, o humor vai na contramão do que se espera que a situação evoque. O humorista não se desespera e toda a compaixão do público é inibida, pois constatam o seu desdém frente à finitude da própria existência. Ao invés de angústia e desespero, vê-se um dito que surge como um clarão, quebrando as expectativas de todos e causando reviravolta no sentido, o que permite dar vazão ao afeto penoso e ainda obter um prazer suplementar através do riso.

Com os exemplos de humor de cadafalso, Freud nos indica que o mesmo visa atingir o que escapa ao Simbólico, sendo, portanto, uma forma de encarar o Real. Vasconcelos (2001) explica que “frente ao pavor do indizível, frente ao horror da alteridade radical, o humor resiste, deslocando o afeto, produzindo, ao invés da paralisia reverente e aterrorizada, a irreverência do sorriso” (p. 46). O humor requer, portanto, uma posição do sujeito diante do

irremediável da existência, de modo que, mesmo diante da morte, o sujeito sempre opte pela vida, não cedendo à paralisação, mas abrindo espaço para a criação.

Pode-se afirmar, portanto, que, ao ser afetado por um acontecimento Real, o sujeito metaboliza o afeto que daí emerge através de seu deslocamento, o que possibilita a criação de um dito que desponta no limite do Simbólico. O dito humorístico permite que haja a transformação do afeto, como sugere Ungier (2005), garantindo não somente o enfrentamento daquilo que se apresenta como Real, mas promovendo outro destino ao desprazer. “Em vez da dor, o riso, em vez submissão, o desafio” (p. 45), escreve Vasconcelos (2001) ao destacar o caráter insubordinado do humor, no qual “ri-se da diferença, sem denegá-la. Ri da morte, mesmo a reconhecendo como indesejada”.

Neste sentido, o humor é um processo que permite a simbolização da alteridade, uma vez que admite o Real e mobiliza o universo Simbólico, promovendo contornos possíveis ao que se apresenta como insuportável para o sujeito. Logo, frente a um cenário de opressão e violência, o sujeito pode se valer dos seus recursos simbólicos para afastar-se do que o angustia sem, no entanto, negar a realidade em que se encontra, tratando humoristicamente a alteridade que o habita ou que o assalta de fora. É um processo solitário, um riso só, em que o sujeito se vê diante do que o faz sofrer e tenta colher algum prazer do seu infortúnio (Vasconcelos, 2001).

Ungier (2005) enfatiza o êxito da linguagem frente à imprevisibilidade do Real, que leva o sujeito a empreender verdadeiros malabarismos com o significante a fim de se proteger da invasão do afeto. Para tratar da marca do imprevisível que acompanha o registro do Real, Ungier (2005) recorre ao Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da Psicanálise*, abordando as duas modalidades de repetição apresentadas por Lacan: *Tykhé* e *Automaton*. Com o conceito de *Automaton*, Lacan se referia à insistência da cadeia significante, ao seu eterno retorno, que se apresenta na experiência analítica como um *re-achado*: nos atos falhos,

sonhos, chistes e sintomas. Repetições que dizem de uma verdade *des-conhecida*. Já *Tykhé* estaria referido ao encontro com o Real, que se repete como que *por acaso*, impelindo o sujeito a responder ao acontecimento. Desse modo, surge um dito inesperado, um *achado*, já que constitui uma novidade. Frente ao Real, o aparelho psíquico se põe a trabalhar, de modo a manter o sujeito na cadeia significante, *falante*, produzindo novos sentidos a partir do vazio.

O humor representa a possibilidade de um novo trajeto pulsional, propõe Ungier (2005), partindo do entendimento de que a pulsão de morte pode ser mais que pura destruição e representar um impulso ao recomeço, que promove a emergência do novo. A pulsão de morte, portanto, permite a criação sublimatória, pois representa a criação a partir do nada, do vazio. Articulando o humor a leitura lacaniana da sublimação, Ungier (2005) afirma que:

O campo em torno do qual se produz a sublimação foi chamado por Lacan de "campo da Coisa" e, nessa perspectiva, o humor de fato é comparável a uma obra de arte, pois surge da possibilidade permanente de recomeçar com novos custos. Se a articulação temporal entre os significantes é fruto da insistência do desejo, torna-se lícito formular que, tomando a pulsão de morte como potência criadora, o humor é o seu herdeiro direto (p. 57).

Diante das possibilidades criativas que o encontro com a ausência de sentido promove, pode-se pensar o Real como uma presença que faz o aparelho psíquico apelar ao Simbólico, mobilizando-o, de modo a promover um devir criativo. De acordo com Ungier (2005), Lacan estabelece uma relação entre o Real e a Coisa [*Das Ding*] no intuito de renovar o conceito de sublimação. A Coisa é a marca da inexistência do objeto pulsional, a partir do qual se pode criar. A sublimação, seja pela via da arte ou do humor, é o ato criativo que se dá pelo contorno desse vazio estrutural. Neste sentido, frente a uma situação que o retira do campo do sentido, o sujeito apela ao Simbólico a fim de articular uma resposta que sirva de barreira para o afeto que o assalta.

Ungier (2005), Kupermann (2003) e Gerez-Ambertín (2009) concordam que o humor se aproxima do processo sublimatório, pois constitui uma criação (Simbólica) frente ao vazio (Real). Kupermann (2003) apresenta um paralelo entre o humor e a brincadeira, destacando que ambos promovem uma diluição da barreira que se interpõe entre a realidade e a fantasia, desse modo, o humor e a sublimação não só abrem os caminhos para reviver um prazer análogo ao que foi experimentado na infância como vêm reafirmar “a onipotência erótica infantil como força motriz que move o aparelho psíquico na direção da satisfação pulsional e da realização do desejo” (Kupermann, 2003, p. 121).

Em 1927, Freud avança na compreensão sobre o processo humorístico e publica seu texto *O Humor* (1927) que guarda as explicações que necessitava para desvendar a dinâmica psíquica nele envolvida. Freud (1927/2014) volta a comparar a postura do humorista, em relação à realidade que aflige o seu eu, à postura de um adulto em relação a uma criança:

[...] na medida em que reconhece e ri da futilidade dos interesses e sofrimentos que a ela parecem grandes. Então o humorista obteria sua superioridade por colocar-se no papel do adulto, por identificar-se de certo modo com o pai e reduzir os outros a crianças. Esta suposição provavelmente corresponde aos fatos, mas não é inteiramente persuasiva. Perguntamo-nos como pode o humorista se arrogar esse papel (pp. 265-266).

Neste sentido, o humorista é a um só tempo criança desamparada e o adulto protetor. Sua superioridade está no modo como encara a realidade, negando-se a assumir uma posição fatalista ou masoquista, mas dissipando a angústia através da criação. A explicação para essa dupla face do humorista encontra-se em um lado do Supereu até então desconhecido aos leitores de Freud.

Gerez-Ambertín (2009) divide a teorização sobre o humor em dois momentos da obra freudiana. O primeiro momento corresponde ao período de 1905, em que Freud propõe uma

hipótese econômica para explicar o processo humorístico, considerando-o uma defesa frente a afetos desprazerosos. O segundo momento é posterior à formulação da segunda tópica e apresenta o Supereu como agente promotor deste processo. Aqui, Freud nos convida a pensar o humor a partir de um ponto de vista dinâmico e tópico ao apontar para um deslocamento libidinal que parte do Eu para o Supereu, deixando o primeiro empobrecido enquanto o segundo se mostra hiperpotente. Todavia, o Supereu não se apresenta em sua face tirana e mortificante, mas surpreende ao revelar uma faceta afável.

Segundo Gerez-Ambertín (2009), o que ocorre é uma sexualização do Supereu, que vai na contramão da *hipermoralidade* — comumente atrelada a esta instância psíquica — ao provocar um afrouxamento dessa moral, fazendo com que o Eu e o Supereu passem da posição de confronto para uma “posição de descanso” (Gerez-Ambertín, 2009, p. 139). O Supereu permanece exercendo sua função de regulação do eu, observando-o e criticando-o, contudo, o processo de ressexualização introduz *Eros*, que se incorpora a *Thanatos* e permite que a pulsão de morte não seja apenas expressão de destruição. Desse modo, o Eu se une ao Supereu e juntos podem desdenhar da realidade que se mostra ameaçadora. Além disso, o Supereu assume uma posição acolhedora, demonstrando uma maior tolerância em relação às fragilidades e falhas cometidas pelo Eu (Gerez-Ambertín, 2009).

Kehl (2002) considera a face benevolente do Supereu como efeito da simbolização da castração, que permite ao sujeito reconhecer simbolicamente a própria falta e rir a partir e apesar dela. Tal torção evita que o sujeito se deixe esmagar pelos ideais de perfeição narcísicos herdados no Complexo de Édipo e possibilita lançar um olhar acolhedor frente aos seus tropeços e falhas. Verifica-se, portanto, a presença de uma “vertente superegóica que não age no sentido de paralisar o sujeito com as suas injunções, mas de mobilizá-lo a seguir vivendo de forma bem humorada, enfrentando as mazelas da existência com um sorriso de quem já não tem nada a perder” (Lucena & Fontenele, 2022, p. 318).

Nesse sentido, o humor permite que a dor ceda lugar ao riso. Um riso rebelde de quem se nega ao lugar de resignado. A contingência, então, sai do registro do trágico e é reconhecida como uma potencial fonte de prazer. Segundo Vasconcelos (2001), os objetos que impulsionam a criação humorística se aproximam do que causa angústia, pois o humor se serve do estranho, da falta, do inarticulável pelo significante para despertar um (*só*)risso, de quem enfrenta o intolerável para se manter vivo e falante. Pode-se pensar o humor como uma forma de resistir e responder ao ódio, que Lacan (1953-1954/2009) concebe como uma das paixões humanas, resultado do enodamento do Real e do Imaginário. Desse modo, o humor possibilita a reintrodução do Simbólico no nó, retirando o sujeito desse *não-lugar* e fazendo com que ele se repositone e responda ao enunciado ou ato odioso.

É possível, portanto, fazer algumas considerações acerca da segregação e do modo como o humor pode incidir sobre ela. Considerando as manifestações de ódio e violência que podem estar implicadas no fenômeno da segregação, que marginaliza determinados indivíduos ou grupos, o humor pode surgir como uma possibilidade de tratar a própria diferença e a angústia que afeta o segregado, permitindo que o mesmo se repositonar diante do Real que o faz sofrer por intermédio da criação Simbólica. Respondendo ao seu algoz e remexendo na estrutura Imaginária de poder.

Brancaleoni e Kupermann (2021) apresentam um trabalho que aborda a realidade de travestis do interior de São Paulo, enfatizando que se trata de um grupo historicamente marginalizado e que, em razão disso, enfrenta diariamente a hostilidade nas ruas. Todavia, apontam a presença do riso em seu cotidiano, o que os leva a compreender a travesti “como sujeito criativo, que não sucumbe às adversidades da realidade vivida, mas que triunfa promovendo o riso por meio de suas criações que dizem de suas precariedades” (Brancaleoni & Kupermann, 2021, p. 60). A comicidade, portanto, vem ocupar a função de desestabilizar a

cis-heteronormatividade¹⁴, fazendo ruir hipocrisias, preconceitos e estereótipos através de um riso questionador.

A fim de abordar o modo de resistência adotado pelas travestis frente ao lugar que lhes é socialmente reservado, Brancaleoni e Kupermann (2021) partem da noção de abjeção defendida por Butler (2013 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021, p. 66), que define o abjeto como uma espécie de excremento, algo que é expelido, expulso, posto para fora. O que remete à operação da *Ausstossung*, apresentada na segunda seção, que é responsável por expulsar o que é estranho ao eu. Butler (2013 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021) explica que a “construção do ‘não eu’ como abjeto estabelece fronteiras do corpo, que são também os primeiros contornos do sujeito” (p. 66).

A própria existência da travesti faz furo na cis-heteronormatividade, pois seu corpo é ambíguo e não corresponde ao binarismo de gênero, ao contrário, denuncia que o gênero não passa de uma ficção da qual performamos. Em razão disto, são corpos que causam estranhamento e são postos à margem da sociedade por ir contra os rígidos padrões de gênero. Todavia, Butler (2013 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021, p. 67) aponta que são nas margens que os sistemas sociais se encontram mais vulneráveis, pois lá está o que foi expulso da ordem do “humano” sem, no entanto, deixar de sê-lo, remetendo, assim, a noção de extimidade. A comicidade, quando produzida por corpos abjetos, traz à tona o que estava à margem, desvelando o estranho a despeito de quem insiste em negá-lo ou recalá-lo. Para Brancaleoni e Kupermann (2021):

A figura da travesti, concebida como monstruosa, pode produzir efeitos de estranhamento capazes de desestabilizar códigos e certezas que organizam e ditam a

¹⁴ Trata-se de um neologismo que designa as normas e ideais que regulam os corpos no que se refere à identidade de gênero e a sexualidade, de modo a naturalizar a ligação entre determinado órgão genital, sexo, gênero e orientação sexual (Mattos & Cidade, 2016). Desse modo, todas identidades, expressões de gênero ou sexualidades que se enquadrem na lógica essencialista: pênis-macho-homem-hétero e vagina-fêmea-mulher-hétero são questionadas ou mesmo negadas, o que podem levá-las a se tornarem alvo de discriminação e violência.

moral cotidiana, em especial, a naturalização do binarismo de gênero. O riso grotesco das travestis, assim como aquele promovido nos outros por sua figura, traz à luz e positiva aspectos que socialmente são lançados no escuro, posicionando-se, portanto, em um movimento distinto ao da repressão e da angústia de castração (pp. 67-68).

O humor permite que haja uma desidentificação com o lugar de abjeto, de modo que o sujeito possa assumir sua voz e, a partir dela, falar das suas fragilidades e denunciar os furos da cis-heteronormatividade ou de outras ideologias hegemônicas. Para tanto, é necessário uma *dis-posição* humorística frente à dura realidade que se vive, de modo a se tornar capaz de rir de si mesmo. Isso implica uma outra maneira de se relacionar com os ideais, Brancaleoni e Kupermann (2021) sugerem, como efeito dessa relação, uma espécie de desidealização, pois o sujeito se vê liberto das amarras e enquadres sociais, passando a zombar destes ao mesmo tempo que destitui seu sentido. Para Kupermann (2017 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021), “o humor que promove a desidealização na vida social caracteriza-se pela capacidade do sujeito rir de si mesmo, de suas próprias ilusões de onisciência e onipotência, reconhecendo sua precariedade, falibilidade e finitude” (p. 74).

Os autores apresentam uma série de relatos de travestis que contam da dureza de suas vidas e do lugar que o riso vem ocupar, destaca-se uma dessas falas: “A gente reinventa, se não ri, tá morta... pra enfrentar a dureza tem que fazer até a tristeza pular de alegria” (Brancaleoni & Kupermann, 2021, p. 74). O que remonta a discussão sobre o humor como um tratamento possível do Real, que leva o aparelho psíquico a apelar para o Simbólico para manter-se vivo e falante diante do vazio da falta de sentido. Através da criação humorística renova-se o modo de encarar e narrar a própria vida, concedendo um tom cômico ao trágico. Segundo Brancaleoni e Kupermann (2021), é “com a rebeldia do humor, pela não resignação ao instituído, as travestis resgatam a potência de ser o que são” (p. 74).

Neste sentido, o humor muito se aproxima da resistência, pois, através desta disposição, o sujeito admite a própria “monstruosidade”, tratando suas faltas, falhas e vulnerabilidades, sem tentar convencer o outro de sua “humanidade”. O sujeito encara a realidade a qual se encontra submetido, fazendo graça dos seus infortúnios e transmitindo a rebeldia presente neste gesto. Há, certamente, uma postura de acolhimento frente à castração, pois “a transmissão implica [...] a dimensão da falta, da castração; é por aquilo que não se possui que algo pode ser transmitido” (Ribeiro e Bastos, 2018, p. 72).

Portanto, segue-se com a elucidação do cômico, que se manifesta através de um riso que remete ao especular, tanto no sentido do espelhamento quanto da especulação de gasto psíquico em relação ao outro, o que leva ao reconhecimento da diferença entre eles e a descarga pela via do riso.

Um Riso a Dois

Enquanto o humor foi pouco explorado no livro sobre *Witz*, mas pôde ser revisitado duas décadas depois e melhor trabalhado a partir dos avanços da segunda tópica, o cômico não foi abordado em outros escritos, servindo a Freud apenas como suporte para atingir a compreensão que buscava acerca do chiste. Neste sentido, não tem tanto destaque no texto de 1905, todavia, o que Freud revela sobre o cômico contribui para se pensar a diferença, sua relação com a segregação e o caráter transgressivo que o riso pode assumir em relação às autoridades e instituições.

O cômico foi objeto de investigação entre filósofos e pensadores do século XIX, os quais eram contemporâneos a Freud e lhe serviram de referência. O psicanalista observou que diferente do chiste, situado no campo da criação, o cômico é da ordem do “encontrado” (Freud, 1905/2017, p. 257). Caracteriza-se por uma relação dual, isto é, a cena cômica é

formada por dois personagens: o Eu, que encontra na imagem de um outro ou em algum objeto algo que lhe parece cômico; e a pessoa-objeto, na qual se constata o cômico.

Não é raro que haja a reprodução da cena cômica para terceiros, mas essa interlocução é dispensável, tendo em vista que o sujeito pode rir da cena sozinho, necessitando apenas que encontre algo ou alguém que lhe desperte a comicidade. Lacan (1956-1957/1995) ratifica a proposição freudiana ao afirmar que o riso despertado pelo cômico requer apenas duas pessoas, haja vista que a imagem do outro tropeçando é suficiente para eclosão do riso no eu, que se diverte sozinho em detrimento do outro.

Essa dinâmica se desenrola por meio da comparação de gasto psíquico. Por exemplo, o Eu percebe a quantidade de energia que o outro despense para realizar uma atividade que lhe parece simples se comparada à representação psíquica que possui da mesma atividade, logo, ri por considerar que o seu gasto de energia seria inferior. Neste sentido, o cômico é efeito de uma economia de gasto referente à “representação (de investimento)” (Freud, 1905/2017, p. 334). A fim de ilustrar o problema, pode-se afirmar que o riso despertado pelo cômico seria resultado da percepção que o Eu possui de um outro que lhe aparenta ser *desastrado* ou *burro* em comparação à representação que se tem sobre o que seria um comportamento adequado ou inteligente. O sujeito toma as representações que possui como referência e encontra a comicidade na diferença.

