







# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

Publicação oficial da Fepal  
(Federação Psicanalítica da América Latina)

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil  
Montevideo, 11300, Uruguay  
revista@fepal.org  
Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026  
www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

#### Editores

- Raya Angel Zonana (Brasil, SBPSP), Editora - chefe
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora - chefe suplente
- Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora associada
- Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Editora associada
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora associada suplente

#### Comissão Executiva

Soledad Sosa (Uruguai, Editora de *Argumentos*) Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil, Editora de *De Memória*), Jorge Kantor (Peru, Editor de *Vórtice*), Jean Marc Tauszik (Venezuela, Editor de *Clássica & Moderna*), Gabriela Levy (Uruguai, Editora de *Dossiê*), Abigail Betbedé (Brasil, Editora de *Bitácula*), Griselda Sanchez Zago (México, Editora de *O Estrangeiro*), Mariano M. Horenstein (Argentina, Editor de *Textual*), Analía Wald (Argentina), Helena Surreaux (Brasil), Cecilia Moia (Argentina, Editora de Incidente), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (Brasil)

#### Conselho de Editores Regionais

Silvia Gadea (APU), Samantha Nigri (SBPRJ), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Sandra Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martínez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), María Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APdeBA), Ana María Pagani (APR), Julia Braum (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM)

#### Conselho Consultivo

Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguai, APU), Leopoldo Bleger (França, APF), Leopoldo Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguai, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguai, APU), Moisés Lemlij (Peru, SPP), Olgária Chain Feres Matos (Brasil, FFLCH/USP, EFLCH/UNIFESP), Stefano Bolognini (Itália, SPI), Sudhir Kakar (Índia, IPS)

**Colaboradores:** Ana María Olagaray, Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez, Admar Horn (SBPRJ), Mariana Mantiñán Baru (APU), Fernanda Borges (SBPRJ), Marina Meyer (SPM), Miriam Grinberg (SFCM), Maria Luisa Silva Checa (SPP) e Pedro Colli Badino de Souza Leite (SBPSP)

**Revisão da versão em espanhol:** Soledad Sosa

**Revisão da versão em português:** Raya Angel Zonana

**Revisão da versão em inglês:** Analía Wald

**Tradução, correção e normatização de textos:** Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota.

**Assistente Editorial:** Soledad Segovia

**Direção de arte e diagramação:** Di Pascuale Estudio [www.dipascuale.com]

**Capa:** William Kentridge

**Ilustrações de abertura das seções:**

Lucas Di Pascuale (12, 140, 170, 240, 254, 261,283)

William Kentridge (196)

## Comissão Diretiva

#### Presidente

María Cristina Fulco (APU)

*Suplente:* Javier García Castiñeiras (APU)

#### Secretário Geral

Abel Fernández Ferman (APU)

*Suplente:* Luis Grieco (APU)

#### Tesouraria

Susana Muszkat (SBPSP)

*Suplente:* Berta Hoffmann Azevedo (SBPSP)

#### Coordenadora Científica

Elizabeth Chapuy (APC)

*Suplente:* Helena Surreaux (SBPdePA)

#### Diretora de Publicações

Lúcia Maria de Almeida Palazzo (SBPRJ)

*Suplente:* Claudio Frankenthal (SBPRJ)

#### Diretora de Sede

Fedora Espinal de Carbajal (APU)

*Suplente:* Ana Irigoyen Young (APU)

#### Diretora de Comunidade e Cultura

Laura Katz (APA)

*Suplente:* Agustina Fernández (APA)

#### Diretora de Conselho Profissional

Alicia Briseño Mendoza (SPM)

*Suplente:* Laura Iael López Hernández (SPM)

#### Coordenadora de Crianças e Adolescentes

María Elisabeth Cimenti (SPPA)

*Suplente:* Zoila Beatriz Ortiz Becerra (Socolpsi)

Revista indexada em Latindex

- As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem, necessariamente, as dos editores da publicação. Autorizada a reprodução, desde que citada a fonte e apenas com a autorização expressa e por escrito dos editores.*

- Se você é responsável por alguma das imagens e não entramos em contato, por favor, comunique-se conosco por meio do nosso correio.*