Freud (1905/2017) relaciona o cômico ao corpo e às suas expressões. A percepção de um movimento e a busca por compreendê-lo leva o Eu a recorrer a representações psíquicas pregressas, o que implica certo dispêndio de energia, já que envolve o processo de se colocar no lugar daquele que se observa e estimar, via comparação, a medida de gasto psíquico que se teria para realizar o mesmo movimento. Freud (1905/2017) afirma que “num movimento exagerado e despropositado de outra pessoa, o meu gasto extra para entendê-lo é declarado supérfluo *in statu nascendi*, como que inibido no momento em que está sendo posto em

movimento, e liberado para outro uso, [...] para ser descarregado pelo riso” (p. 275). A partir das representações que possui acerca do movimento observado, o Eu percebe que seu gasto seria inferior, o que faz com que a energia poupada seja descarregada pelo riso. O cômico, portanto, está ligado às representações do eu, um processo que parece sempre autorreferido.

Freud (1905/2017) continua sua exposição sobre o que pode viabilizar o encontro com o cômico e a eclosão do riso, afirmando que fatores como intelecto e traços de personalidade também podem despertar a comicidade. Nestes casos, também se faz presente a comparação em relação ao outro, no entanto, diferente dos movimentos corporais, nos quais se identifica um gasto superior à representação que se tem do movimento e a suposição de certa economia no eu, quando se trata das funções psíquicas, o que as tornam cômicas é a percepção de que o outro se poupou de um gasto psíquico que o Eu acreditaria ser indispensável para realizar uma determinada atividade intelectual, considerando que a burrice seria um déficit em relação à função. Sendo assim, “no primeiro caso, rio porque ele [o outro] tornou as coisas mais difíceis para si; no segundo, porque as tornou mais fáceis” (Freud, 1905/2017, p. 276).

Apesar de afirmar que não há juízo de valor a respeito da diferença que provoca o riso, isto é, se há alguém sendo favorecido ou desfavorecido em relação a essa diferença que produz o cômico, Freud (1905/2017) também afirma que quem realiza a comparação e constata algo risível no outro, seja em seus movimentos ou nas suas funções psíquicas, parece se colocar numa posição de certa superioridade:

A pessoa que, em comparação conosco, gasta muito em suas operações físicas e muito pouco nas psíquicas, e não se deve excluir a hipótese de que em ambos os casos o nosso riso é a expressão da superioridade, percebida com prazer, que nos atribuímos frente a essa outra pessoa (Freud, 1905/2017, p. 277).

Vê-se, portanto, a presença de certa hierarquização na relação com o outro, em que o Eu se põe como superior ao comparar suas representações ao ato que o outro consegue

realizar, inferiorizando-o. O autor ratifica que o sentimento de superioridade não está necessariamente atrelado ao prazer cômico, mas afirma que a comparação é indispensável para a emergência desse prazer. A comparação pode se dar de três modos distintos: entre o Eu e o outro, em que o último fica num lugar infantilizado; uma comparação completamente reduzida ao outro, que o rebaixa à condição de criança; e uma comparação com o próprio Eu, em que se verifica o encontro com a criança interior. Trata-se, portanto, de uma relação na qual a diferença é infantilizada, o que pode ser pensado como uma redução ao lugar de objeto — assujeitado a um Outro, que é supostamente superior e do qual se é dependente (adulto) —, uma vez que, de acordo com Gama e Mendes (2020), que se verifica no cômico é que “a relação estabelecida é objetual” (p. 3).

Dahia (2008) afirma que o ato de tornar alguém risível é uma maneira de infantilizá-lo, pois a criança é alguém que necessita de um outro que seja capaz responder por ela, uma vez que a mesma se mostra impossibilitada de gerir sua própria vida e falar por si. Do mesmo modo, o objeto da piada é posto no lugar de inferioridade, sem voz e poder face ao promotor da piada, que se coloca como superior e desdenha do outro.

Segundo Vasconcelos (2001), a diferença se encontra na base do cômico, uma vez que o seu processo se fundamenta na comparação, que é essencialmente imaginária. Logo, o sujeito toma a própria imagem (o Eu) como ideal e o outro (a diferença) como alguém que está aquém do seu ideal imaginário. É, portanto, a diferença em relação à própria imagem que vai despertar a comicidade. Trata-se de um jogo de espelhos, onde o outro provoca o riso por se distanciar dos parâmetros imaginários adotados pelo Eu. Um riso que separa o Eu do outro, logo, se ri do outro e não com ele. Neste sentido, podemos pensar que o cômico pode servir à manutenção da segregação, indicando que o outro (diferente) não ocupa ou pode ocupar o mesmo lugar que o Eu, que considera a si mesmo (auto imagem) como superior.

Para pensar essa hierarquização das imagens através da inferiorização da diferença, partiu-se do trabalho realizado por Pompeu e Souza (2019), o qual tinha como objetivo investigar a presença da homofobia¹⁵ no ambiente de trabalho e a forma como a mesma se manifesta através da comicidade, de modo a esclarecer a relação entre a comicidade e a homofobia, pois acreditam que o riso pode servir como instrumento de derrisão no ambiente corporativo.

A heterossexualidade estabelece fronteiras entre as identidades que estão de acordo com as suas normas e aquelas que escapam às mesmas, opondo estas identidades e organizando uma hierarquia, que precisa ser constantemente reiterada para manter-se estável. Desse modo, o que é considerado dissidente da cis-heteronormatividade é “o tempo todo repetido, recitado e lembrado nas relações sociais diárias, exatamente por não se apresentar como o natural e normal e, assim sendo, é o que torna-se [sic] visível e alvo de controle e preconceitos” (Pompeu & Souza, 2019, p. 654).

A valorização da heterossexualidade e a manutenção da sua posição na hierarquia social passa necessariamente pela inferiorização das outras orientações sexuais. A homossexualidade, portanto, é repetidamente alvo de abjeção, que se manifesta de diversas formas, incluindo, a comicidade. Neste sentido, piadas homofóbicas servem para a manutenção da segregação, pois:

funcionam como um dispositivo de controle que visa coibir pessoas de se identifiquem com uma identidade homossexual por terem medo de serem vítimas destas piadas. Enfim, a naturalização das piadas homofóbicas atua como um dispositivo de vigilância e controle social (Pompeu & Souza, 2019, p. 657).

¹⁵A homofobia é o nome dado à rejeição ou ao ódio direcionado a pessoas homossexuais, que se manifesta através de atitudes que indicam que a homossexualidade ocupa um lugar de inferioridade ou anormalidade e, com isso, são retirados do universo comum dos humanos (Borrillo, 2009 como citado por Pompeu e Souza, 2019, p. 647).

Pode-se pensar a piada homofóbica por uma vertente cômica ao constatar que a mesma parte de uma comparação, que toma as sexualidades dissidentes como inferiores à medida em que se distanciam da norma heterossexual, visando, com isso, ratificar a posição social ocupada pelo sujeito hererossexual. Em outras palavras, aponta-se a diferença na imagem do outro, baseando-se em traços estereotipados do que seria feminino ou masculino, de modo a ridicularizá-lo por se distanciar da norma no qual o Eu se vê representado.

Dando continuidade a discussão metapsicológica acerca do cômico, Freud (1905/2017) se refere a uma outra modalidade que se produz numa determinada situação, o “cômico de situação” (p. 278), em que o prazer é despertado a partir da percepção da relação que se estabelece entre a pessoa-objeto e o mundo exterior, geralmente, situações embaraçosas em comparação às convenções firmadas no laço social.

Se situações podem vir a ser cômicas, então, é possível levar alguém a envolver-se nelas, tornando-o objeto de riso pelos atos que a situação suscita. O que não quer dizer que o riso esteja ligado a características particulares da pessoa-objeto, mas que fatores externos o colocaram em uma *saia justa*, como “esticar a perna para a pessoa tropeçar, parecendo desastrada; fazê-la parecer burra, explorando sua ingenuidade; convencê-la de algo absurdo etc.” (Freud, 1905/2017, p. 283). Ademais, o ato de tornar alguém cômico pode estar a serviço da agressividade e qualquer pessoa pode estar sujeita a essa armadilha, de modo a não somente tomar o outro como objeto de riso, mas, em função disso, desdenhar dele, despindo-lhe de qualquer traço de dignidade ou autoridade. Neste caso, o cômico não constitui um achado involuntário, mas é intencionalmente produzido. Pode, portanto, servir como uma forma de rechaçar aquele que se diferencia do eu. Logo, ridiculariza o outro através do cômico, degradando sua imagem e relegando-o a um lugar de inferioridade, de modo a reiterar as posições de poder já estabelecidas. Gonzales (1984) afirma que ridicularização é

uma das estratégias mais eficientes para escapar do que nos angustia, isto é, rebaixar por meio do riso o que nos provoca angústia.

Retomando as considerações de Pompeu e Souza (2019), os autores reconhecem as piadas homofóbicas como um mecanismo de defesa, que opera quando o sujeito sente-se ameaçado pela precariedade da sua masculinidade, logo, a reação é ridicularizar o corpo dissidente como uma forma de proteger sua identidade, pois o homem afeminado e a mulher masculinizada colocam em risco o binarismo da matriz heterossexual ao romperem fronteiras estabelecidas por ela (Louro, 2004 como citado por Pompeu & Souza, 2019, p. 659).

Portanto, pode-se concluir que no caso da comicidade de caráter homofóbico estamos diante de uma defesa contra a angústia causada pela diferença no tocante a identidade sexual, uma forma inferiorizar a sexualidade que difere da norma e, assim, preservar a crença precária que se tem acerca da própria sexualidade. Partindo deste argumento, aproxima-se este caso do cômico pela intenção de preservação da autoimagem.

Todavia, o cômico não serve apenas aos interesses dos poderosos ou daqueles que se adequam às normas. Freud (1905/2017) demonstra que, a fim de causar o rebaixamento das figuras ditas sublimes — que denotam grandiosidade —, sejam pessoas, objetos ou ideais, o cômico dispõe de uma série de procedimentos que visam sua degradação, como a caricatura, a paródia, o travestimento e o desmascaramento. Nestes casos, o que se apresenta como sublime, ao se tornar alvo de alguma espécie de degradação, é rebaixado à condição de semelhante ou mesmo inferior mediante a queda do semblante. Ao eliminar os signos da diferença, transforma-se o extraordinário em ordinário, de modo a não ser mais requerida a compostura em sua presença. Há, portanto, uma economia do que Freud (1905/2017) chama de “coerção solene” (p. 285), logo, a comparação entre a representação sublime e a representação (degradada) leva a uma nova diferença de gasto psíquico que pode ser descarregado pelo riso.

Souza (2009) articula uma modalidade de gozo ao cômico, àquela que Lacan nomeou como gozo fálico. A queda do objeto risível é referente a algo da dimensão fálica, o que vem operar um deslocamento ao destituir o objeto de uma posição de poder. É isso o que promove o riso. Souza (2009) explica que “estes outros semelhantes, ao perderem sua exuberância fálica, liberam o eu (moi) desta posição imaginária que obrigaria, por extensão, o sujeito também a se manter em ereção fálica” (p. 12).

A caricatura leva a degradação ao isolar e dar destaque a um traço específico que não seria percebido caso o sujeito ou objeto (sublime) fosse considerado em sua totalidade. Esse traço realçado é o que provoca o efeito cômico, junto a uma disposição de não veneração em relação a essa imagem. Acrescenta ainda que o traço pode não necessariamente corresponder à realidade e se tornar cômico pelo modo exagerado e caricatural com que o mesmo é apresentado. No texto supracitado, Freud (1905/2017) ainda considera a imitação como uma das formas do cômico, colocando-a ao lado da caricatura ao afirmar que a mesma tende a exagerar determinados traços de uma pessoa ou objeto, obedecendo, igualmente, a tendência à degradação.

Já a paródia e o travestimento levam à degradação pela criação de versões inferiores dessas pessoas ou objetos que carregam a aura do sublime, rebaixando suas características, falas ou ações, de modo a criar uma nova representação, que será comparada com aquela já conhecida. No desmascaramento, Freud (1905/2017) aponta um fator que parece motivar o ato, pois a figura sublime parece ter alcançado esse status por vias fraudulentas, sendo assim, é pela retirada do véu que encobre a farsa que se realiza o efeito cômico. De acordo com Freud (1905/2017), “este ou aquele, que eram admirados como semideuses, não passam de seres humanos como eu e você” (p. 287).

Aqui o Real faz furo na ilusão imaginária de ser algo além de humano e finito. O riso, portanto, é efeito da queda da imagem idealizada ou da rigidez das imagens. Seu prazer

emerge na medida em que permite furar o campo do ideal (Jorge, 2008), aliviando o peso de ser observado e julgado pela régua da comparação imaginária.

Além disso, o cômico serve como um facilitador do trabalho intelectual, na medida em que auxilia na abstração daquilo que aparece como Infamiliar. Exemplifica o caso a partir da comparação entre aquilo que nos é familiar, mais conhecido, e aquilo que se mostra mais distante de nós. Esse exercício de comparação leva o sujeito a reconhecer o que é estranho ao Eu e encontrar alívio cômico na sua degradação, que afeta o nível de gasto na abstração desse elemento desconhecido. Desse modo, rebaixa-se o desconhecido a fim de não pensar sobre o que escapa ao campo familiar.

Freud (1905/2017) cita o exemplo de quando “algo sério e estranho, principalmente de natureza intelectual ou moral, é posto em comparação com algo banal e inferior” (p. 298). Neste sentido, a comparação que degrada o estranho facilitaria sua compreensão e geraria prazer pela economia no gasto da abstração. O prazer a que Freud (1905/2017) se refere não deriva do contraste causado pela comparação entre os dois elementos, mas da diferença de gasto psíquico envolvido na abstração:

Quando se afirma que algo desconhecido e de difícil apreensão — abstrato, intelectualmente sublime, de fato — coincide com algo inferior e familiar, que não exige nenhum gasto com a abstração para ser representado, esse algo desconhecido é ele mesmo desmascarado como algo inferior. A comicidade da comparação se reduz, portanto, a um caso de degradação. (Freud, 1905/2017, p. 298)

Pensando no momento em que o novo ou o desconhecido se apresenta, sua percepção tende a mobilizar o sujeito a fim de que este possa representá-lo a partir de suas próprias referências, desse modo, pode-se supor que a degradação seja, de fato, um meio para se eximir de uma aproximação e assimilação do estranho. Inferiorizá-lo, portanto, se apresenta como saída para representar e tratar simbolicamente o desconhecido, permanecendo, assim,

com o que é familiar. Vasconcelos (2001) acompanha Freud quando afirma que o riso ligado ao cômico serve para descarregar a tensão gerada pelo ato de pensar a diferença. Ao mesmo tempo em que o cômico pode desvelar essa diferença, o seu passo seguinte é anulá-la, pois vem reafirmar a representação do Eu. Neste sentido, o cômico evidencia a diferença, não no sentido de acolhê-la, mas de rechaçá-la. Tal como na segregação, a diferença se apresenta como resto, que está fora e precisa permanecer lá.

O prazer que se obtém através do cômico está ligado à ilusão imaginária de saber o “certo” e o “errado”, estando intimamente atrelado à dimensão narcísica do eu. Segundo Vasconcelos (2001), o cômico está a serviço do Ideal do Eu, ou seja, dos ideais herdados pelo par parental e alicerçados na civilização, que os compartilha. Um líder que assume uma face tirana, um ditador, como sugere Vasconcelos (2001), não teme o riso atrelado ao cômico, pois o mesmo proporciona a conservação dos ideais e ratifica as estruturas de poder.

Vasconcelos (2001) reitera que não importa quantos estejam rindo, pois a cena cômica só possui dois lugares: aquele que ri e aquele que é objeto de riso. Os idênticos ao eu, compadres de *paróquia*, dispõem do prazer do riso, pois estão dentro da norma e isentos de cair no lugar do ridículo, já os desviantes ou, como escreve Vasconcelos (2001), os ““menos iguais””¹⁶ (p. 16), ficam com a vergonha e o desconforto de serem objeto de riso, que logo lhes remete a um não-lugar ou o lugar da falta — inerente a todo ser humano —, a qual pode tanto paralisar o sujeito quanto pode levá-lo a criar.

Em contrapartida, o cômico pode deixar cair a cortina do teatro das relações de poder, expondo que não há papéis de destaque, pois todos são meros atores que compõem a cena social. Em uma sociedade democrática, todos os cidadãos possuem igualdade de direitos perante a lei, todavia, o imaginário social tende a produzir signos de distinção social (Birman,

¹⁶ Vasconcelos (2001) afirma que os diferentes podem apresentar ou assumir uma diversidade de envoltórios na pós-modernidade, todavia, ratifica que a estrutura permanece a mesma. Neste sentido, pode-se seguir a lógica de uma alteridade que é estrutural, independente da roupagem imaginária da qual se reveste ou pela qual é reconhecido.

2010), que podem estabelecer diferenças que contribuirão para o exercício de poder sobre determinados grupos. Assim como o cômico, o humor aparece como uma modo de enunciação que reitera a igualdade entre os cidadãos e faz do poder o seu principal alvo, segundo Birman (2010), as piadas "perseguem assim, literal e insistentemente, os poderosos" (p. 181).

Para concluir esta tríade do riso, temos o chiste, que pode ser concebido como o mais social dos processos aqui abordados. Apresenta-se como uma resposta inconsciente à coerção da civilização, que tenta suprimir a vida pulsional. Sendo, portanto, o processo que mais se aproxima do que entendemos por resistência, dado a sua relação com a Lei e a sua transgressão.

Um Riso a Três

O chiste guarda correspondências e diferenças significativas em relação ao que já foi explorado no humor e no cômico. Partindo da sua gênese, todo o campo do cômico parece possibilitar uma reaproximação com um prazer vivenciado na infância, mas que foi recalcado com a passagem do tempo. O objetivo último que une o chiste, o cômico e o humor é restituir este prazer primitivo, o qual fomos impelidos a renunciar. Freud (1905/2017) sinaliza que cada um desses processos mantém uma relação com o infantil e constituem meios de realizar o seu retorno na vida adulta, sendo este um modo de reaver “o ânimo de nossa infância, quando não conhecíamos o cômico, não éramos capazes de fazer chistes e não precisávamos do humor para nos sentirmos felizes na vida” (p. 334).

O chiste remete aos primeiros anos de vida, momento de imersão no campo da linguagem, em que a criança está tateando com as suas primeiras palavras, descobrindo, assim, que há prazer em seu manejo. Trata-se do primeiro estágio do chiste, afirma Freud

(1905/2017). A brincadeira, todavia, não se estende por muito tempo e chega ao fim com o estabelecimento da racionalidade. Aos poucos a razão se impõe, fazendo com que a maneira lúdica de tratar a linguagem passe a ser evitada, de modo a afastar-se da possibilidade de cair no lugar do ridículo e tornar-se objeto de riso entre os adultos. Assim, vai se conformando às regras de combinação significante impostas pelo código (Vasconcelos, 2001). De acordo com Pereda (2020), para que um chiste se efetive é necessário, antes, que a culturalização e o recalque tenham operado, de modo a imperar a racionalidade, os valores e a moral civilizatória, que disciplinam os pensamentos e a fala.

Assim como estamos sujeitos a repressões externas, advindas de restrições impostas pelo social, também somos alvo de repressões internas, uma vez que o recalque opera como uma espécie de regulador psíquico, que busca cercear as possibilidades de satisfação do sujeito em razão dos ideais da civilização.

O recalque, portanto, se encontra entre o individual e o social, afirma Figueiredo (2015), marcando que esta oposição é apresentada por Freud em seus textos sociais ao indicar que o sujeito é impelido a renunciar à satisfação pulsional em razão das exigências da civilização. O processo de culturalização faz com que comportamentos, antes tidos como prazerosos, passem a causar desprazer, uma vez que sua ação é repreendida por agentes externos. Tal repreensão é, digamos, incorporada pelo sujeito a partir da instalação da lei paterna, que o leva a abrir mão dessas satisfações. No caso do chiste, é o livre uso do significante e as tendências sexuais e agressivas que passam a ser inaceitáveis e são barradas com o advento do recalque, logo, há uma disciplinarização da fala e a obediência às normas de decoro.

A piada seria uma forma de expressar a agressividade que um dia tivemos que renunciar, todavia, constitui uma forma simbólica de tratá-la, a qual só pode ser expressa de forma dissimulada a partir de disfarces que o processo primário opera como parte do trabalho

do inconsciente. Segundo Figueiredo (2015), “a piada diz o que não pode ser dito, em outras palavras, com a frase espirituosa pode-se dizer o indizível” (p. 23).

Uma prova do poder censor da civilização é apresentada por Freud em *Considerações Atuais Sobre a Guerra e a Morte* (1915), quando afirma que o desejo de aniquilar o outro e a sua expressão consciente são evitados pelo homem civilizado, que se abstém de falar da morte do seu semelhante em sua presença. Já as crianças expressam de forma livre e natural o seu desejo ou aquilo pensam sobre a morte de outrem. Os adultos podem manifestar seus desejos inconscientes em um tom jocoso, ao que “Vá ao inferno!” seria uma forma brincalhona de dizer “Que a morte o leve!” (p. 243), afirma Freud (1915/2010b). Nesse sentido, a possibilidade de retorno à liberdade infantil que se desfruta em relação à linguagem e ao pensamento ressurgem através do chiste, já que o inconsciente abre uma brecha e possibilita dar vazão aos impulsos sexuais e agressivos pela via da palavra.

O chiste, como todas as outras formações do inconsciente, constitui um compromisso entre forças contrárias: a crítica instituída pelo advento da civilização e a insistência pulsional, que se nega a renunciar o prazer (infantil) já experimentado. Como uma subespécie do cômico, o chiste tem o potencial de reabrir fontes de prazer que se encontram inacessíveis ao seu campo original. Seu trabalho depende de técnicas específicas, que permitem driblar a censura e realizar a tendência recalçada, levando o processo primário a invadir o modo de pensar consciente.

Para Freud (1905/2017), trata-se de uma manifestação de resistência à racionalidade em que se escolhe o “material verbal e situações mentais que permitem que o antigo jogo com as palavras e pensamentos resista à prova da crítica” (p. 186). O pensamento se reveste de uma aparência chistosa, de modo a chamar a atenção do ouvinte ao mesmo tempo em que confunde a censura, assim, provoca o riso do seu interlocutor, fazendo com que o mesmo

adote uma disposição desfavorável em relação à crítica e abrace o antigo modo de se relacionar com as palavras.

Uma das fontes de prazer do chiste é o *estético*, ligado à técnica verbal, que tem a sua origem nesse primeiro contato com a linguagem. A técnica verbal detalhada por Freud é equivalente à técnica significativa proposta por Lacan em sua releitura da obra freudiana, ambas servem ao disfarce de pensamentos que se encontram recalçados e não podem ser expressos abertamente. A outra via para se obter prazer por meio do chiste está ligada à realização de tendências recalçadas, o que se dá graças à anulação temporária de uma inibição instituída pelo recalque. O chiste, portanto, tem a função de suspender a sua ação e tornar possível a expressão de tendências proibidas pela civilização.

O que indica que ambas as fontes de prazer estão interligadas, uma vez que a suspensão do recalque depende do uso da técnica. O drible na censura, orquestrado pelo inconsciente, leva a uma economia de gasto psíquico, dado que a energia investida para manter a inibição fica inutilizável e pode ser descarregada pelo riso.

Considerando que as charges são comparáveis aos chistes apresentados por Freud em 1905, Figueiredo (2015) expõe o impacto da ditadura militar no Brasil e o lugar que as piadas, em especial as charges, desempenharam na luta contra o regime militar. As charges ou cartuns parecem guardar correspondências com o chiste e o humor, pois se colocam contra contextos de opressão e representam um dispositivo que visa burlar a censura, denunciando e zombando da hipocrisia dos discursos de poder. Estas produções gráficas têm um caráter delator e opõem-se, assim como o chiste e o humor, às instâncias repressoras ou a cenários adversos.

Através das charges, um grupo de militantes, que faziam parte e produziam o folheto "O Pasquim", denunciavam os abusos de poder e a miséria em que vivia a população brasileira durante o período da ditadura. Figueiredo (2015) fala sobre o impacto dessas

produções e os modos com que os autores trabalhavam no sentido de disfarçar o conteúdo das charges a fim de saírem despercebidos pela censura. O poder da censura impelia os autores a serem cada vez mais criativos e perspicazes em suas produções. Neste sentido, a censura servia como uma espécie de motor que fazia a máquina de piadas girar, do mesmo modo que a censura leva o inconsciente a produzir substitutos do recalcado, de modo a dar cabo da satisfação pulsional.

Com isso, Figueiredo (2015) apresenta a relação entre a piada e a censura, sendo a piada um modo de transgredir os interditos, desmascarar as figuras de poder e furar os discursos vigentes. Nas palavras do cartunista Miguel Paiva (como citado por Figueiredo, 2015): “o humor é uma linguagem subversiva por si só. Ele vai sempre encontrar uma maneira de pular o muro que construíram na frente dele. Não há maior alimento ou incentivo ao humor do que a censura” (p. 106).

Todas as formações do inconsciente, do sintoma ao lapso, partilham desse caráter transgressivo, todavia, o chiste guarda uma especificidade que escapa às demais formações, dado que sua efetivação requer a presença de um outro que o escute e acolha. É necessário que o dito seja reconhecido como espirituoso por um terceiro e que dele se obtenha um riso, desse modo, é possível um compartilhamento da satisfação pulsional, o que torna o chiste “a mais social de todas as funções psíquicas que visam o prazer” (Freud, 1905/2017, p. 255).

A estrutura do chiste é triádica, ou seja, envolve três lugares: “além daquela que conta o chiste, uma segunda que é tomada como alvo da agressividade hostil ou sexual e uma terceira em que se cumpra a intenção de o chiste despertar o prazer” (Freud, 1905/2017, p. 143). Para Lacan (1957-58/1999), dois pontos se mostram centrais em *O chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905): o primeiro se refere à exposição da técnica significante e o segundo é a relação triádica que permite a ocorrência do chiste, na qual vemos o Outro na posição de terceiro. Segundo Vasconcelos (2001), essa estrutura está referida à Lei simbólica,

que determina uma série de lugares, estabelecendo uma hierarquia que deve ser mantida a fim de garantir a efetivação do dito espiritual. Sendo assim, pode-se localizá-lo no campo simbólico.

A linguagem permite ao sujeito dizer o proibido por meio de um dito de fachada jocosa. Neste sentido, abre espaço para o novo, uma vez que não acontece pela repetição do mesmo ou do que está previsto pelo código. Tomando o exemplo das piadas que se ancoram em estereótipos, como a “loira burra” ou o “baiano preguiçoso”, verifica-se que o seu sentido se esvazia com a repetição e a passagem do tempo e nenhuma novidade se espera deste tipo de clichê.

O chiste não ocorre através da repetição do mesmo. Situa-se mais além do código, pois opera desvios que permitem a emergência do novo. A novidade que o chiste representa causa surpresa pela falta de sentido com que se apresenta, mas no instante seguinte incita o prazer pelo alcance do seu significado cifrado. Segundo Vasconcelos (2001), “o sentido gasto do clichê é desmanchado por um não sentido que é, paradoxalmente, um sentido novo” (p. 29).

De acordo com Freud (1905/2017), trata-se de uma criação, efeito do processo psíquico primário — condensação e deslocamento —, que dribla a censura e invade o pré-consciente, subvertendo o código da língua¹⁷ ao transgredir a lei que o rege e introduzir um novo sentido. Engana-se, portanto, a língua a partir da própria linguagem, uma vez que acolhe o equívoco e abre espaço para a polissemia presente nas palavras.

Ao suspender o recalque, o chiste dribla a lei que rege o código, jogando com as palavras de modo a aproximá-las do que está fora-do-sentido, ou seja, do Real, mas rapidamente faz seu retorno ao Simbólico ao promover a emergência de um novo sentido a

¹⁷ A língua é estática, o que faz com que a relação entre significante e significado seja fixa e obedeça às normas prescritas pelo código. Já a linguagem, como produto da junção entre a língua e a fala, permite que a relação entre as partes do signo esteja sujeita a alterações, pois a fala introduz dinamicidade à língua, o que favorece a autonomia do significante em relação ao significado, logo, o sentido surge como efeito da relação de um significante com outro significante (Dor, 1989).

partir do *nonsense*, isto é, do vazio que o Real representa. Segundo Vasconcelos (2001), o chiste “desmonta a linguagem, aprimorando-a, elevando-a, pois o chiste é um sofisticado senhor que tão somente busca o prazer, a serviço do pré-consciente” (p. 31).

Partindo do pressuposto de que o chiste é o processo que mais se aproxima da resistência, uma vez que constitui uma resposta do inconsciente aos ditames da civilização, e melhor se posicionar no campo social, dado o lugar que a transmissão ocupa para a sua efetivação, a seção que se segue é integralmente dedicado ao chiste e ao modo de produção e transmissão de sentido no inconsciente.

Dito Espirituoso: Produção e Transmissão de Sentido pelo Inconsciente

“O inconsciente é aquilo que dizemos” (Lacan, 1960/1998, p. 844), faz morada nas palavras e emerge nas brechas da cadeia significante sob a forma de equívoco, tropeço ou deslize, portando em si uma verdade desconhecida, que se revela disfarçada em meias-palavras. É nos tropeços da fala que se pode encontrar a novidade, o inesperado, que escapa a intenção consciente e está mais-além do que se pretendia dizer, logo, é necessário se ocupar do que, na enunciação, manca, pois “a linguagem profere seu veredito para quem sabe ouvi-la” (Lacan, 1955/1998, p. 27).

Freud reconheceu a existência de mecanismos que se encontram na base das formações do inconsciente, concedendo-lhes uma estrutura particular, presente no sintoma, no sonho, no chiste, nos atos falhos, o que o levou a identificar certa homogeneidade nas produções desta instância psíquica. A lei que ele identifica no inconsciente é a do processo primário, que se manifesta a partir dos mecanismos de deslocamento, da condensação e da figuração.

Lacan (1957-1958/1999) identifica que há uma correspondência entre a estrutura que Freud descobre no inconsciente e o que a análise linguística revela acerca dos meios de produção do sentido. Em ambos, o sentido é alcançado por meio da articulação entre significantes. A lei que Freud propõe — como sendo própria do inconsciente — é idêntica a lei que rege a linguagem. A experiência freudiana revela que o ser humano é determinado por ela: “no nível do que em nós está além de nossas apreensões autoconceituais, além da ideia que podemos fazer de nós mesmos” (Lacan, 1957-58/1999, p. 71).

Antes da descoberta do inconsciente, observa Lacan (1957-58/1999), a fala era atribuída à consciência e carregava em si uma intenção de significação, logo, havia uma correspondência entre intenção e consciência, uma vez que a tudo aquilo que o sujeito proferia era atribuído a ela. O pensamento freudiano surge, na contramão desta concepção de

sujeito, defendendo que o seu pensamento é regido pela mesma lei que rege a cadeia significativa. O inconsciente seria esse saber que age em nós e que Freud chama de outra cena psíquica, referindo-se “à estrita heterogeneidade das leis concernentes ao inconsciente com respeito a tudo o que pode estar relacionado ao domínio do pré-consciente, isto é, ao domínio do compreensível, da significação” (Lacan, 1957-58/1999, p. 112), logo, a fala ultrapassa a intenção de significação atrelada à consciência e o todo o domínio psíquico do sujeito é atravessado pelo inconsciente.

Isso que age em nós está relacionado ao domínio das pulsões. Freud nos revela que a livre expressão da vida pulsional representa uma ameaça à civilização, a qual constrói suas bases a partir da renúncia das exigências provenientes do *Isso*. Seu desenvolvimento pressupõe a recusa de determinados impulsos libidinais a fim de garantir a preservação do laço social e dos ideais civilizatórios (Freud, 1930/2010a). O ser humano, no entanto, não consegue abandonar a meta imposta pelo Princípio do Prazer e busca estabelecer compromissos entre as exigências pulsionais e aquelas oriundas do mundo externo, visando à realização (mesmo que parcial) de seus desejos.

O Inconsciente abre um acesso possível à realização das pulsões por meio de suas formações. O chiste, através da suspensão do recalque, encontra uma forma de reaver o prazer a quem fora negado, satisfazendo a pulsão e ainda tornando-a socialmente aceita, dado que consiste em uma expressão da vida pulsional passível de ser compartilhada na relação com o outro.

O maior destaque ao chiste se deve ao fato de que tanto Freud quanto Lacan se dedicaram mais ao riso atrelado a ele do que aos demais processos que constituem o campo do cômico, uma vez que perceberam uma relação mais estreita com o inconsciente (Sbano, 2008). Além disso, o chiste é o processo que melhor demonstra a sociabilidade implicada no campo da comicidade e o que mais se aproxima do que se entende por resistência, uma vez

que se volta contra as forças que oprimem a pulsão. Portanto, segue-se com uma exposição dos achados de Freud acerca do chiste a fim de demonstrar o modo de produção de sentido no inconsciente, para tanto, dá-se ênfase à técnica verbal descrita no texto *O chiste e sua Relação com o Inconsciente* (1905) e retomada por Lacan em seu quinto seminário, sendo sua forma de reafirmar, a partir de Freud, sua teoria do significante. Logo após a exposição da técnica e do seu papel na construção e desconstrução de sentido, segue-se com a elucidação da sua transmissão no inconsciente pela via do dito espirituoso.

O Chiste e sua Relação com a Linguagem

O chiste e sua Relação com o Inconsciente (1905), um dos textos inaugurais da obra freudiana, traz contribuições indispensáveis para se pensar o campo do cômico, suas bases psíquicas e desdobramentos sociais. Constitui “a obra mais incontestável” (Lacan, 1953/1998, p. 271) a respeito do inconsciente, uma vez que Freud expõe, de maneira minuciosa e explícita, os efeitos do significante nessa instância psíquica.

Seguindo a linearidade e a letra do seu texto de 1905, de início destaca-se algumas das definições de chiste reunidas por Freud em textos que tratam majoritariamente do cômico e que lhe serviram para introduzir o seu problema. Kuno Fischer (1889 como citado em Freud 1905/2017, p. 17) caracteriza o chiste a partir da relação que o mesmo estabelece com o seu objeto, que o filósofo alega ser constituído do “feio que se oculta no mundo de nossos pensamentos” (Freud, 1905/ 2017, p. 18). Ao que Fischer estava se referindo quando faz alusão ao *feio*? É possível associá-lo àquilo que rejeitamos em nós mesmos e que, em razão disso, fica oculto ou é recalcado, sendo posteriormente objeto de uma elaboração inconsciente. Fischer (1889 como citado em Freud 1905/2017, p. 18) também define o chiste como um juízo lúdico, isto é, um juízo que prescinde dos padrões habituais do pensamento,

ou seja, através dele é possível a expressão de um juízo que não se encontra submetido a padrões da moral e da racionalidade, apontando o caráter transgressor das formações do inconsciente.

Freud (1905/2017) destaca uma forma usual de definir o chiste ao afirmar sua capacidade de desvelar semelhanças ocultas entre pares aparentemente opostos. Neste sentido, a diferença encobre a semelhança que une os objetos. Jean Paul e Theodor Vischer compartilham um mesmo entendimento acerca do chiste, considerando-o uma espécie de “padre disfarçado que une todos os casais [...] cuja relação os parentes desaprovam” (Freud, 1905/2017, p. 19). Há, no entanto, chistes que reúnem representações contrárias, formando uma unidade sem se apoiar em semelhanças, mas nas diferenças. E, por fim, salienta que as definições de chiste apresentadas só se tornam pertinentes e compreensíveis quando remetidas ao contexto em que foram formuladas, o que indica que são produções que não são alheias à cultura e ao espírito do tempo (Freud, 1905/2017).

Antes de dar início à exposição das técnicas que dão forma ao chiste, Freud (1905/2017) indica três aspectos gerais, encontrados em sua revisão de literatura, que parecem estar envolvidos nessa formação do inconsciente: o *contraste das representações*; a *estupefação e aclaramento*; e o *sentido no absurdo*. O primeiro aspecto aponta para a união entre representações contrárias, isto é, a associação entre palavras que causam o efeito de contraste.