#### Ilustrações em seções:

- Editorial, Argumentos, Incidente, Dossiê,**

**Extramuros:** William Kentridge

- Vórtice, Textual:** Tute

## Índice

### 6 Editorial

### 7 Janelas (para o mundo)

*por Raya Angel Zonana*

### 12 Argumentos: Fronteiras

### 14 Quiméricas fronteiras, ou a intranquilidade da escuta analítica

*por Laurence Kahn*

### 28 A Traumdeutung participa da história

*por Gonzalo Percovich*

### 38 Clínica do cuidado: Estrangeiridade, estrangeiro e estranhamento

*por Ilana Katz e Christian Ingo Lenz Dunker*

### 60 Os exílios do sujeito

*por Mirta Goldstein*

### 78 Quem revirou meus olhos?

*por Eduardo de São Thiago Martins*

### 93 Cruzamentos

*por Néstor Marcelo Toyos*

### 111 Migração e trauma: Uma visão a partir da psicanálise e da experiência pessoal

*por Serapio Marcano*

### 121 O reconhecimento do sujeito: Debates pós-modernos para uma psicanálise de fronteiras

*por Valeria Corbella*

### 138 Incidente: Cenários inéditos

### 140 Em busca de palavras

*por Marcio de Freitas Giovannetti*

<b>146</b>	<b>Apenas um fino véu</b> <i>por Laura Veríssimo de Posadas</i>	<b>196</b>	<b>Dossiê: Natureza/cultura: A queda de uma fronteira</b>
<b>150</b>	<b>Pandemia, fronteiras e sessões virtuais</b> <i>por Alberto C. Cabral</i>	<b>198</b>	<b>Depois da natureza?</b> <i>por Gabriela Levy</i>
<b>158</b>	<b>Nem distopia nem utopia: O que vem adiante?</b> <i>por Bernard Miodownik</i>	<b>202</b>	<b>Fronteiras entre vida e não vida: O vírus no Antropoceno</b> <i>por Alyne Costa</i>
<b>161</b>	<b>Transitar o caminho analítico em meio à quarentena</b> <i>por Olga Varela Tello</i>	<b>209</b>	<b>Natureza/cultura: Descentramento, crítica e desafios das ontologias não dualistas</b> <i>por Felipe F. Vander Velden</i>
<b>164</b>	<b>Sobre a prática analítica na realidade virtual</b> <i>por María Alejandra Rey</i>	<b>218</b>	<b>A virada vegetal</b> <i>por Emanuele Coccia</i>
<b>168</b>	<b>Vórtice: A importância do humor na clínica</b>	<b>223</b>	<b>Desencarcerar os corpos?</b> <i>por Bruno Latour</i>
<b>170</b>	<b>O consolo do ego</b> <i>por Jorge Kantor</i>	<b>232</b>	<b>Instabilidade do par natureza/cultura: As novas tecnologias reprodutivas conceptivas na constituição do parentesco</b> <i>por Naara Luna</i>
<b>173</b>	<b>Di-versas diversões sobre o humor e o riso</b> <i>por Fernando Orduz</i>	<b>239</b>	<b>Extramuros</b>
<b>175</b>	<b>Humor na análise</b> <i>por Agustina Fernández</i>	<b>240</b>	<b>Observatório Psicanalítico da Febrapsi: Atravessando fronteiras</b> <i>por Maria Elizabeth Mori</i>
<b>178</b>	<b>O bom senso do bom humor</b> <i>por Teresita Ana Milán</i>	<b>252</b>	<b>O Estrangeiro</b>
<b>181</b>	<b>Setting bem-humorado</b> <i>por Sonia Eva Tucherman</i>	<b>254</b>	<b>Ser música e fazer música: Ser mulher e fazer jazz</b> <i>por Alain Derbez</i>
<b>184</b>	<b>O humor na análise a análise do humor</b> <i>por Antonio Velásquez Convers</i>	<b>259</b>	<b>Textual</b>
<b>187</b>	<b>O humor no divã</b> <i>por María del Carmen Ramos</i>	<b>260</b>	<b>Uma aposta no acidente</b> <i>Entrevista com Matías Loiseau (Tute)</i>
<b>189</b>	<b>Saber fazer/fazer saber</b> <i>por Carlos Bruck</i>	<b>282</b>	<b>Bitácula</b>
<b>191</b>	<b>O humor e seu lugar na cultura atual</b> <i>por Daniel Rodríguez</i>		
<b>194</b>	<b>Sobre o humor</b> <i>por Andrés Rascovsky</i>		