Freud destaca que o fator contrastante é igualmente reconhecido por Theodor Lipps (1898), que desloca a ênfase do contraste entre palavras para o contraste entre o sentido usual de uma palavra e a falta de sentido. O que desemboca numa espécie de subversão da racionalidade e tem o poder de revelar uma verdade que escapa à lógica habitual do pensamento. De acordo com a citação de Lipps (1898, p. 85 como citado em Freud 1905/2017), "emprestamos um sentido a um enunciado sabendo que ele não pode pertencer-

lhe logicamente. Encontramos uma *verdade* [destaque do autor] nele que, no entanto, não podemos encontrar quando seguimos as leis da experiência ou os hábitos universais do nosso pensamento” (p. 20).

O segundo traço apontado por Freud é a sequência *estupefação e esclarecimento*. O chiste apresenta-se como um enunciado incompreensível, causando espanto em quem o escuta, todavia, é seguido de um esclarecimento, isto é, a precipitação do sentido a partir da diluição do espanto. Há, portanto, o alcance do sentido do que outrora parecia impossível de simbolizar. O que se aproxima do *sentido no absurdo*, que se traduz no próprio enunciado: a identificação do sentido no absurdo pelo qual o chiste se apresenta.

Na busca pela característica distintiva do chiste, capaz de diferenciá-lo das demais formas de comicidade, Freud (1905/2017) principia sua investigação com a análise do chiste emblemático de Heinrich Heine, o *familonário*. E, assim, realiza a exposição da técnica verbal. Narra um episódio envolvendo um personagem, Hirsch Hyacinth, que é um pobre vendedor de bilhetes de loteria. Hirsch, ao se encontrar com um conhecido milionário, Salomon Rothschild, declara que o mesmo lhe teria tratado de maneira familonária. O neologismo *familonário* vem expressar o seguinte pensamento: ““R. me tratou como um semelhante, de modo bem familiar, [...] isto é, até onde um milionário é capaz de fazê-lo”” (Freud, 1905/2017, p. 30). Com isso, Freud argumenta que o risível não se encontra na decifração do chiste e na explanação de seu significado latente, mas sim na sequência de *estupefação e esclarecimento*, já que a palavra *familonário* se mostra imediatamente fora do sentido, mas no instante seguinte revela um sentido inédito. Então, defende que esse modo de brincar com a linguagem dá forma ao chiste e constitui sua técnica. O riso, portanto, se justifica pela roupagem linguística utilizada pelo sujeito para expressar o que pensa sobre sua condição financeira e a do conhecido milionário.

A *brevidade* constitui outra particularidade do chiste, que corresponde a sua capacidade de dizer *demais* utilizando *palavras de menos*. Capacidade que Freud (1905/2017) localiza na passagem da expressão chistosa para a sua tradução em pensamento. Destacam-se as duas frases que formam o pensamento que fundamenta o *famillionário*, na primeira sublinham-se a palavra *familiar* e na segunda a palavra *milionário*. Partindo desse material, Freud supõe a existência de uma força de compressão que age no intento de suprimir uma dessas frases, em outras palavras, recalca-la. A segunda frase parece ser menos resistente à ação da censura, o que faz com que a mesma desapareça, restando apenas seu elemento mais significativo: a palavra *milionário*, que parece driblar a censura e unir-se à palavra familiar, formando o neologismo chistoso: *famillionário*. Esta é uma das técnicas presentes no trabalho do chiste, nomeada de *condensação com formação substitutiva*, dado que se trata da formação de uma palavra composta por meio da combinação de duas palavras distintas.

Outra modalidade de condensação é apresentada, desta vez, não se verifica a formação de uma palavra composta, mas uma modificação na expressão de um pensamento, Freud (1905/2017) a nomeia de *condensação com ligeira modificação*. Esta técnica se propõe a introduzir um novo sentido através de uma pequena alteração no enunciado. Vejamos um desses casos: referindo-se a um personagem da vida pública, Sr. N. dispara: “ele tem um grande futuro atrás de si” (Freud, 1905/2017, p. 41). O alvo do chiste era um jovem com um futuro promissor, que parecia estar destinado a ocupar um cargo político de liderança em um grande partido, todavia, o partido ruiu, suas chances de governar se tornaram nulas e seu destino não chegaria a se cumprir. O enunciado condensado pelo chiste continha o seguinte pensamento latente: “o homem tinha um grande futuro diante de si, mas esse futuro acabou” (Freud, 1905/2017, p. 41). O efeito cômico se localiza na substituição de “diante” por “atrás”, que são opostos. Houve, portanto, a condensação do pensamento através de uma sutil modificação no enunciado, levando o ouvinte a supor que o jovem não chegará a alcançar o

grande futuro que lhe estava reservado. Freud (1905/2017) sublinha que quanto mais sutil for a modificação maior será o efeito cômico do chiste.

Fica evidente que não há uma diferença substancial entre os dois grupos de técnicas apresentadas até aqui e a passagem de uma técnica à outra parece fluida. Estas técnicas aludem à condensação, mecanismo do processo primário, que vigora no inconsciente e é indispensável ao trabalho de elaboração do sonho. Dispondo do conhecimento que já possuía sobre a vida onírica, Freud (1905/2017) compara o sonho e o chiste a fim de alcançar uma melhor compreensão deste último, já que parte do pressuposto de que ambos constituem formações do inconsciente.

Para além da condensação, Freud (1905/2017) identifica outras técnicas implicadas no trabalho do chiste, às quais exibem a plasticidade inerente à linguagem e o efeito cômico que a mesma produz. São técnicas que se fundamentam na semelhança sonora, de modo a extrair novos sentidos por meio da decomposição de uma palavra em sílabas ou de pequenas alterações na sua estrutura. Trata-se de chistes sonoros, em que se faz uso da mesma palavra de dois modos distintos, expressando-a de modo integral e a decompondo em suas sílabas. A fragmentação da palavra remete a outro sentido e lhe confere um tom jocoso.

O uso múltiplo do mesmo material é outra técnica apontada por Freud. Como o próprio nome indica, esta técnica se utiliza de um mesmo material e modifica apenas o modo como está disposto, estabelecendo novas relações entre o todo e as suas partes, reordenando, invertendo ou realizando pequenas alterações em seu conteúdo. Um exemplo desse tipo de chiste se verifica uma pequena alteração: “Traduttore - Traditorel [Tradutor - traidor!]” (Freud, 1905/2017, p. 51). Através da semelhança entre as expressões e da retirada de uma única letra ocorre uma transformação no enunciado e abre-se um novo sentido: o tradutor é um potencial traidor.

O *duplo sentido* também figura entre as técnicas do chiste e se apresenta por meio de suas variações: a ambiguidade semântica; o duplo sentido por alusão; o sentido metafórico e concreto das palavras e os jogos com as palavras. Um exemplo de chiste de *duplo sentido* é apresentado através de um episódio em que um médico se dirige ao marido de uma mulher enferma para informar sobre o seu estado de saúde, ele diz: ““não estou gostando dela”” (Freud, 1905/2017, p. 57), referindo à gravidade do seu quadro, todavia, o que escuta do marido é que ““há muito tempo que também não gosto dela”” (Freud, 1905/2017, p. 57). Desse modo, vê-se que o modo como o médico expressou sua preocupação com o estado de saúde da paciente serviu de ensejo para que o marido expusesse sua insatisfação conjugal.

Um chiste que se serve da *alusão* é apresentado por Freud (1905/2017):

Dois negociantes pouco escrupulosos conseguiram adquirir uma grande fortuna por meio de uma série de empreendimentos bastante arriscados e agora estão se esforçando em fazer parte da alta sociedade. Entre outras coisas, pareceu-lhes apropriado serem pintados pelo pintor mais hábil e caro da cidade, cujos quadros eram vistos como verdadeiros acontecimentos. Os quadros, caríssimos, foram exibidos pela primeira vez numa grande noite de gala, e os dois donos da casa conduziram eles próprios o mais influente conhecedor e crítico de arte à parede do salão em que os dois quadros estavam pendurados, um ao lado do outro, para que ele proferiu seu admirado julgamento. Ele observou os quadros por um longo tempo, balançou então a cabeça, como se faltasse algo, e apenas perguntou, apontando para o espaço vazio entre os quadros: ‘And where is the Saviour?’ (E onde está o Salvador?) (pp. 107-108).

A imagem que o crítico vê remete a outra e por alusão faz um chiste. Sua intenção era ofender os negociantes, o que não era possível fazê-lo diretamente. Sendo assim, ao realizar um comentário que alude à crucificação de Jesus Cristo, o crítico expõe que as figuras ali

retratadas não passavam de dois ladrões, tais como aqueles que foram crucificados junto ao Salvador.

Freud (1905/2017) destaca, em seguida, uma nova técnica, que se caracteriza por uma espécie de corte na linha de raciocínio do sujeito. Trata-se de um desvio no curso do pensamento, que leva a uma mudança na conclusão de um raciocínio através da passagem de um pensamento a outro completamente distinto. Estes chistes se caracterizam por um deslocamento de ênfase, podendo ser localizado entre a fala e a resposta, a qual introduz um pensamento que vai numa direção distinta ou mesmo contrária à lógica adotada na fala que o evocou. Ao contrário das técnicas descritas anteriormente, o deslocamento não mantém o foco nas palavras ou na sonoridade, mas sua pertinência está no curso do pensamento. Freud (1905/2017) apresenta um chiste que ilustra de maneira excelente esta técnica: “‘um comerciante de cavalos recomenda ao cliente um cavalo de montaria: ‘se você montar esse cavalo às 4 da manhã, estará em Pressburg às 6h30’. - ‘E o que vou fazer em Pressburg às 6h30 da manhã?’” (p. 80). É evidente a mudança no curso do pensamento, considerando que o comerciante, a fim de demonstrar a potência do cavalo, hipotetiza sua chegada na cidade de Pressburg às 6h30 enquanto o cliente não expressa o menor interesse pela velocidade que o animal é capaz de alcançar, mas questiona o que poderia estar fazendo naquela pequena cidade naquele determinado horário.

Em seguida, revela o caráter absurdo que alguns chistes podem apresentar, alegando ser o absurdo o seu próprio fundamento, na medida em que é acompanhado de um sentido. Um exemplo que se encaixa nessa categoria é revelado pelo autor: após discursar e receber aplausos pelas palavras que proferiu, Fócion, general e estadista grego, se volta para os seus amigos e pergunta: “‘O que eu disse de estúpido?’” (Freud, 1905/2017, p. 86). Sua pergunta revela o seguinte pensamento: “O que eu disse que pode ter agradado tanto a esse povo estúpido? Devo me envergonhar do aplauso; se agradou a tolos, não pode ter sido algo

inteligente.” (Freud, 1905/2017, p. 86). Portanto, o trabalho do chiste faz uso do deslocamento e da aparência absurda de um enunciado supostamente fora de contexto como técnicas para atingir o efeito cômico do chiste. Além disso, o autor demonstra que erros de raciocínio podem chegar a produzir o mesmo efeito, atestando sua afirmação por meio de outros tantos exemplos.

Outra técnica é a *Representação pelo oposto*, em que o produtor do chiste confirma o que deveria negar, substituindo o “não” pelo “sim”. Como no chiste proferido por um suposto médium, que no momento em que é inquirido: ““Você pode convocar os espíritos?”” (Freud, 1905/2017, p. 102), prontamente responde: ““Às ordens, Majestade, mas eles não vêm”” (Freud, 1905/2017, p. 102). Neste caso, Freud identifica que houve uma conexão entre o “sim” e o “mas”, um seguido do outro, o que faz com que o não seja traduzido pelo seu negativo. Esta técnica se aproxima da ironia, constata Freud (1905/2017), confirmando a existência de chistes irônicos.

Um fator que reúne todas estas técnicas é o que Freud (1905/2017) chama de tendência econômica, uma vez que a maior parte desses chistes parece poupar os sujeitos de manifestar uma crítica a partir da elaboração de um juízo. No entanto, aponta que a economia inerente ao chiste não pode ser demonstrada enquanto nos detivermos apenas aos seus aspectos técnicos.

O exame das técnicas fez Freud aproximar os meios de produção do chiste àqueles envolvidos no trabalho do sonho, já examinados e demonstrados, quatro anos antes, mediante um sem-número de relatos oníricos. Os sonhos se utilizam dos mesmos processos psíquicos, como a condensação e o deslocamento, a fim de revelar o desejo inconsciente através de representações imagéticas que visam driblar a censura. Do mesmo modo, a diversidade técnica presente nos chistes não se presta somente ao risível, mas constitui uma via de satisfação de tendências inconscientes e possui o potencial de ampliar o sentido,

engrandecendo o universo simbólico do sujeito. Observa-se que, diante do exposto, a produção de sentido não se dá somente a partir do chiste, mas também dos usos da linguagem, no sentido em que através desta se pode dizer mais do que se aparenta dizer.

O efeito cômico do chiste depende do uso dessas técnicas, que permitem a entrada do novo, do inesperado, causando espanto e prazer através do alcance do sentido. Freud, ao realizar o exame da técnica verbal, demonstra a íntima relação entre o inconsciente e a linguagem, ponto que serve como partida para Lacan empreender sua releitura do inconsciente freudiano e avançar com o apoio da linguística saussuriana. Segue-se adiante com o exame das formulações lacanianas em torno do trajeto do significante no inconsciente e do modo como se expressa através do chiste, corroborando com a tese de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem.

O Retorno a Freud: Chiste e o Inconsciente-Linguagem

Reconhecendo que o inconsciente já não figurava entre os interesses da psicanálise pós-freudiana, Lacan decide empreender um retorno aos fundamentos de Freud e restituir a centralidade deste conceito. De posse da linguística de Ferdinand de Saussure, realiza uma leitura da obra freudiana e apresenta uma forma inédita de conceber o inconsciente. Em *A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão Desde Freud* (1957), estabelece um paralelo entre as figuras de linguagem e os mecanismos do inconsciente, fazendo equivaler a metáfora ao mecanismo de condensação e a metonímica ao deslocamento. Nesse sentido, defende que as leis do significante são as mesmas que regem o inconsciente freudiano.

Subvertendo o modelo do signo linguístico de Saussure, Lacan (1957/1998) apresenta uma nova forma de concebê-lo. Ao inverter o algoritmo saussuriano, dá-se destaque ao significante, que passa a ocupar o lugar do numerador, com a finalidade evidenciar a sua

primazia em relação ao significado. Na concepção lacaniana, não há uma relação fixa entre as partes que constituem o signo, por conseguinte, é um engano crer que “o significante atende à função de representar o significado” (Lacan, 1957/1998, p. 501). Nesse sentido, postula-se que há uma autonomia do significante, isto é, o mesmo não depende do significado que lhe foi conferido pelo código, pois seu efeito de sentido se produz na relação com outros significantes. Sendo assim, um significante isolado não comporta em si seu significado e o alcance do sentido está submetido à diferença entre significantes. Nas palavras de Lacan (1957/1998), “é na cadeia do significante que o sentido insiste, mas que nenhum dos elementos da cadeia consiste na significação de que ele é capaz nesse mesmo momento” (p. 506).

Em contraposição à cadeia significante, temos o discurso comum, que corresponde ao que é socialmente compartilhado. Aqui se verifica uma escassez na produção de sentido. O significado encontra-se imobilizado, não é efeito do deslizamento da cadeia e se mantém preso ao significante que lhe fora atribuído pelo código. Constituem, portanto, uma unidade linguística, um signo. Quando o código é atravessado pelo significante, realizando um corte e operando uma disjunção entre significante e significado, ocorre a emergência de novos sentidos por meio da substituição, elisão ou introdução de significantes (Lacan, 1957-1958/1999). Os jogos com as palavras são uma bela demonstração de um exercício de exortação ao sentido.

Pode-se afirmar que o significado é momentâneo, ou seja, inclui uma temporalidade própria à cadeia significante e depende do lugar que cada significante ocupa no seu interior. Para exemplificar esta proposição, Lacan (1957/1998) utiliza a frase *Pedro surra Paulo*, em que se verifica a transformação do sentido pela inversão temporal dos termos. Logo, conclui-se que o sentido de uma cadeia só se revela no *a posteriori*, ou seja, se estabelece quando o

último termo que a compõe se apresenta e ocorre o efeito retroativo. Em outras palavras, quando deslizamos do último termo em direção ao primeiro é que se dá a captura do sentido.

Uma palavra sempre abre caminho para outras, que levarão a outras mais, desse modo, o sentido se amplia *ad infinitum* (Lacan, 1957/1998). O significante permite que o sujeito vá mais além das prescrições instituídas pelo código e crie novos sentidos. Logo, um dito pode portar um sentido disfarçado, ininteligível ao interlocutor, o que marca a distância entre o enunciado e a enunciação. Joël Dor, em *Introdução à Leitura de Lacan* (1989), apresenta uma diferença fundamental em torno dessas duas dimensões da fala. Dor (1989) relaciona o sujeito do inconsciente à dimensão da enunciação, argumentando que a mesma constitui o ato pelo qual se presentifica o sujeito em seu enunciado, colocando-o em cena. Há, portanto, uma oposição entre o sujeito do enunciado e o sujeito da enunciação, diferença que ratifica a noção psicanalítica de sujeito dividido.

Essa oposição pode ser equiparada a outro par de opostos proposto por Lacan: o dito e o dizer. A verdade do sujeito, não podendo estar no dito, se faz ouvir no meio-dizer, isto é, em um dizer que emerge de forma mascarada no enunciado, demarcando que a verdade não pode ser toda posta em palavras. Não havendo um saber que compreenda o sujeito em sua totalidade, a psicanálise surge como um saber-fazer que favorece a emergência desse sujeito (Didier-Weill, 2009). O analista, portanto, deve inclinar sua escuta no sentido da enunciação, indo além das suas próprias referências e dos significados comuns ao código, mantendo-se receptivo aos significantes que querem dizer do sujeito, os quais dissimulam-se através das leis do significante e produzem substitutos que só dizem meias verdades.

Lacan elege a metonímia como a função primordial do significante e a equipara ao deslocamento, defendendo que ela permite o deslizamento do significado sob o significante. Exemplifica seu funcionamento através da frase: *trinta velas*, que corresponde à parte de um todo. Através do significante *velas* pode-se deslizar até o significante *barco*, que constitui o

seu todo, mas que permanece encoberto. Em outras palavras, por meio da metonímia, o sujeito pode ocultar o barco do enunciado ao se referir apenas às suas velas. De acordo com Lacan (1957/1998), “onde se vê que a ligação do navio com a vela não está em outro lugar senão no significante” (p. 509). Ainda explica que “a função atribuída à vela em relação ao navio está numa cadeia significativa, e não na referência ao real; está na continuidade dessa cadeia, e não numa substituição” (Lacan, 1957-58/1999, p. 78).