Editorial

## Janelas (para o mundo)

*Pensei sempre que era estranho a esta cidade e que nada tinha a ver convosco. Mas agora, que vi o que vi, sei que sou daqui, quer queira, quer não. A história diz respeito a todos nós.*  
Albert Camus, *A peste*, 1947



“Um sentimento domina nossa época: o sentimento de uma perplexidade impotente” (Russel, 1952, p. 9). Esta frase, escrita no pós-guerra, poderia muito bem ser repetida por nós, em 2020.

Nestes setenta anos que se passaram, quantas vezes teríamos conseguido sair deste sentimento de perplexidade e impotência? No entanto, envoltos por estas sombras, continuamos.

Este número de *Calibán* está vindo à luz no momento em que estamos imersos em um Congresso Latino-americano cujo tema é *Fronteiras*, tema que seguimos na revista. Um congresso virtual no qual, conectados a colegas de toda a América Latina, pensaremos, a partir da psicanálise, o mundo em que vivemos, os sujeitos que somos, as fronteiras que criamos ou borramos, as que nos libertam ou aprisionam e como nos movemos entre elas –ou como elas, em sua mobilidade, nos transformam. #*Fronteiras*.

Estamos vivendo um marco, atravessados que fomos pela pandemia do SARS-Cov-2. Na maior parte dos países latino-americanos, ainda estamos detidos em nossas casas, confinados –do latim *finis, confinium*–, palavra da qual também deriva *fronteira*.

Neste caso, frente à perplexidade e total desamparo em que nos vimos atirados por este pequeno “elemento viral”, desconhecedor de fronteiras, diante do isolamento social necessário para a sobrevivência, uma primeira fronteira foi rompida: abriu-se uma brecha e o encontro presencial deu espaço para o virtual. Muito se perdeu, algo se ganhou: uma chance?

A palavra *chance* que vem do francês, significa “sorte”. Sorte em podermos manter o trabalho analítico com nossos pacientes por meio de janelas virtuais que se abrem em pequenas telas. Assim, apesar da imagem sujeita a congelamentos e o som sujeito a *delays*, sentimos alguma potência diante da vulnerabilidade e da enorme perda. Congelamento da imagem e *delay* do som nos levam ao tempo estático, este que sentimos escoar lentamente em nossas vidas.

Nada será como antes e não sabemos o que será o amanhã. Estamos num espaço, num *entre* estes dois sentimentos que expõem nossa fragilidade, fronteira que, desde o nascimento, o humano busca ultrapassar e que nos constitui ao longo da vida. No entanto, é bom diferenciarmos fronteira de limiar: “O limiar deve ser rigorosamente diferenciado de fronteira. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo, estão contidos nesta palavra” (Benjamim, 1982/2007, p. 535). Esta zona não tão rigidamente definida quanto a fronteira leva à incerteza e a alguma riqueza, a um espaço e a um tempo do desconhecido, das ilusões e temores, também da esperança, da imaginação. Esta “região” que Benjamim chamou “morada do sonho” (p. 535). É aí, exatamente aí, neste espaço e tempo, que a psicanálise transita; nos movimentos do desejo, nas viagens do sonho. Deste espaço e tempo estranhos que estamos habitando, nesta transitoriedade em que a vida não cessa de nos envolver, um outro mundo se descortina e se impõe.

Assim como se impôs para Freud o mundo que se abriu em psicanálise a partir do momento em que ele transgride uma fronteira junto às primeiras pacientes. Ele não as toca, não ausculta os pulmões nem o coração. Ele as escuta, ouve suas histórias e dores, algo muito novo e ousado para o final do século XIX. Suas pacientes encontravam-se no campo dos invisíveis para a época: eram mulheres “perturbadas”.

Ao inventar a psicanálise, Freud rompe uma milenar fronteira do humano situada na dicotomia corpo/alma; quebra a fronteira da indivisibilidade do indivíduo. Somos muitos e nos estranhemos, já que um Outro nos habita.

Freud desfez binarismos constringidos em rígidas fronteiras e continuou a interrogá-los e a interrogar-se no meio século em que trabalhou a psicanálise. Manteve-se sempre em situação de “passagem”, nos limiares do conhecimento, convivendo com perdas e incertezas. A cada momento questionando o percorrido e disposto ao que está *por vir*.

Vemos, assim, um Freud que, em 1918, no Congresso de Budapeste, quase no final da Primeira Guerra, observando o mundo que se transtornava à sua volta, escreve: “Resultará daí para nós, então, a tarefa de adequar a nossa técnica às novas condições” (p. 202).

O legado freudiano é de busca, e diante deste estado de trauma e luto no qual nos encontramos, adequamos nossa técnica às nossas “novas condições”.

Confinados pelo isolamento social e físico imposto pela pandemia, abrimos nossas janelas/telas para manter a escuta de nossos pacientes, assim como abrimos as janelas de nossas casas para o canto, para a música, mas também para visões que, se antes já nos confrontavam, passaram a nos infligir uma realidade ineludível: a desigualdade social em que principalmente nós, latino-americanos vivemos. O invisível se torna visível? Ou, como canta Milton Nascimento: “Olhar o mundo é conhecer/ tudo o que eu já teria de saber./ [...] cidadão do mundo eu sou” (Nascimento e Brant, 1997).

A necropolítica (Mbembe, 2003/2018), forma como o poder social e político determina quem vive e quem morre, invade nosso olhar nos já mais de 100 mil mortos por Covid-19 no Brasil. Neste caso, a etiologia deste triste fenômeno não se deve só à pandemia, mas ao negacionismo próprio do poder narcísico e sua ética permissiva e mortífera; triste poder sob o qual vivemos. “Ética” que mantém o racismo em todas as suas formas e graus, que entende que economia lida com dinheiro e não com vidas, que sufoca e mata.

Se o trabalho iniciado por Freud e continuado pelos seus muitos seguidores permite dizer, na linguagem do mercado, que “a psicanálise transforma o dinheiro em tempo, e que permite [...] reencontrar a palavra, às vezes inerte, às vezes balbuciada, mas sempre palavra para outrem” (Kristeva, 1993/2002, p. 38), *Calibán*, como uma revista de psicanálise, insiste em manter esta herança. Faz da palavra instrumento de troca, metáfora, um *entre*, buscando a vivacidade do novo, do inédito, a invenção.

A revista já estava em franca elaboração quando os ventos da Covid-19 varreram nosso território e trouxeram com eles novas interrogações, novas perplexidades.

Desta forma, a seção **Incidente** ganhou mais volume ao trazer textos que nos colocavam em *Cenários inéditos*. Neles, Marcio Giovannetti nos faz ver a falta de palavras para “entrarmos” neste novo mundo em que a ilusão criada pela “arrogância civilizatória” do humano é quebrada. As análises virtuais são o tema de alguns autores como Alberto Cabral, que nos traz suas incursões pela virtualidade em busca de maneiras de sustentar a possibilidade do encontro analítico; assim também Alejandra Rey tece questões teóricas sobre o tema e Olga Varela relata seu trabalho com analistas em formação em seminários via plataformas virtuais. Ao observar na literatura e no cinema o futuro ficcional, Bernard Miodownik caminha entre a utopia e a distopia em que fomos lançados (ou nos teríamos lançado?). E num texto quase musical, Laura Veríssimo nos fala dos enganos e dos finos véus que estendemos para não vermos o que vemos, e também do desejo de uma escuta sem os véus que nos cobrem na virtualidade.

Ao chegar à seção **Argumentos**, o leitor poderá observar que nos mantemos nos espaços dos limiares ao transitarmos *entre* múltiplas fronteiras que mais nos dão impulso para atravessá-las do que nos criam impedimentos. Esta é uma das leituras possíveis que o texto de Laurence Kahn sugere ao propor as teorias metapsicológicas como indispensáveis para manter a escuta em uma multiplicidade de referências, permitindo ao analista o deslocamento em suas posições internas. E questiona: “O risco para todo analista não seria de se imobilizar em uma teoria unívoca ou, ao contrário, de reduzir a diversidade das teorias a seus menores denominadores comuns?”.