Mais adiante, Lacan elege a metonímia como estrutura fundamental, através da qual se produz a metáfora, afirmando que “não haveria metáfora se não houvesse metonímia” (Lacan, 1957-58/1999, p. 80), ou seja, graças ao deslizamento metonímico da cadeia, significantes são substituídos. A criação metafórica se estabelece e surgem novos sentidos como efeito da cadeia significativa.

A metáfora corresponde à condensação inconsciente. Segundo Lacan (1957/1998), surge da relação entre dois significantes, em que um substitui o outro no interior da cadeia. O significante (S1) desaparece do enunciado e é substituído por um novo significante (S2), que mantém uma relação de similaridade com o primeiro. Todavia, essa aproximação entre os significantes não é evidente e já constitui uma tentativa de disfarce.

Lacan (1957-1958/1999), a fim de examinar a função do significante no inconsciente, analisa o *famillionário*, apresentando os três tempos em que se desdobra a sua produção. No primeiro tempo, verifica-se um esboço da mensagem, que guarda em seu interior a palavra *familiar* e parte do Outro, lugar do código, dado que toda e qualquer fala parte deste mesmo ponto.

Na intenção de expressar-se por meio da fala, o sujeito mobiliza significantes para formar o seu enunciado. Ele deve estar submetido às normas de combinação previstas pelo código, logo, é preciso obedecê-las. Entretanto, o que encontramos neste caso é um

neologismo, uma formação que não participa do código e não foi prevista pelo mesmo, o que indica que o esboço inicial da mensagem foi corrompido por outro significante (Dor, 1989).

O segundo tempo é marcado pela interferência de outro significante, que contraria a organização da mensagem. Segundo Dor (1989), o significante milionário é o que comanda a combinação presente no chiste, já que é o responsável por invadir a cadeia e se associar ao significante familiar por intermédio da similaridade homofônica que partilham. Desse modo, acrescenta-se algumas sílabas por meio de uma condensação não prevista pelo código e, assim, cria-se um significante inédito que porta um sentido igualmente novo (Dor, 1989).

O terceiro tempo é quando se efetua a junção de familiar e milionário, dando forma a mensagem: *famillionário*. A mensagem é uma criação, que se apresenta ininteligível por alguns instantes, mas que logo revela todo o seu sentido e produz o efeito risível. A palavra *famillionário* não existia até ser escrita por Heinrich Heine. É, portanto, um novo significante. Miller (1999) afirma que “somente os significantes que escapam ao código são os que verdadeiramente criam sentido” (p. 10). Desse modo, o dito espirituoso conquista o *status* de mensagem na medida em que se diferencia do código. A novidade surge da diferença em relação à norma, sendo, portanto, um desvio da mesma.

Após apresentar o chiste pela via metafórica, introduz-se a dimensão metonímica do mesmo. A metonímia se realiza por meio da associação de elementos presentes na cadeia, por exemplo, uma mesma palavra pode ser empregada de maneiras diferentes em dois contextos distintos, produzindo um sentido particular em cada caso: “ao tomá-la num certo contexto com o sentido que ela tem no outro, estamos na dimensão metonímica” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 65). Para ilustrar a formação do chiste sob a perspectiva da metonímia, Lacan (1957-1958/1999) se serve de outra tirada espirituosa envolvendo Heine, que também foi objeto de análise por Freud. Trata-se do chiste do *Bezerro de Ouro*:

Heine estava com o poeta Frédéric Soulié num salão quando este lhe disse, a propósito de um personagem coberto de ouro, figura que ocupava um bocado de espaço na época, como vocês podem ver, e que era muito requisitada: - *Como vê, meu caro amigo, o culto ao Bezerro de Ouro não acabou.* - *Oh* - respondeu, depois de olhar o personagem: - *para um bezerro, ele me parece ter passado um pouco da idade* [ênfase do autor] (Lacan, 1957-1958/1999, pp. 65-66).

Seguindo a orientação de Freud, Lacan (1957-1958/1999) analisa o chiste a partir do texto que o constitui, seu dado material, o significante. Freud qualifica o Bezerro de Ouro como um chiste de pensamento, diferente do *familiário*, considerado um chiste de palavras. No entanto, essa distinção é insuficiente, assinala Lacan (1957-1958/1999), indicando a articulação significante como caminho de investigação. O psicanalista relata que Freud reconheceu no comentário de Frédéric Soulié, que evoca a figura do Bezerro de Ouro, algo remete ao processo metafórico, pois trata-se de uma expressão que envolve tanto o sentido material, da riqueza, quanto o sentido religioso, da idolatria. Não é nesse nível que encontramos o chiste, mas na réplica de Heine.

Segundo Lacan (1957-1958/1999), o chiste consiste, justamente, na subversão das referências que compõem a metáfora do Bezerro de Ouro, reduzindo-o ao seu status de animal que, em termos comerciais, não passa de uma cabeça de gado ou menos que isso, já ultrapassou a idade para ser considerado um bezerro. Verifica-se, portanto, a desconstrução do sentido metafórico através de um desvio no curso do pensamento, fazendo emergir um sentido novo e produzindo riso.

A leitura lacaniana do chiste, nos leva a perceber como Freud, à sua maneira, antecipou às formulações da linguística, e como Lacan foi capaz de reconhecer e articular esses dois campos do saber, propondo sua tese do inconsciente-linguagem. Todavia, o chiste não se limita aos jogos com palavras, exigindo a presença de um receptor para que se efetive

e se faça conhecido através da sua transmissão. Caminha-se para o próximo tópico com a discussão acerca da estrutura de três lugares que Freud atribui ao dito espirituoso e o estatuto que Lacan reserva ao Outro na transmissão do sentido no inconsciente, o que nos leva a pensar na sociabilidade implicada nesta formação e o papel político que a mesma pode exercer no tocante à segregação e às estruturas de poder.

A Estrutura Triádica do Chiste e a Transmissão Inconsciente

Elucidado o modo de produção do chiste e sua relação com o inconsciente-linguagem, direciona-se para a investigação de como ele pode interferir na lógica segregacionista, tendo em vista o seu potencial de construir e desconstruir sentidos, passando-os adiante através da transmissão e estabelecendo, assim, aliança entre opressores ou oprimidos. Para tanto, se faz necessário compreender a dinâmica psíquica e social implicada na sua formação.

Freud (1905/2017) separa os chistes em duas categorias: os *tendenciosos*, que atendem a impulsos provenientes do inconsciente; e os não tendenciosos, já que a sua motivação se encontra restrita ao prazer estético — gerado pelos usos da palavra —, não havendo qualquer outra intenção por trás da sua formação e, em função disso, são qualificados como *inofensivos* (Freud, 1905/2017). O psicanalista observa que a técnica verbal não é determinante na separação dos chistes em categorias, já que não há qualquer relação entre o uso de uma técnica e a presença ou ausência de uma tendência. Todas as técnicas, das mais simples às mais sofisticadas, podem estar presentes em ambas as categorias.

Os chistes qualificados como inofensivos portam a marca do pueril e remontam a estrutura original do chiste, verificada nos primeiros usos do significante pela criança. Ligam-se aos jogos de palavras, ao brincar com a sua sonoridade, com a repetição e com a sua

fragmentação em sílabas. Apesar da estrutura incipiente, esses chistes têm um grande potencial de ampliar os sentidos. Constituem um meio de expressar pensamentos, concedendo-lhes uma roupagem chistosa ao que seria enunciado de maneira ordinária.

O prazer despertado pelo chiste é causado pela soma da aparência que o dito assume — graças aos recursos técnicos — e o seu verdadeiro conteúdo. Freud (1905/2017), portanto, atribui uma parte do prazer à técnica, que quando dispensada perde o seu efeito risível. Todavia, o efeito prazeroso não é o mesmo quando se está diante de um chiste tendencioso. O dito inofensivo provoca um prazer moderado, expresso por um leve sorriso, já os motivados por tendências levam o sujeito a estrondosas gargalhadas, o que fez Freud supor a existência de uma parcela de prazer que está mais além da técnica e que se situa junto à tendência, logo, somente os chistes tendenciosos teriam acesso a esse prazer suplementar.

Os chistes injuriosos estão a serviço de duas tendências: uma sexual — que atende aos impulsos sexuais e visa o desnudamento — e outra hostil — que atende aos impulsos agressivos e podem servir ao *ataque* e a *defesa*. A trama do chiste tendencioso envolve três personagens: o primeiro, que produz o chiste; o segundo, que é eleito alvo do ataque sexual ou hostil; e o terceiro, a quem o chiste é transmitido e desfrutado.

Freud (1905/2017) explica o mecanismo do prazer em termos dinâmicos e econômicos ao detalhar os caminhos que as tendências percorrem para alcançar a satisfação pelo dito espirituoso. Considerando a existência de barreiras à satisfação das tendências, o autor esclarece que esse impedimento pode proceder de fatores externos ou internos. Em se tratando de barreiras externas, a ultrapassagem se torna mais simples, pois a objeção se encontra fora do sujeito e pode ser facilmente contornada pelo chiste, o que não acontece se a interdição provém de fatores internos.

Quando fatores internos se mostram contrários às tendências, verifica-se um maior trabalho psíquico para superar essa inibição, que exerce uma pressão contínua contra o

recalcado. Nesse sentido, o chiste surge como um meio de suspender o recalque e remover a inibição, de modo a tornar possível a satisfação pulsional. O prazer que daí deriva é resultado da economia de “gasto psíquico”, já que manter uma tendência inibida requer um grande dispêndio de energia, que será poupado com o chiste.

A fim de esclarecer como se dá o processo, é necessário levar em consideração dois lugares da cena: o lugar do emissor e do receptor do chiste. Freud (1905/2017) afirma que o processo desencadeado na pessoa que escuta tem por base o processo que se desdobra na pessoa em que ocorre o chiste. Como exposto acima, a produção do chiste depende da ultrapassagem da barreira imposta pelo recalque e da remoção da inibição que impede a realização das tendências sexuais e hostis. Essa barreira que se verifica no emissor do chiste também se faz presente no ouvinte, que não alcança o significado oculto de imediato. Quando apreende o sentido presente no enunciado jocoso, o ouvinte sente o prazer da liberação das tendências que estavam submetidas à inibição. O ouvinte ri por ter acesso a representações que se encontravam inibidas, mas sem empreender esforço algum para realizar a superação das forças inibidoras e a descarga de energia psíquica. Conseqüentemente, obteve uma grande economia de gasto psíquico e “o gasto economizado corresponde justamente à inibição tornada supérflua” (Freud, 1905/2017, p. 212).

É necessário, portanto, que haja uma compatibilidade psíquica entre a primeira e a terceira pessoa, de modo que compartilhem das mesmas inibições, que serão superadas em ambos por meio do trabalho do chiste. Segundo Freud (1905/2017), “cada chiste demanda assim seu próprio público, e rir dos mesmos chistes é uma prova de grande compatibilidade psíquica” (p. 215).

O prazer de quem produz o chiste é sempre parcial, uma vez que depende da reação do terceiro, o ouvinte. Em outras palavras, ele ri por tabela. Freud (1905/2017) destaca uma espécie de impulso à transmissão presente nesta formação do inconsciente, pois o seu criador

(a primeira pessoa) é impelido a comunicá-lo a outro (a terceira pessoa). Há, portanto, uma impossibilidade de rir da própria piada. Sua efetivação se completa quando comunicado a um terceiro, o qual precisa reagir com um riso.

Diante do exposto, pode-se pensar nas piadas injuriosas, nos lugares destinados às figuras de alteridade na cena risível e em como incidem no problema da segregação. Para tanto, parte-se da lógica de três lugares proposta por Freud. A fim de demonstrar a dinâmica que rege a transmissão do chiste tendencioso, Freud (1905/2017) apresenta a *piada de baixo calão* como uma versão, digamos, mais grosseira e escancarada do chiste tendencioso. Trata-se de uma cena que mescla as tendências sexuais e hostis, a qual se presta à agressão do outro sexo. A cena narrada por Freud se desdobra da seguinte maneira: um homem sente-se atraído por uma mulher e tenta seduzi-la, de modo a fazer com que ela tome conhecimento de suas intenções e ceda ao “cortejo”. Se a mulher se opõe ao “cortejo” e se mostra-se indisponível, o homem pode se valer da piada de baixo calão como uma forma de agredi-la sexualmente, expressando obscenidades que a fazem imaginar partes do corpo ou o ato mencionado na piada. Um enunciado que performatiza a violência, uma vez que para Freud (1905/2017), “a piada de baixo calão é como um desnudamento da pessoa sexualmente diferente à qual se dirige” (p. 140).

Para que haja a formação da piada de baixo calão é necessário que a mulher assuma uma postura intransigente em relação ao homem. Além disso, Freud (1905/2017) acrescenta a presença de um terceiro, mais especificamente de outro homem, para que a piada se efetive. Sendo assim, na medida em que o impulso sexual do homem é inibido pela mulher, surge uma tendência hostil que visa agredi-la como forma de retaliação, convocando o terceiro a se aliar a ele. Nas palavras de Freud (1905/2017), “com as palavras de baixo calão da primeira pessoa, a mulher é desnudada perante a terceira, que, agora como ouvinte, é subornada pela

satisfação fácil de sua própria libido” (p. 144). Nesse sentido, aquele que ri da piada ri como quem assiste a uma agressão sexual.

A ausência de exemplos que ilustrem o quadro desenhado por Freud, leva a supor que o mesmo reconhece que a reprodução de piadas com esse teor não representa apenas falta de decoro, mas equivalem à perpetuação de uma violência contra as mulheres. Portanto, diferente da metodologia que vinha empregando em todo o texto, isto é, de expor exemplos que demonstrem seus argumentos, Freud se exime de expor o que chama de piadas de baixo calão.

A piada de baixo calão se aproxima do chiste tendencioso, mas não se iguala. Em primeiro lugar, a piada de baixo calão, necessariamente, não possui técnica, sendo, justamente, a presença do recalque e a introdução de recursos técnicos para sua suspensão que favorecem a sua transformação em chiste. No chiste, o sexual e a hostilidade são apresentados de modo sutil, velado, pois, mesmo que esteja a serviço de impulsos sexuais e agressivos, dá-se um jeito de torná-los socialmente toleráveis.

Segundo Freud (1905/2017), “quanto maior a discrepância entre o que é dado diretamente na piada e o que é necessariamente despertado por ela no ouvinte, mais fino se torna o chiste e também mais alto pode subir na boa sociedade” (p. 144). A técnica verbal permite que o chiste seja sempre alusivo, o que requer do ouvinte certo trabalho psíquico para alcançar a mensagem sexual ou hostil por trás do dito.

Outra diferença apontada por Freud (1905/2017) é o fato da piada de baixo calão ser produzida na presença do alvo, ou seja, sua presença se mostra essencial na medida em que o enunciado visa agredi-lo, já o chiste, em geral, se utiliza da representação (simbólica) do objeto e não requer sua presença real, aliás, a presença do alvo pode inibir a produção chistosa.

Ao declarar que o ser humano está submetido a uma lei que o proíbe de exercer livremente sua sexualidade e agressividade, Freud (1905/2017) já intuía o que seria exposto anos mais tarde em *Totem e Tabu* (1912), quando afirma que o ódio não pode ser dirigido aos membros da mesma tribo e deve ser deslocado para fora, atingindo aqueles que eram considerados estrangeiros. Nesse sentido, a hostilidade proibida por lei acha no inconsciente a brecha que necessita para dar vazão a esses impulsos, mas sempre partindo da palavra.

Articulando a discussão ao problema da segregação, temos o estudo de Dahia (2008), no qual expõe como o riso pode ser uma das expressões do racismo no Brasil. Um país que nega o seu racismo, mas que sempre acaba por revelar (de um jeitinho brasileiro) o que parece não admitir. Dahia (2008) explica a expressão “racismo à brasileira”, que seria uma forma de racismo característico da nossa cultura, que se manifesta discretamente. Uma forma de driblar a censura e expurgar o racismo latente, de modo a preservar o mito da democracia racial e a imagem de um povo não racista. Neste sentido, “[...] o ‘racismo à brasileira’ cumpre fielmente seu objetivo de perpetuação cultural do preconceito e discriminações raciais sem, contudo, parecer fazê-lo” (Dahia, 2008, p. 706).

Dahia (2008) expõe que durante o período de escravidão no Brasil não havia produção de piadas de cunho racista. Com seu fim e a inserção de pessoas não brancas no laço social, surgiu a necessidade de reconduzi-las ao lugar de “inferioridade” instituído pela branquitude. Neste caso, pode-se pensar a piada racista como um exemplo de chiste, uma criação simbólica que visa exercer, de maneira velada, a violência contra não brancos, pois ao mesmo tempo que se nega o racismo, que permanece recalcado em nossa cultura, acha-se um jeito de expressá-lo através de uma roupagem jocosa, garantindo, assim, a preservação da imagem de um país livre de problemas raciais.

Neste sentido, o riso racista é um substituto simbólico da renúncia à agressão, logo, troca-se uma violência por outra menos aparente, mas que serve, igualmente, para destituir

pessoas não brancas de quaisquer qualidades e manter a hierarquia fajuta instituída pela branquitude. Desse modo, por intermédio da piada racista, mascara-se a hostilidade, ligada às questões raciais, de um grupo contra o outro. Segundo Dahia (2008), “em torno da piada racista, o riso instaura certa sociabilidade que tem como fundamento a desqualificação do objeto risível e o prazer catártico resultante da sua inscrição nesse lugar” (p. 703).

Namise e Rizzotto (2022) explicam que a comicidade visa não só atingir determinados grupos, mas causar um tipo de riso, que, segundo Fragoso (2015 como citado por Namise & Rizzotto, 2022, p. 4) tem a finalidade de gerar um impacto negativo sobre o outro, uma forma de manifestar seu desprezo por ele. Namise e Rizzotto (2022) observam que esse tipo de riso pode estar no fundamento da produção de piadas de cunho machista, racista ou xenofóbico, pois são produções que convocam os sujeitos a rirem do outro ao mesmo tempo em que o inferiorizam:

[...] fazer piadas com grupos socialmente vulneráveis, ao invés de submetê-los a uma dominação física, um comportamento que seria socialmente inaceitável, o indivíduo buscaria reforçar sua posição de domínio por meio do humor, que seria uma forma de domínio mais aceitável e mascararia o sentimento de superioridade em relação ao outro (Figueiredo, 2012 como citado por Namise e Rizzotto, 2022, pp. 4-5)

Por se tratar de uma piada, essas tentativas de inferiorizar pessoas não brancas são acompanhadas de uma espécie de inocência dissimulada, que faz com que o produtor da piada não se identifique como racista ao proferi-la. Dahia (2008) reconhece que “a estratégia dessa manifestação de racismo reside, exatamente, no seu contorno ambíguo: sob o escudo da inofensiva piada, ele cospe o seu mais ofensivo, mais intenso e mais virulento ódio contra os negros” (p. 712).

Dahia (2008) reconhece que há um compromisso inconsciente que vai além da intenção velada de agressão, pois vê no riso racista uma forma de fortalecer o pacto de

silêncio sobre as relações raciais no Brasil, que recalcam seu racismo. O que a piada, um processo que é ao mesmo tempo subjetivo e social, nos revela é:

[...] um estreito entrelaçamento entre cultura e inconsciente, apontando um movimento contínuo de construção e desconstrução de defesas psíquicas e interpsíquicas para fazer frente às exigências permanentes do trabalho da cultura. Por essa razão, a despeito de tudo, nem a força, nem a teimosia do racismo são, em absoluto, desconhecidas, mas desafiam nossa criatividade nas novas e engenhosas estratégias de ação que atestam, lamentavelmente, que, mesmo sendo ele expulso pela porta, retorna, sob novos disfarces, pela janela (Dahia, 2008, pp. 716-717)

Como dito anteriormente, a técnica verbal permite mascarar o insulto dirigido ao oponente. Desse modo, o sujeito produz um dito espirituoso e suborna um terceiro, na intenção de colocá-lo contra seu inimigo e na espera de provocar o seu riso, o que confirmaria que o rival é de fato desprezível e merece ser inferiorizado. O chiste, portanto, isola o inimigo ao “transformar os ouvintes, a princípio indiferentes, em cúmplices do ódio ou do desprezo, dando-se com isso ao inimigo um rebanho de opositores onde havia apenas um” (Freud, 1905/2017, p. 190).

A partir de uma articulação entre a estrutura triádica do chiste e da “piada de baixo calão” e a psicologia das massas, é possível supor a formação de uma “massa a dois”. O sujeito que exerce sua agressividade pela via do chiste convoca um terceiro (aquele que escuta a piada machista, xenofóbica, racista ou homofóbica) a ficar contra a figura da alteridade, que ocupa o lugar da segunda pessoa na estrutura do chiste. Desse modo, o riso que legitima o chiste cria um laço identificatório entre a primeira e terceira pessoa, afastando a segunda, que se localiza fora e é tomada como o estrangeiro que ameaça a comunidade de iguais, logo, o riso reitera a rejeição e pode servir à regulação do laço social, uma forma de marginalizar a diferença e reforçar a norma. Nesse sentido, pode-se afirmar que o chiste

forma uma “massa a dois”, que segrega e inferioriza a alteridade através do riso. Esta mesma dinâmica pode ocorrer entre segregados, que através da piada fazem laço entre si e podem resistir bem como denunciar aqueles que os oprimem.

Freud (1905/2017) apresenta um chiste que parece se situar entre o *ataque* e o *contra-ataque*, digamos, uma forma de “virar o jogo”. A cena se passa entre o Sereníssimo e um desconhecido, que muito se assemelham no que se refere à fisionomia. O Sereníssimo, então, pergunta: “por acaso sua mãe já serviu no palácio” e logo é retrucado: “não, foi meu pai”. Freud (1905/2017) ressalta que o desejo do inquirido, certamente, era agredi-lo fisicamente, mas, por se tratar de uma autoridade, seu ato poderia lhe custar a própria vida e é evitado. Deveria, portanto, engolir seco o insulto e permanecer como objeto de gozação, mas o chiste lhe permitiu devolver a ofensa sem correr grandes riscos. Segundo Freud (1905/2017), “a impressão do chiste é aqui tão determinada pela tendência [hostil] que, em face da resposta chistosa, tendemos a esquecer que a própria pergunta do agressor era chistosa” (p. 150).

Pensando a partir do problema da segregação, podemos supor que, se o sujeito não está identificado ao enunciado que o marginaliza, de modo a não se sentir inferiorizado pela piada que tenta ofendê-lo, ou se o terceiro não consente com a piada e não ri, o tiro sai pela culatra e, ao invés de constranger, quem produz a piada sente-se constrangido. Em outras palavras, a segunda pessoa não é diretamente atingida pela agressão chistosa, uma vez que não reconhece sua diferença como uma marca da qual deva se envergonhar. Em outro caso, a terceira pessoa não ri da piada discriminatória, não a legitima, logo, se não há riso, não há transmissão, não há chiste.

Se o alvo da piada está identificado ao que é dito pelo seu algoz, sente-se rebaixado e permanece na posição de objeto do outro. Todavia, se é capaz de sair da posição de objeto e assumir o lugar de sujeito — como no caso do humorista que faz piada de si mesmo ao se

defrontar com o Real que o faz sofrer —, pode subverter a lógica segregacionista e rir da própria condição de alteridade e dos ditos que o colocam neste lugar de estrangeiro.

Diante da barreira que impede o sujeito de dirigir injúrias aos seus desafetos, o chiste tendencioso se apresenta como uma chance de manifestar uma opinião ferina sem sofrer retaliações, portanto, podem representar um recurso para atingir pessoas consideradas “superiores”, às ditas figuras de autoridade. Segundo Freud (1905/2017), os chistes tendem a se rebelar contra as autoridades, visando à libertação das amarras socialmente impostas. Tal como verificamos no cômico através do desmascaramento.

Os chistes tendenciosos não são direcionados apenas a pessoas físicas, mas podem tornar alvo as instituições e os seus representantes, ideais e normas, sejam elas morais ou religiosas. Os chistes nos mostram que o desejo humano merece ser ouvido e admitido tanto quanto a moral. Freud (1905/2017) afirma que os seus contemporâneos dizem que a moral não passa de preceitos de um pequeno grupo de poderosos, que impõem restrições aos demais enquanto usufruem da capacidade de satisfazer os seus desejos a qualquer momento. Todavia, reitera que “não será silenciada a voz que em nós se ergue contra as exigências da moral” (Freud, 1905/2017, p. 158).

O chiste é determinado pela subjetividade do seu produtor, uma vez que nem todos se mostram capazes de serem espirituosos. Nesse sentido, os chistes, bem como as outras formações do inconsciente, dizem do próprio sujeito, Freud (1905/2017) demonstra isso expondo as querelas familiares de Heine, que parecem estar na base do *famillionário* e também cita os chistes judeus, os quais são produzidos e transmitidos entre os membros da comunidade judaica.

Se um chiste sobre judeus é enunciado por um não-judeu, automaticamente se mostra dito injurioso e uma manifestação de escárnio. Em contrapartida, os chistes sobre judeus,

quando disseminados pelo próprio povo — mesmo que tenha uma aparência injuriosa —, são admitidos, uma vez que:

eles conhecem os seus verdadeiros defeitos, bem como a relação destes com as suas qualidades, e a participação da própria pessoa naquilo que está sendo criticado fornece as condições subjetivas da elaboração do chiste, algo que de outro modo dificilmente se conseguiria. Aliás, não sei se algum outro povo ri de tal maneira de sua própria natureza (Freud, 1905/2017, p. 160)

Neste sentido, o chiste é sempre particular, pois sua mensagem não é universalmente apreensível. Nem todos são capazes de escutar o que está mais além do dito e que o eleva à categoria de espirituoso, pois para apreender o sentido no chiste é necessário ser da “paróquia”, isto é, “é preciso compartilhar referências comuns, uma língua comum que não é universal” (Miller, 1999, p. 20).

Para Fuks (2000), o humor judaico é uma forma de expressão dos sentimentos de solidariedade entre aqueles que mantiveram o sentido de pertencimento ao povo judeu. A autora chama atenção para a relação entre o chiste e o processo de identificação, destacando que o primeiro promove uma troca simbólica entre sujeitos que se encontram inconscientemente identificados.

Como efeito da perseguição que sofriam, os judeus desenvolveram uma capacidade humorística que se mostrava ao mesmo tempo sutil e mordaz, uma verdadeira resposta à hostilidade que viviam em razão do antissemitismo. O riso se tornou uma espécie de arma contra a opressão, pois servia à crítica de seus algozes, operando como liberador das repressões e de expressões de agressividade de modo socialmente aceito. Casemiro e Martinez (2018) julgam que o humor pode servir como um recurso de tradução do horror, isto é, um meio para simbolizar o excesso de excitação psíquica que se experimenta em situações traumáticas, tais como aquelas vivenciadas nos campos de concentração nazista.

Para finalizar, a seguir, são apresentadas as valiosas contribuições de Lacan e de outros psicanalistas lacanianos para pensar a transmissão inconsciente pela via do chiste, os quais atribuem centralidade ao Outro nesta empreitada, considerando que o chiste pode dispensar a pessoa-objeto, mas requer um ouvinte que seja capaz de reconhecer e legitimar o seu dito como espirituoso. Considerando a transmissão da piada, faz-se uma discussão acerca do laço que se forma a partir de criações simbólicas, como o *pajubá* e a literatura de testemunho, que servem ao tratamento da segregação.

No Limite do Simbólico: o Outro e a Emergência do Novo

Até aqui, viu-se os tempos da elaboração do chiste e a sua estrutura de três lugares, já que a sua realização depende do seu potencial de transmissibilidade. O chiste se constitui por um duplo movimento, já apontado por Freud como *estupefação e aclaramento* e apresentados por Didier-Weill (1997) nos termos *sideração e luz*. Primeiro, verifica-se a sideração daquele que escuta e é surpreendido por um dito inesperado, pois está *fora-do-sentido*. Esse movimento é seguido pela *luz*, isto é, pelo alcance da mensagem presente no dito. É no *a posteriori* que o receptor compreende o que verdadeiramente comunicava o chiste e anuncia que recebeu sua mensagem por meio do riso. Freud reconhece que o júbilo envolvido na comunicação do chiste tem relação com esse tempo de sideração que antecede o riso, afirma Didier-Weill (2009). O espanto causado pelo chiste está ligado à sua capacidade de siderar a censura, deixando-a temporariamente suspensa.

Abre-se, portanto, espaço para um instante de *não-saber*, o que ocorre devido à sideração da instância superegógica que, segundo Didier-Weill (1998), corresponde àquilo que em nós “quer que ouçamos o já sabido e que nada nos surpreenda, pois se há surpresa, o Supereu desaparece, sua sobrevivência depende de que não haja surpresa” (p. 94). Esse

significante siderante permite que o Supereu suma por alguns instantes e o *não-sabido* possa advir, fazendo furo nos significantes mestres que comandam o sujeito e favorecendo a emergência de novos sentidos.

O chiste, se lido a partir da segunda tópica, pode ser concebido como uma criação que visa driblar o Supereu, tendo em vista o seu caráter inibidor, que tenta impossibilitar a transgressão. A criação é da ordem da transgressão, pois abre espaço para o novo, rompendo com o código. A transgressão é uma exceção à lei e é isso que dá mobilidade ao simbólico, pois, se tudo fosse proibido, estaríamos diante do totalitarismo. O chiste, portanto, mostra que a lei simbólica não é totalitária, justamente, por comportar a exceção, uma vez que não há uma transgressão completa, mas excepcional.

A verdade é sempre *meio-dita*, isto é, não-toda posta em palavras. O chiste parece revelar algo da verdade do sujeito, que até o momento estava no campo do *inter-dito*, daquilo que era impossível de dizer. Segundo Pereda (2020), essa verdade se apresenta nos limites do sentido, sob a forma do *nonsense*. Em correspondência com o *nonsense* proposto por Freud, Lacan (1957-1958/1999) apresenta o *pouco-sentido* como uma dimensão constituinte da significação do dito espirituoso. Como efeito do próprio deslizar da cadeia significante, verifica-se a redução ou o apagamento do sentido, notório nos jogos que se utilizam do caráter tênue das palavras para a produção do risível. A mensagem do chiste é disfarçada e se reduz a dimensão do *pouco-sentido*, aproximando-se do Real, isto é, do que está fora do campo Simbólico e, portanto, não faz sentido. É aí que o Outro é evocado, interrogado sobre o valor de significação do chiste, afirma Lacan (1957-1958/1999).

O Outro, na condição de representante da lei na linguagem, tem um papel fundamental na formação chistosa, uma vez que é o responsável por reconhecer a diferença que o dito comporta em relação ao código e conceder-lhe o estatuto de tirada espirituosa. O

Outro não é apenas a testemunha da transgressão que o trabalho inconsciente opera sobre a linguagem, mas também é quem autoriza que haja transgressão (Gama & Mendes, 2020).

O chiste se completa no instante em que o Outro acusa seu recebimento. Segundo Lacan (1957-58/1999), “é preciso que o Outro perceba o que está ali, nesse veículo da pergunta sobre o pouco-sentido, de demanda de sentido, isto é, da evocação de um sentido mais além* - além do que fica inacabado” (p. 103), ou seja, o Outro é quem reconhece e legitima o sentido que está mais além do *pouco-sentido*. Sendo assim, aquilo que se aproxima do Real retorna ao Simbólico por meio do reconhecimento do Outro.

Lacan, então, apresenta outra dimensão atrelada à significação, a qual denomina como *passo-de-sentido*. Na cena risível encontram-se o sujeito e o Outro — entendido como um lugar simbólico que, todavia, pode ser materializado por pessoas —, o sujeito é quem dirige a fala ao Outro, comunicando-lhe a novidade em forma de chiste. É através da surpresa que o dito causa no Outro que se colhe o prazer, um prazer arcaico, que alude à experiência primordial com o significante. Só pode ser considerado um chiste, aquele que é reconhecido pelo sujeito como tal, contudo, isso não basta, é necessária a homologação do Outro, pois é sua aprovação que faz com que o *pouco-sentido* dê um *passo-de-sentido* ou “um passo adiante do sentido” (Miller, 1999, p. 13). O que se apresenta enquanto uma novidade é Simbólico, mas o que permitiu sua emergência foi um certo nível de articulação com o Real. É justamente porque o Real foi suportado, que um segundo tempo se efetiva e o novo se apresenta.

Se o desejo consegue ultrapassar a intenção consciente e se colocar em palavras sob a forma de mensagem endereçada ao Outro, espera-se que o Outro reconheça o conteúdo da mensagem e a legitime, dizendo “sim” ao desejo disfarçado. É graças aos equívocos próprios à estrutura da linguagem que os enunciados podem carregar um *mais-além* da intenção

consciente e dirigi-lo ao Outro. Em termos mais diretos, a satisfação do chiste se deve ao reconhecimento de um desejo que passou ao dito (Miller, 1999).

O sentido do dito espirituoso alude aos conteúdos recalçados, desse modo, o chiste liberta o que fora rejeitado pelos ideais civilizatórios. De acordo com Birman (2020):

o desejo inconsciente se inscreveria no campo intersubjetivo, rompendo, então, decididamente, com certos interditos. O enunciado do chiste seria assim uma experiência efetiva de transgressão, pelo qual o desejo inconsciente se realizaria e manifestaria a céu aberto, na relação do sujeito com o outro, apesar dos limites impostos pelo recalque (p. 76).

Para Gama e Mendes (2020), o compartilhamento do dito espirituoso propicia a abertura de espaços sociais, que têm o potencial de transgredir o que é socialmente estabelecido. Há uma disposição política no chiste que se revela através da afetação provocada em quem o escuta, levando a um riso, que não só consente com a transgressão como promove o laço social. Considerando o papel que o público desempenha na formação e efetivação do chiste, Freud foi capaz de nos apresentar uma “autêntica política dos processos humorísticos” (Kupermann, 2010, p. 196), o que nos permite pensar a incidência da comicidade nas relações marcadas pela opressão e pela resistência das comunidades segregadas. Todo este traçado teórico a respeito do chiste nos leva a pensar o potencial que a comicidade, enquanto produto da linguagem, possui em construir e desconstruir sentidos, de modo a possibilitar tanto potencialização quanto a relativização e/ou esvaziamento de falas que se fundamentam em afetos odiosos e visam o apagamento de determinados grupos.

A comicidade se manifesta de diferentes formas, mas Brancaloni e Kupermann (2021) chamam a atenção para o uso do *Pajubá*, dialeto inicialmente criado por travestis, mas que aos poucos foi apropriado por outros grupos da comunidade LGBTQIAP+. Trata-se de um dialeto que, expresso em tom jocoso, causa riso entre os *entendidos* — membros da

comunidade —, mas permanece incompreensível aos demais. Neste sentido, o *Pajubá* constitui um código particular desta *paróquia*, que permite não só a comunicação entre seus membros, mas produz e fortalece os laços de comunidade. De acordo com Pelúcio (2015 como citado por Brancaleoni e Kupermann, 2021)

[...] o *ethos* construído pelas travestis traz a noite, a rua e o terreiro como espaços e sentidos, frente aos processos de exclusão social. Esse espaço de sociabilidade possui seus códigos e dialeto. “Cabula-se” o instituído e reafirma-se enquanto existente, ainda que à margem. A questão é que não simplesmente ocupam a margem, mas a constroem articulada a suas formas de existência. Assim, merecem destaque o reconhecimento do instituído e seu uso subversivo. “Cabulam-se” os poderes instituídos (p. 62).

Neste sentido, pode-se pensar que a comicidade produzida pelas travestis tem uma dupla função: criar e fortalecer os laços, ao compartilhar, seja através do *Pajubá* ou do humor, a dura realidade que vivenciam, bem como romper com o ideal de gênero, questionar lógica dicotômica e biologicista e as normas e padrões sociais que as estigmatizam.

Kupermann (2010) argumenta que o chiste não pode ser reduzido a um modo de suplementar os laços identificatórios no interior de uma “paróquia”, onde uma massa se volta contra uma pessoa que serve de bode expiatório de toda a sua agressividade, pelo contrário, um dito espirituoso tem como função “denunciar as hipocrisias e os engessamentos vigentes, promovendo uma desterritorialização nos estilos de existência constituídos, abrindo a via para a ventilação do pensamento e para a criação de modos de sociabilidade até então inéditos” (Kupermann, 2010, p. 197).