Assim também, Valeria Corbella passeia pelas diferentes formas de conhecer o objeto psicanalítico e introduz a ideia de uma psicanálise latino-americana, resultado da polifonia de vozes própria da mestiçagem que nos forma. Os limites que separam o sujeito do Outro são uma fronteira em permanente construção/desconstrução que, a depender de suas tensões e cruzamentos, cria paisagens mutativas, observadas por Marcelo Toyos a partir de modelos vindos das artes – este Outro da psicanálise. As paisagens mutativas e mutantes têm sido visões constantes em nosso mundo de fronteiras móveis e de sujeitos migrantes em busca de espaços e tempos melhores. Uma destas histórias é contada por Serapio Marcano, com sua própria experiência de saída e chegada.

Somos todos, de alguma forma, sujeitos em exílio e migrantes pelos veios que a vida traça. Mirta Goldstein trata dos limiares que percorremos desde o nascimento até a vida adulta, em trânsitos que envolvem o corpo, a sexualidade e o psiquismo, assim como “rumo à exogamia liberadora”.

No famoso sonho de Irma, Freud sonha com a psicanálise e transforma o sonho em seu trabalho da vida toda. Gonzalo Percovich, autor de um texto onírico, percebe a *Traumdeutung* freudiana por lentes benjaminianas seguindo o percurso do tratamento dado aos sonhos por este filósofo, e daí às noções de esquecimento, recordação e memória.

A memória, assim como o espaço de morada, são bens a serem preservados, fundantes para construir e sustentar a história de um povo. Num artigo de fôlego, Ilana Katz e Christian Dunker apresentam a *Clínica do cuidado*, resposta inventada para a demanda da população ribeirinha do rio Xingu, na Amazônia brasileira, deslocada de suas moradias pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, num exílio imposto e desestruturante. A estrangeiridade, o estranhamento, conceitos usados neste artigo, foram férteis tanto para o trabalho com a população como para os profissionais de saúde. Ao inventar nossas ferramentas de trabalho, nos “inventamos” como psicanalistas.

Assim também o psicanalista se cria no campo que constrói com seu paciente, no qual transita em *cotransferência*, conceito que Eduardo Martins pode tornar vivo ao notar seu gesto de revirar os olhos diante da fala de seu paciente. Por meio de uma escrita em formato dramático, transpomos múltiplas fronteiras nesta leitura.

Em muitos dos trabalhos que publicamos, a literatura, as artes plásticas e a música são estranheiras que nos provocam e fertilizam, tornando mais fluidas as fronteiras com a estrangeiridade. Neste número, em **O Estrangeiro**, texto e música são tecidos por Alain Derbez, ensaísta e músico mexicano, em *Ser música e fazer música: Ser mulher e fazer jazz*.

São também estrangeiros à psicanálise os autores que nos fecundam e convocam a pensar no tema deste **Dossiê**, *Natureza/cultura: A queda de uma fronteira*. Antropólogos, filósofos e biólogos mostram nossa face narcísica de autoritarismo e assinalam uma necessária mudança de paradigma a nós humanos, que até há pouco nos sentávamos no trono do antropocentrismo, do qual fomos bruscamente deslocados pela nossa cegueira para o entorno. Um minúsculo vírus mostrou nossa pequenez e nos expôs a dores impensáveis.

Uma forma de se sobrepor à dor, dizia Freud, é o humor. É o que buscamos em **Vórtice**. Diante deste delicado momento, resistimos por meio daquilo que Freud considerava, como escreve Jorge Kantor, “como a mais elevada operação defensiva frente ao sofrimento. Um sentimento grandioso e rebelde [...] porque, por um instante, ocorre o triunfo fugaz do narcisismo voltado a um Ego vitorioso frente às afrontas da realidade”. Neste número de *Calibán*, as fronteiras entre dor e humor podem se fazer mais tênues pelo depoimento de nove psicanalistas que relatam como, em sua clínica, o humor traz um espaço de alívio, um respiro frente à angústia do viver.