Portanto, não se trata somente do sentimento de pertencimento que o riso desperta entre os semelhantes, mas da criação de um laço capaz de provocar mudanças que ultrapassem o grupo, de modo a estimular a construção de novas narrativas sobre o próprio

lugar de estrangeiro. Neste sentido, se espera que a união motivada pelo riso ganhe um potencial nas lutas políticas e viabilize transformações sociais.

A própria linguagem tem o potencial de subverter a norma e introduzir sentidos que possibilitam novas formas de pensar o mundo. Desse modo, as figuras da alteridade podem criar narrativas que transgridam o socialmente estabelecido, saindo da margem e reposicionando-se no laço social, promovendo, assim, uma mudança no campo social e político. Neste sentido, pode-se afirmar que o *Pajubá* segue a estrutura de um chiste, na medida em que é um modo de brincar com a linguagem e criar neologismos, que introduzem novos sentidos e provocam o riso daqueles que os alcançam.

Enunciados que atacam a comunidade LGBTQIAPN+, utilizando-se da justificativa de que são pessoas que apresentam um comportamento anormal ou desviante a fim de ratificar a noção de normalidade junto à cis-heterossexualidade¹⁸, podem, portanto, se tornar alvo de comentários jocosos, de modo a questionar a suposta naturalidade que conferem à cis-heterossexualidade. Segundo Brancaleoni e Kupermann (2021), “no parodismo de gênero, tem-se a abertura ao riso, impulsionado pela destituição do sentido do ‘normal’, pelo desvelamento de sua não originalidade, revelando que não se trata de algo natural. [...] Nesse parodismo, o cômico é elemento componente” (p. 65) e potente. Com isso, a comicidade possibilita a retirada de outras identidades e sexualidades do lugar de marginalidade. Assim, pessoas LGBTQIAPN+ podem fazer uso da comicidade como um modo a subverter os enunciados que ferem suas existências e naturalizam a segregação.

Além disso, pode-se afirmar que o *Pajubá* constitui uma tática de resistência à abjeção imposta às travestis, uma vez que o seu uso constitui um modo particular de se comunicar — por não se tratar de um código universal —, denunciar ou compartilhar as condições em que vivem e ainda promover o riso — seja um rir de si mesmo ou dos outros.

¹⁸ Cis-heterossexualidade é um conceito das teorias de gênero que serve para designar os seres humanos que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído no nascimento, tendo como base o órgão genital, e a expressão da sua sexualidade é condizente com o binarismo macho-fêmea (Sousa, 2018).

Desse modo, esta forma jocosa de se expressar permite o reconhecimento e a sensação de pertencimento entre pares. Para Kupermann (2003 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021, p. 68), trata-se de um laço afetivo com o outro que não passa pela via do trauma, mas do bendizer a vida, capacidade própria daquele que enfrenta suas durezas através do humor.

Namise e Rizzotto (2022) afirmam que a piada é uma forma de se comunicar em grupo, pois os alvos das piadas, localizados fora, não compreendem a mensagem por trás do dito espirituoso e não partilham da mesma reação, isto é, do riso. Através do *Pajubá* cria-se um sistema de saber que fortalece e aproxima os laços, que acham sua expressão no riso que compartilham, deixando o outro — que na maioria das vezes ocupa o lugar de “superioridade” no laço social — na ignorância. Jimenez e Adorno (2009 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021, p. 69) explicam que o *Pajubá*, ao se localizar para além da língua oficial, é uma forma de demonstrar o domínio sobre o *ethos* do grupo e carrega em si um potencial desestabilizador. Borba (2010 como citado por Brancaleoni & Kupermann, 2021, p. 69) considera o *Pajubá* “uma importante e frequente ferramenta linguística na negociação de suas posições de sujeito, qualificando aqueles que serão, ou não, seus interlocutores, na medida em que seu uso por pessoas travestis e não travestis diminui as diferenças identitárias, aproximando aqueles que interagem”.

Tomando a escrita como um dos modos passíveis de tratamento da segregação, Ribeiro e Bastos (2018) afirmam ser uma saída possível graças ao elemento de transmissibilidade presente na escrita. Desse modo, “cada qual à sua maneira tratará seu gozo segregado e, por meio de uma invenção, pode vir a transmitir a outros essa transformação sob a forma de um ato. Ou seja, não basta uma saída singular é preciso que ela se transmita” (Ribeiro & Bastos, 2018, p. 67). O que pode ser demonstrado a partir do humor judaico e do

Pajubá, os quais constituem formas de tratar a segregação através da criação e da sua transmissão, à qual provoca um efeito risível e acaba por fortalecer o laço entre pares.

O campo do cômico colabora para o fortalecimento do laço a medida em que constitui uma forma de sublimar “a agressão, administrar o cinismo e, em alguns casos, estilizar a violência, dissolvendo-a no riso” (Pires, 2014, pp. 470-471). A experiência que se compartilha no laço com o outro pode servir como instrumento de resistência face ao poder.

O ato de refletir acerca do que viveram e vivem em razão da segregação, os sujeitos podem contribuir para uma transformação do campo simbólico, já que são reviradas as verdades que até o momento eram tidas como absolutas pela cultura. As figuras da segregação podem, portanto, denunciar o regime que os coloca em um lugar de inferioridade e por meio do riso questioná-lo, pressionando uma mudança na forma como se estrutura o laço social.

Como dito anteriormente, a transgressão presente no chiste só é possível na relação com o outro. O chiste, ao burlar a censura e suspender o recalque, possibilita a criação de novas formas de narrar a vida e pensar o mundo, servindo, portanto, ao desmonte ou à desconstrução de falas opressivas. Gama e Mendes (2020) acreditam que o caráter transgressivo presente no chiste “guarda estreita relação com o poder, já que um de seus alvos são as estruturas que mantêm o *status quo* de forma repressiva” (p. 9). Através da comicidade, os sujeitos podem denunciar abusos de poder, fazer furo em enunciados machistas, racistas ou homofóbicos e subverter os seus ideais. Revirar o *status quo* em nome do riso.

Considerações finais

Espera-se que o caminho traçado pelo estudo tenha contribuído na elucidação da dupla face da comicidade e na forma como incide sobre a segregação da diferença. A primeira seção da dissertação serviu para preparar o leitor acerca do problema da segregação, revelando, assim, o laço indelével entre o Eu e a alteridade, em que um é parte constituinte do outro. Da mesma forma, constatou-se que a segregação se encontra na origem da fraternidade e, conseqüentemente, do laço social. Chega-se, portanto, à conclusão de que não há como pôr um fim à segregação ou mesmo aniquilar a alteridade, mas pode-se combater a expressão violenta que a lógica segregacionista pode assumir.

Os achados da pesquisa levaram à compreensão de que a segregação tanto pode ser imposta quanto voluntária. Dentro desse fenômeno, a identificação é fundamental, já que é através dela que os indivíduos se unem, seja por traços em comum ou por uma compatibilidade psíquica, formando, assim, um grupo. A formação de um grupo, por sua vez, pressupõe a existência de um não-grupo, que, ao se diferenciar do primeiro, fortalece a união entre seus membros. Nesse sentido, os sujeitos podem se unir com o intuito de excluir outros (a diferença), que, por alguma razão, não podem fazer parte do laço fraterno e representam uma ameaça à sua coesão. Em contrapartida, os segregados podem juntar-se, via identificação e de forma voluntária, a fim de contra-atacar ou se proteger da violência que vivem em função da própria segregação, ou seja, o traço que os diferencia e os separa dos demais acaba por se tornar o elemento que os une.

Os estudos em torno da segregação levam a confirmação do que Freud havia postulado a partir da noção de *narcisismo das pequenas diferenças*, considerando o fato de que quanto maior a percepção de igualdade entre os sujeitos, maior será o apego à diferença que ainda os separa. Tornou-se evidente que o achatamento das diferenças causado pela universalização provocou um empuxo vertiginoso da segregação, que passou a se ocupar de

diferenças cada vez menores como uma forma de garantir o mínimo de estabilidade à identidade. Malcher (2018) provoca seus leitores ao levantar a questão: “o crescimento contemporâneo de tribos identitárias — formadas justo em torno da questão de se sentirem alvo de segregação — poderia, ele mesmo, produzir segregação ao lutar contra ela?” (p. 60). Sua reflexão não é sem fundamento, considerando que um grupo que se sente vitimizado pode assumir uma postura igualmente intolerante. Desse modo, vê-se uma lógica que se retroalimenta, corroborando para o recrudescimento da segregação. Todavia, a pesquisa não se propõe a responder tal questão, que necessitaria de um estudo mais aprofundado e limitado à questão da segregação.

Não se pode, contudo, deslegitimar a luta de grupos historicamente oprimidos, mas realçar que a resposta à opressão não pode vir do mesmo lugar. De acordo com Mbembe (2018 como citado por Cardoso & Herzog, 2018), a formação de um grupo identitário, vítima da segregação e de diferentes formas de opressão, não está atrelada à busca pelo poder e ao desejo de eliminar quem os oprime, sua união é forjada pelo ““desejo de ser protegido, de ser poupado, de ser preservado do perigo”” (p. 9).

Diversos mecanismos contribuem na produção e manutenção de sujeitos marginalizados, o que se denominou, aqui, como figuras da alteridade. Entre eles estão os dispositivos jurídicos, religiosos, ético-morais, dentre outros. Contudo, não se pode subestimar a importância dos dispositivos afetivos, a exemplo dos discursos de ódio, que têm avançado em todo o mundo.

A comicidade mobiliza afetos como o amor e ódio. Nesse sentido, o riso tanto pode unir, constituindo a expressão de um laço identificatório, quanto pode separar, já que a sua união pode ser motivada pela hostilidade contra a diferença, indicando a existência de uma barreira entre nós e o(s) outro(s). O que leva a pensar na dupla face da comicidade e

compreendê-la como um instrumento político, que pode servir para indicar os lugares que as figuras da alteridade ou da segregação ocupariam na cena risível.

Não podendo negar o uso da comicidade para fins segregativos, tendo em vista a existência de piadas injuriosas que, em sua maioria, fazem das figuras da alteridade seus principais alvos, zombando de sujeitos que já se encontram à margem. É o que se verifica a partir da reprodução, por exemplo, nas piadas machistas, racistas e homofóbicas. Ao tornar um sujeito, já segregado, objeto de riso, ratifica-se o lugar que o mesmo deve ocupar, ou seja, apartado daqueles que se reconhecem enquanto norma. Considerando as comunidades de gozo ou “campos de concentração” abordados na segunda seção, essa operação é motivada pelo reconhecimento da diferença no tocante ao gozo, pois a modalidade de gozo adotada pelo outro (alteridade), que não pode ser senão diferente (do Eu), é percebida como um gozo a mais. Logo, o comicidade aparece como uma estratégia, que tenta reaver este gozo supostamente perdido através da ridicularização da diferença, que é posta no lugar de inferioridade, de modo a garantir a preservação da suposta superioridade que a comunidade de idênticos usufrui.

Quando se referiu aos lugares ocupados pelas figuras da alteridade no contexto em que o riso se faz presente, apostou-se na possibilidade de um deslocamento do lugar de objeto de riso, uma posição passiva, para o lugar de promotor do riso, uma posição ativa, na qual se presentifica o sujeito. Todavia, esses não são os únicos lugares possíveis, pois, para além disso, outras condições estão implicadas na formatação da cena. Aquele que ocupa o lugar de terceiro precisa sancionar a piada, posicionando-se contra ou a favor do segregado. Este terceiro não necessariamente é uma pessoa, mas pode ser um discurso que legitima ou censura a produção da comicidade.

Se tratando das piadas injuriosas, o discurso do politicamente correto posiciona-se contra sua reprodução, uma vez que reconhece que a mesma corrobora para manutenção de

estigmas, que oprimem e rebaixam os sujeitos, potencializando, assim, a lógica segregacionista. Todavia, os limites relativos à comicidade são imprecisos e causam debate e questionamentos, considerando que o discurso politicamente correto pode mostrar-se tão intolerante quanto os enunciados que rebaixam as diferenças.

A comicidade não precisa, necessariamente, ser limpa e correta, mas, sobretudo, tratar do que incomoda, do que se deseja deixar debaixo do tapete, da diferença insuportável da qual falhamos em dela nos proteger. Se tratando do inconsciente, não se pode afirmar que o mesmo seja “politicamente correto”, pois é uma instância — *per se* — transgressiva. Neste sentido, se existem forças que tentam impedir sua livre expressão, estas mesmas forças irão estimulá-lo a produzir novos substitutos a fim de garantir a satisfação de suas tendências.

Reportando-se a retórica da brincadeira, abordada no problema da dissertação, a qual parece servir, não somente para se resguardar de possíveis acusações pela patrulha do politicamente correto, mas também como justificativa para que não se reflita acerca da mensagem que está sendo perpetuada através da piada, considerando que a mesma não passa uma brincadeira inofensiva. Assim, humoristas e figuras públicas desferem falas carregadas de ódio, que reforçam estereótipos e estigmas, estimulando a violência simbólica — às vezes física — contra pessoas e grupos marginalizados, mantendo, com isso, as estruturas de poder e suas “verdades” imaculadas.

Em contrapartida, o segregado pode produzir comicidade sobre a sua condição, o que pode ir em direções opostas. Pode promover, a partir das suas criações, a dissolução dos enunciados que tendem a inferiorizar sua existência, permitindo que haja subversão e questionamento de verdades tidas como imutáveis e, assim, assumir um caráter de resistência. *pajubá*, como analisado por Brancaleoni e Kupermann (2021), constitui um sistema de saber, no qual os sentidos só podem ser alcançados pelos membros da própria comunidade, estabelecendo, assim, uma fronteira em relação àqueles que não fazem parte do grupo. Um

dialeto que aproxima os sujeitos “entendidos” e afasta aqueles que não são capazes de apreendê-lo. Trata-se, portanto, de um duplo movimento de segregação, dado que se refere a sujeitos que se encontram unidos em razão da própria segregação, mas que acabam por reforçá-la ao tentar se proteger, estabelecendo uma barreira a partir da palavra. Todavia, é importante destacar que o sujeito que faz comicidade de si mesmo ou do seu grupo, pode também estar reforçando estereótipos, logo, é preciso dar conta de qual ideologia o segregado está identificado: do dominado ou dominador.

A comicidade, seja na forma de chiste, cômico ou de humor, é engendrada por discursos que a antecedem e têm uma base ideológica que lhe dá sustentação. Neste sentido, são formas discursivas que têm a intenção de manter ou subverter determinadas formas de pensar e organizar o laço social. Portanto, podem produzir efeitos de segregação como também podem combatê-la.

É inegável a contribuição que os registros postulados por Lacan — Real, Imaginário e Simbólico — deram à leitura dos processos que constituem o campo da comicidade, o qual já havia sido examinado em termos metapsicológicos por Freud. Os registros permitiram que houvesse melhor entendimento acerca do que Freud tratava, ao destacar, por exemplo, o afeto como principal elemento do humor, sendo a angústia uma reação diante do Real, que faz com que o simbólico seja acionado e trabalhe no sentido de evitar sua descarga. Assim como a noção de Imaginário contribuiu para a compreensão da lógica dual presente no cômico, que se baseia na comparação especular, tanto no sentido da imagem refletida no espelho quanto no sentido da especulação de gasto psíquico. Já o chiste aponta para a infinidade de sentidos que o simbólico pode proporcionar.

Pode-se afirmar que o humor opera como um dispositivo Simbólico de tratamento do Real que assola o sujeito. Considerando a condição de segregado, o humor pode funcionar como um meio de impedir o sujeito de se deixar mortificar pela realidade que o oprime —

ampliada em razão da lógica segregacionista. Assim, toma-se a linguagem como arma e escudo para se manter em uma posição ativa e não se deixar aniquilar em sua existência, tratando a si mesmo e a sua realidade de forma bem humorada.

Em relação ao cômico, verifica-se uma forte presença do eu, o que leva a considerá-lo um processo autorreferido, em que o narcisismo se mostra patente. O ideal está do lado do Eu (superioridade), que é reforçado pela identificação da diferença no outro, considerando-o como aquele que está aquém do ideal — uma forma de infantilizar (inferiorizar) o outro a partir da diferença que se reconhece nele.

De acordo com Pereda (2020), o humor possui um caráter transgressor e questionador das normas sociais, já o cômico não questiona, pelo contrário, parece potencializar a norma e massificar os sujeitos. O cômico produz um riso que não ameaça nem questiona, mas encobre, sugere Vasconcelos (2001), o que parece entrar em desacordo com esse lado do cômico postulado por Freud em 1905, quando aborda os meios de ataque ao sublime. Neste último caso, o cômico é intencionalmente produzido e serve à paródia, ao travestimento e ao desmascaramento, meios de confrontar autoridades, de modo a humanizá-las. Todavia, se esses procedimentos forem direcionados aos que já se encontram à margem servirão para ratificar a estrutura que os oprime. Nesse sentido, Pereda (2020) e Vasconcelos (2001) parecem compartilhar o mesmo raciocínio ao afirmar que o cômico legitima a norma. Pode-se concluir, portanto, que os argumentos teóricos acerca do cômico demonstram a dupla face da comicidade na medida em que destaca a diferença na tentativa de elevação do próprio Eu e ao propiciar a queda da diferença que eleva as autoridades à categoria de sublime.

O fenômeno da segregação da alteridade fica evidente nas manifestações chistosas quando se leva em consideração a transmissibilidade envolvida nesta formação do inconsciente e o laço que se estabelece como consequência disso, seja para se proteger em grupo ou para violentar aquele que está fora dele. A transmissão não permite apenas que a

mensagem seja passada adiante, antes, se faz necessário que os sujeitos estejam identificados entre si, o que leva a pensar o valor da comicidade na união e no fortalecimento dos grupos apartados em razão da lógica segregacionista.

Pensar o campo do cômico como um instrumento de resistência não é o mesmo que pensá-lo como uma forma de revide, isto é, como uma forma de retrucar o ataque odioso. Não se trata do movimento de ataque ou defesa, mas de questionamento, uma vez que o revide não abre espaço para o novo, mas permanece na rivalidade imaginária e traz a marca do ressentimento. No entanto, a comicidade pode configurar uma forma de se posicionar e responder ao ataque, de modo a possibilitar a desestabilização das relações de poder que fundamentam as manifestações de ódio à diferença e promover um desmonte de enunciados que favorecem o seu apagamento. É a hipótese de que o chiste, o cômico e o humor podem servir à vacilação de uma “verdade única” e das posições fixadas pela lógica segregacionista, que insiste em manter o outro no lugar de inferioridade e tentar elidir sua existência.