Também em **Textual**, Tute, humorista gráfico argentino, conta-nos, em uma prosa leve, seus embates com seu ofício e como faz desenho e humor com o que *escapa* em seu traço, em *Uma aposta no acidente*. E, de maneira comovente, sugere que “é sempre preciso converter a lágrima em outra coisa”.

Houve um tempo, não muito distante, em que nós, psicanalistas, nos encontrávamos em congressos nos quais nos aglomerávamos em salas em que discutíamos psicanálise e a “história com traumas que atravessa as fronteiras na América Latina e tem deixado marcas profundas em nossas culturas”. Em **Extramuros**, em artigo escrito antes da quarentena, Maria Elizabeth Mori nos fala desses tempos, do prazer e da riqueza que essas situações de intercâmbio ofereciam. Imaginou então, a partir de um congresso da Fepal, encontros em um espaço virtual, uma forma de “congresso permanente”. Assim nasce o Observatório Psicanalítico, um trânsito de e-mails pelos quais psicanalistas mantêm uma conversa “com outros colegas psicanalistas sobre os acontecimentos que dizem respeito ao modo em que nos ocupamos da pólis e de nossas instituições, interrogando-nos sempre sobre o nosso fazer analítico ao levar em conta a esfera pública”. Esse dispositivo tem se constituído em forte ponto de sustentação e trocas neste momento de obscurantismo que o Brasil vive.

Saberemos sair deste obscurantismo e desta pandemia com algum aprendizado? Com alguma possibilidade de reflexão e mudança? Com a *chance* de fazer destes momentos de luto alguma elaboração que possa *converter a lágrima em outra coisa*?

William Kentridge, artista sul-africano, nos convoca nesta edição de *Calibán* e converte a dor do exílio em arte. Do corpo caído que cobre a capa da revista, saltam muitas figuras que nos mantêm atentos ao perigo que está sempre presente e passível de repetição: a barbárie, a desumanização do sujeito.

Também Freud, ainda sob o impacto da Primeira Guerra, um dos marcos da barbárie do século XX, ao se dirigir aos colegas presentes no Congresso de Budapeste, os convoca com palavras que, penso, podem nos ser vitais nestes tempos.

Senhores colegas!

Os senhores sabem que nunca nos orgulhamos da completude e do fechamento do nosso saber e de nossas habilidades; estamos sempre dispostos [...] a aprender coisas novas e mudar em nosso procedimento aquilo que pode ser substituído por algo melhor.

Como voltamos a nos reunir agora, depois de longos anos de separação, difíceis de serem vividos, sinto-me estimulado a rever o estado da nossa terapia, à qual, enfim, devemos a nossa posição na sociedade humana, para observar em que direções ela poderia se desenvolver. (p. 191)

O que Freud nos diz, ao longo de toda a sua trajetória, é que só é possível sermos psicanalistas se pudermos abrir as janelas e o olhar para o que nos cerca.

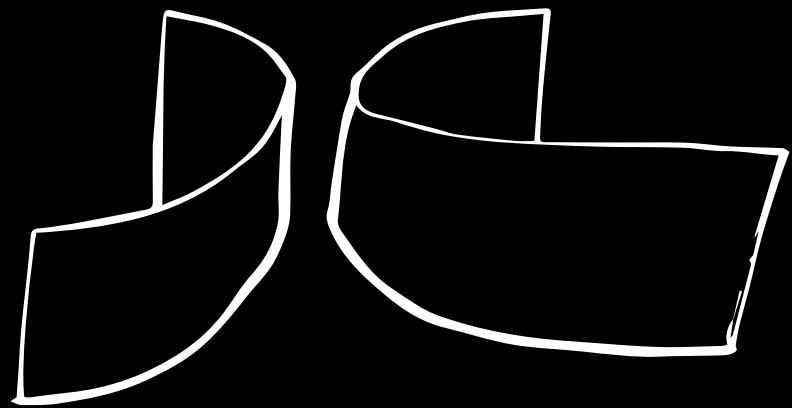
É o que esperamos oferecer ao fazermos esta revista. Que os leitores tenham em *Calibán* uma janela para o mundo.