Da mesma forma que o inconsciente brinca com a linguagem, transgredindo o código e criando novos sentidos através de suas formações, o segregado pode se mostrar um sujeito brincante, revirando enunciados que negam ou resistem em assimilar sua existência e introduzindo sentidos capazes de escancarar a precariedade das verdades que oprimem os grupos historicamente marginalizados, promovendo, assim, mudanças no campo social e político através de criações risíveis, que podem se converter em um instrumento de união e resistência. A comicidade permite ao segregado falar de si e dos seus pares, saindo do lugar de falado. Não só pode pôr um fim ao silenciamento, dando voz aos “diferentes”, como permite que estes obtenham prazer em detrimento do próprio sistema que os oprime.

Por fim, ao rir de uma piada é importante se questionar: de quem ou do que se está rindo? Viu-se que riso é uma forma de sancionar o dito e elevá-lo à categoria de espirituoso, portanto, o riso tanto pode corroborar para a manutenção de preconceitos contra

determinados grupos como pode ser uma via de desconstrução a respeito do olhar que se tem sobre aqueles que já se encontram à margem. O riso, portanto, não é pura expressão de alegria, mas um ato de manter-se alegre apesar do que se vive. Neste sentido, o riso é a um só tempo brincante e político.

Referências

- Alves, A., & Liedke, L. (2023). Meme em análise. In A. Alves & L. Liedke (Orgs.). *Vibes em análise: Psicanálise para escutar as vibrações da cultura contemporânea*. (1ª ed., pp. 313-330). Editora Nacional.
- Birman, J. (2010). O rei está nu: Contrapoder e realização de desejo, na piada e no humor. *Psicologia Clínica*, 22(1), 175-191.
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0103-56652010000100011&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt
- Birman, J. (2020). Frente e verso: o trágico e o cômico na desconstrução do poder. In A. Slavutzky & D. Kupermann (Orgs.). *Seria trágico... se não fosse cômico: humor e psicanálise*. (2ª ed., pp. 61-80). Artes & Ecos.
- Brancaleoni, A. P. L., & Kupermann, D. (2021). “No ar” e nas ruas: Pajubá e humor entre travestis do interior de São Paulo. *Psicologia Clínica*, 33(1), 57-77.
<https://dx.doi.org/10.33208/PC1980-5438v0033n01A03>
- Butler, J. (2021). *Discurso de ódio: Uma política do performativo* (R. F. Viscardi, Trad.). Editora Unesp.
- Cancina, P. H. (2008). *La investigación en psicoanálisis*. Homo Sapiens Ediciones.
- Cardoso, M. R., & Herzog, R. (2018). Diferença e segregação: uma introdução. In M. R. Cardoso, M. R., & R. Herzog (Orgs.). *Diferença e segregação*. (1ª ed., pp. 7-14). Editora Appris.
- Casemiro, F. C., & Martinez, V. C. V. (2018). Humor mórbido: defesa e tradução do horror na Shoah. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70(1), 276-290.

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-52672018000100019&lng=pt&nrm=iso.

- Castro, E. (2009). *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus textos, conceitos e autores* (I. M. Xavier, Trad.). Editora Autêntica.
- Chagas, V. (2023). DOLCE FARMEME: a retórica da brincadeira política. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 38(111), e3811008. <https://doi.org/10.1590/3811008/2023>.
- Cunha, E. (2018). Ódio e identidade: impasses no reconhecimento. In M. Rosa, A. Costa, & S. Prudente (Orgs.). *As escritas do ódio: Psicanálise e Política*. (1ª ed., pp. 107-126). Editora Escuta.
- Dahia, S. L. M. (2008). A mediação do riso na expressão e consolidação racismo no Brasil. *Sociedade e Estado*, 23(3), 697-720. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000300007>
- Didier-Weill, A. (1997). *A nota azul: Freud, Lacan e a Arte*. (C. Lacerda & M. J. de Moraes, Trads). Contra Capa.
- Didier-Weill, A. (1998). O Passe (L. Elia, Trad.). In A. Didier-Weill. *Lacan e a Clínica Psicanalítica*. (pp. 65-80). Contra Capa.
- Didier-Weill, A. (2009). Lacan, o espantoso. In A. Didier-Weill & M. Safuan (Orgs.). *Trabalhando com Lacan: na análise, na supervisão, nos seminários*. (C. Berliner, Trad, pp. 28-35). Jorge Zahar.
- Dor, J. (1989). *Introdução à leitura de Lacan: o inconsciente estruturado como linguagem*. (C. E. Reis, Trad.). Artes Médicas. (Obra original publicada em 1985)

- Dunker, C. (2022) *Lacan e a democracia: a clínica e a crítica em tempos sombrios*. Boitempo.
- Figueiredo, S. M. C. T. (2015). *A face transgressora da piada: embates entre o riso e a censura*. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Sergipe]. Repositório Institucional da Universidade Federal de Sergipe.
https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/5995/1/SARAH_MONTEIRO_CASTRO_TAVARES_FIGUEIREDO.pdf
- Freitas, R. S. de., & Castro, M. F. de. (2013). Liberdade de Expressão e Discurso do Ódio: um exame sobre as possíveis limitações à liberdade de expressão. *Seqüência Studos Jurídicos Políticos*, 34(66), 327–355. <https://doi.org/10.5007/2177-7055.2013v34n66p327>
- Freud, S. (2010a). O mal-estar na civilização. In S. Freud. *Obras completas: Vol. 18. O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos*. (P. C. de. Souza, Trad., pp. 13-122). Companhia das Letras (Obra original publicada em 1930)
- Freud, S. (2010b). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In S. Freud. *Obras completas: Vol. 12. Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. (P. C. de. Souza, Trad., Vol. 12, pp. 209-246). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1915)
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do eu. In S. Freud. *Obras completas: Vol. 15. Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. (P. C. de. Souza, Trad., pp. 13-113). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1921)

- Freud, S. (2012). Totem e Tabu. In S. Freud. *Obras completas: Vol. 11: Totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos*. (P. C. de. Souza, Trad., pp. 13-244). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1912)
- Freud, S. (2014). O humor. In S. Freud. *Obras completas: Vol. 17. O futuro de uma ilusão e outros textos*. (P. C. de. Souza, Trad., pp. 322-330). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1927)
- Freud, S. (2017). O chiste e sua relação com o inconsciente. In: S. Freud. *Obras completas: Vol. 7. O chiste e sua relação com o inconsciente*. (F. C. Mattos & P. C, de. Souza., Trad.). Companhia das Letras. (Obra original publicada em 1905)
- Fuks, B. B. (2000). *Freud e a judeidade: a vocação do exílio*. Editora Zahar.
- Fuks, B. B. (2003). *Freud & a Cultura*. (3ª ed.). Editora Zahar.
- Fuks, B. B. (2006). Reflexões sobre a guerra e a segregação constitutiva do outro nos regimes políticos totalitários. In L. Fontenele. (Org.). *Psicanálise: teoria, clínica e conexões*. (1ª ed., pp. 57-68). Edições Livro Técnico.
- Fuks, B. B. (2020). Psicanálise, xenofobia: algumas reflexões. In A. Quinet, & A. Jorge (Orgs.). *As homossexualidades na psicanálise: na história de sua despatologização*. (2ª ed., pp. 80-88). Atos e Divãs Edições.
- Gama, L. P., & Mendes, A. M. (2020). O humor no entrecruzamento da política e do trabalho numa perspectiva psicanalítica. *Psicologia em Estudo [online]*, 25, 1-14.
<https://doi.org/10.4025/psicolestud.v25i0.48176>

- Gerez-Ambertín, M. (2009). Humor negro e Supereu. In M. Gerez-Ambertín. *As vozes do Supereu: na clínica psicanalítica e no mal-estar na civilização*. (S. Chebli, Trad., pp. 135-143). Cia de Freud.
- Gomes, A. J., Viana, B. A., & Santos, V. H. S. (2018). Identificação ao líder e segregação na massa: a promessa de um eu sem cisão. In M. R. Cardoso, M. R., & R. Herzog (Orgs.). *Diferença e segregação*. (1ª ed., p. 33-44). Editora Appris.
- Gonzales, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 223-244.
- Hyppolite, J. (1998). Comentário falado sobre Verneinung de Freud. In J. Lacan. *Escritos*. (V. Ribeiro, Trad., pp. 893-902). Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1956)
- Jorge, M. A. C. (2005). *Lacan, o grande freudiano*. Jorge Zahar.
- Jorge, M. A. C. (2008). *Fundamentos da psicanálise, vol. 1: as bases conceituais*. Jorge Zahar.
- Kehl, M. R. (2002). Humor, poesia e erotismo. In M. R. Kehl. *Sobre ética e psicanálise*. (4ª ed., pp. 171-192). Companhia das Letras.
- Kehl, M. R. (2020). O ressentimento chegou ao poder?. In M. R. Kehl. *Ressentimento*. (3ª ed., pp. 199-204). Boitempo.
- Koltai, C. (2018). Ódio na política, políticas do ódio. In M. Rosa, A. Costa, & S. Prudente (Org.) *As escritas do ódio: Psicanálise e Política*. (1ª ed., pp. 261-268). Editora Escuta.
- Kupermann, D. (2003). *Ousar rir: humor, criação e psicanálise*. Civilização Brasileira.
- Kupermann, D. (2010). Humor, desidealização e sublimação na psicanálise. *Psicologia*

Clínica, 22 (1), 193-207,

<https://www.scielo.br/j/pc/a/FqFMMWxHHqySnpJjbQpPMFP/?lang=pt>

- Kupermann, D. (2021). Perder a vida, mas não a piada: O humor entre companheiros de descrença. In A. Slavutzky, & D. Kupermann (Orgs.). *Seria trágico... se não fosse cômico: humor e psicanálise*. (2ª ed., pp. 19-40). Artes & Ecos.
- Lacan, J. (1995). *O seminário, Livro 4: A relação de objeto, 1956-1957*. (D. D. Estrada, Trad.) Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. In: J. Lacan. *Escritos*. (pp. 496-536., V. Ribeiro, Trad.) Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1957)
- Lacan, J. (2005). O simbólico, o imaginário e o real. In: J. Lacan. *Nomes-do-Pai*. (pp. 9-54., A. Telles, Trad.) Jorge Zahar. (Obra original publicada em 1953)
- Lacan, J. (1999). *O seminário, Livro 5: as formações do inconsciente, 1957-1958*. (V. Ribeiro, Trad.). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2009a). *O seminário, Livro 1: os escritos técnicos de Freud, 1953-1954*. (B. Milian, Trad.). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2009b). *O seminário, Livro 2: O eu na teoria de Freud e na psicanálise, 1954-1955*. (B. Milian, Trad.). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (2003). Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In J. Lacan. *Outros escritos* (Vera Ribeiro, Trad.) (pp. 249-264). Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). Édipo, Moisés e o Pai da horda. In J. Lacan. *O seminário, Livro 17: O avesso da psicanálise, 1969-1970*. (Ari Roitman, Trad.). Jorge Zahar.

Lucena, L. & Fontenele, L. (2023). O humor e as faces do Supereu. *Psicanálise & Barroco em Revista*, 20(2), 304–323. <http://seer.unirio.br/psicanalise-barroco/article/view/12371>.

Lemos, G. B., & Couto, D. P. (2021). Uma introdução à noção de segregação em psicanálise. *Pretextos - Revista da graduação em Psicologia da PUC Minas*, 6(12), 328-351. <https://periodicos.pucminas.br/index.php/pretextos/article/view/25902>

Liedke, L. (2023). Notícias do Ics. In L. Liedke. *Entre sessões: Psicanálise para além do divã*. (1ª ed., pp. 81-90). Planeta do Brasil.

Malcher, F. (2018). Capitalismo, diferença e gozo: a produção de efeitos de segregação. In M. R. Cardoso, M. R., & R. Herzog (Org.). *Diferença e segregação*. (1ª ed., pp. 45-62). Editora Appris.

Mattos, A. R., & Cidade, M. L. R. (2016). Para pensar a cisheteronormatividade na psicologia: lições tomadas do transfeminismo. *Revista Periódicus*, 1(5), 132–153. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i5.17181>

Miller, J. A. (1999). *Perspectivas do Seminário 5 de Lacan: as formações do inconsciente*. (M. J. S. Fuentes, Trad.). Jorge Zahar.

Moreira, J. O. (2009). Revisitando o conceito de eu em Freud: da identidade à alteridade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 9(1) Recuperado em 06 de fevereiro de 2024, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812009000100018&lng=pt&tlng=p.

Namise, D. K., & Rizzotto, C. C. (2022). Um estudo sobre o humor como estrutura de dominação nas falas de Bolsonaro. *Revista da Associação Nacional dos Programas*

de Pós-Graduação em Comunicação, v. 25, 1–19. Disponível em:

<doi.org/10.30962/ec.2676>

- OUL. (2023, 8 de março). *Nikolas Ferreira usa peruca e faz discurso transfóbico no Dia das Mulheres* [Vídeo]. YouTube. <https://youtu.be/VYeJnyHy-Tw>
- Pereda, L. C. (2020). Humor e Psicanálise. In A. Slavutzky, & D. Kupermann (Orgs.). *Seria trágico... se não fosse cômico: humor e psicanálise*. (2ª ed., pp. 81-94). Artes & Ecos.
- Pereira, C. E., & Ferrari, I. F. (2016). A identificação e os processos de segregação na contemporaneidade. *Cadernos CESPUC De Pesquisa Série Ensaio*, (28), 205-210. <https://doi.org/10.5752/P2358-3231.2016n28p205>
- Pires, M. C. F. (2014). Derrisão e ironia cínica no humor contemporâneo: os limites entre o politicamente incorreto e o incorretamente político. *História* (São Paulo) [online]. 2014, v. 33, n. 2 [Acessado 6 Fevereiro 2024], 470-488. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1980-436920140002000022>>. ISSN 1980-4369. <https://doi.org/10.1590/1980-436920140002000022>.
- Pommier, G. (1989). *Freud Apolítico?*. (P. C. Ramos, Trad.). Artes Médicas.
- Pompeu, S. L. E. & Souza, E. M. (2019). A discriminação homofóbica por meio do humor: naturalização e manutenção da heteronormatividade no contexto organizacional. *Organizações & Sociedade* [online]. 2019, v. 26, n. 91 [Acessado 25 Setembro 2023], 645-664. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/1984-9260912>>. Epub 07 Out 2019. ISSN 1984-9230. <https://doi.org/10.1590/1984-9260912>.
- Quinet, A. (2012). *Os outros em Lacan* (3ª ed.). Jorge Zahar.

- Revel, J. (2005). *Michel Foucault: conceitos essenciais*. (M. R. Gregolin, Trad.) Editora Claraluz.
- Ribeiro, M. M. C., Bastos, A. (2018). A fala e a escrita passíveis de tratar a segregação. In M. R. Cardoso, M. R., & R. Herzog (Org.). *Diferença e segregação*. (1ª ed., pp. 63-82). Editora Appris.
- Richter, E. P., & Shibaki, A. Souza. (2021). Chistes: do Soslaio a um Olhar Psicanalítico. *Psicanálise & Barroco em Revista*, 13(1), 169-188. <http://seer.unirio.br/psicanalise-barroco/article/view/7357>.
- Rosa, M., Alencar, S. & Martins, R. (2018). Licença para odiar: uma questão para a psicanálise e a política. In M. Rosa, A. Costa, & S. Prudente (Org.) *As escritas do ódio: Psicanálise e Política*. (1ª ed., pp. 15-30). Editora Escuta.
- Sarmiento, D. (2006). A liberdade de expressão e o problema do "Hate Speech". In D. Sarmiento. *Livres e iguais: estudos de Direito Constitucional* (1ª ed., pp. 207-262). Lumen Juris.
- Sbano, V. (2008). A noção de "para além" no Seminário 5 de Lacan: a questão da articulação entre simbólico e real. *Psyche*, 12 (23). http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000200002&lng=pt&nrm=iso
- Soler, C. (1998). Sobre a segregação. In: Bentes, L.; Gomes, R. (orgs.). *O brilho da infelicidade*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Soler, C. (2012). *O inconsciente: que é isso?*. (C. A. de. A. Oliveira & D. Fingermann., Trad.). Annablume.

Sousa, V. P. (2018). Desconstruindo a cis-heterossexualidade: uma perspectiva decolonial.

ARTEFACTUM - Revista de estudo em linguagem e tecnologia, v. 16, n. 1.

<http://artefactum.rafrom.com.br/index.php/artefactum/article/view/1605/778>

Souza, R. B. de, Teixeira, C., & Silva, K. S. de P. (2013). Humor e Discriminação:

contribuições de dados experimentais para a elaboração de Políticas Públicas. In

Anais da VI Jornada Internacional de Políticas Públicas. Universidade Federal do

Maranhão. [http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2013/JornadaEixo2013/anais-](http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2013/JornadaEixo2013/anais-eixo7-questoesdegeneroetniaegeracao/humorediscriminacao.pdf)

[eixo7-questoesdegeneroetniaegeracao/humorediscriminacao.pdf](http://www.joinpp.ufma.br/jornadas/joinpp2013/JornadaEixo2013/anais-eixo7-questoesdegeneroetniaegeracao/humorediscriminacao.pdf)

Souza, A. (2009). Nem sempre o riso faz bem. *Cógitto*, 10, 8-14. Recuperado em 06 de

fevereiro de 2024, de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-

[94792009000100002&lng=pt&tlng=pt.](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-94792009000100002&lng=pt&tlng=pt)

Ungier, A. (2001). *Por acaso: o humor na clínica psicanalítica*. Contra Capa.

Vasconcelos, B. P. de J. de. (2001). *Só dói quando eu rio - um estudo psicanalítico sobre o*

cômico, o chiste e o humor. [Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa

Catarina] Repositório Institucional da UFSC

[https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/81939/187351.pdf?sequence=](https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/81939/187351.pdf?sequence=1)

[1](https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/81939/187351.pdf?sequence=1)

Weinmann, Amadeu de Oliveira, & Culau, Fábio Vacaro. (2014). Notas sobre o

politicamente correto. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 14(2), 628-645.

Recuperado em 28 de fevereiro de 2024, de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-

[42812014000200014&lng=pt&tlng=pt.](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812014000200014&lng=pt&tlng=pt)