**Raya Angel Zonana**  
Editora-chefe, *Calibán* - RLP

## Referências

- Benjamin, W. (2007). *Passagens*. Belo Horizonte, São Paulo: UFMG, Imprensa oficial. (Trabalho original publicado em 1982).
- Camus, A. (s. d.). *A peste* (E. Cardoso, trad.). Lisboa: Livros do Brasil. (Trabalho original publicado em 1947).
- Freud, S. (2018). Caminhos da terapia psicanalítica. Em C. Dornbusch (trad.), *Fundamentos da clínica psicanalítica: Obras incompletas de Sigmund Freud* (vol. 6). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919 [1918]).
- Kristeva, J. (2002). *As novas doenças da alma* (J.A. Melo, trad.). Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1993).
- Mbembe, A. (2018). *Necropolítica* (R. Santini, trad.). São Paulo: N-1 Edições. (Trabalho original publicado em 2003).
- Nascimento, M. e Brant, F. (1997). Janela para o mundo. Em M. Nascimento, *Nascimento* [CD]. Rio de Janeiro, Nova York: Warner Bros. Records Inc.
- Russel, B. (1952). *Les dernières chances de l'homme*. Paris: Pierre Horay.





Argumentos:  
Fronteiras

Laurence Kahn\*

# Quiméricas fronteiras, ou a intranquilidade da escuta analítica

As travessias de fronteiras são difíceis para aqueles que querem ignorar a ambivalência de nossas línguas e de nossas teorias. O mundo psicanalítico, entretanto, é uma torre de Babel<sup>1</sup>. Somos todos, mais ou menos, como Stendhal (1923/1981), que em seu diário começava uma frase em inglês, continuava em italiano e em alemão, e terminava em francês. Assim, lê-se no dia 11 de agosto de 1811, em suas *Memoires of my life during my amour for Gräffin Palfy*: “I come there with presque no love; ritornando diesen Abend. Io mi trovo riamante. Io sono stato my merry and altamente digné” (p. 711)<sup>2</sup>. E nós, psicanalistas? O que nos faz hesitar e falar, alternadamente, em kleiniano, freudiano, winnicotiano, bioniano? Na verdade, a Babel psicanalítica não pode ser descrita em termos de *correntes* segundo imputações identitárias simplificadas. Não pertencemos jamais a uma só corrente e não pensamos jamais com base em um único modelo. Nossa deficiência em matéria de entendimento é infinitamente mais perturbadora se consentimos em admitir a estranha mistura das línguas psicanalíticas em nós – e isto, sem que o percebamos –. Esta claudicância é, frequentemente, fonte de conflitos, e não somente com nossos pares. No entanto, as disputas teóricas internas que ela gera, longe de serem uma enfermidade, revelam um estado de incer-

\* Association Psychanalytique de France.

1. Em referência a: Amati Mehler, S. Argentieri e Canestri (1994).

2. N. do T: Tradução livre: “Eu chego lá quase sem amor; retornando nessa noite. Encontro-me amando novamente. Fui meu feliz e altamente digno”.



teza que me parece a promessa de uma perpétua cura pela intranquilidade. A intranquilidade na cura não pode, de fato, estar relacionada apenas aos obstáculos da contratransferência que podem muito bem, aliás, ser diluídos na rotina interpretativa.

Essas disputas internas fazem parte, na verdade, do melhor da metapsicologia – fora da qual o intercâmbio que se desenrola no consultório do analista não se diferenciaria de qualquer conversa socializada. Se a conversação psicanalítica não é uma conversa comum, é porque ela não pretende propriamente se fazer entender. Ela visa o evento psicanalítico inesperado, a emergência do desconhecido, a manifestação desse hóspede clandestino cujas primeiras figuras foram, segundo Freud, o “corpo estrangeiro” interno, o *Fremdkörper* (Freud, 1895/1999h, pp. 85, 294, 476), e o sonho, como *Seelenfremd* (Freud, 1900 [1899]/1999d, p. 50; Freud, 1996/1999g, p. 62).

Entretanto, para que surja esse estrangeiro ou essa estranheza, ainda é preciso que uma topologia nos permita “desatar” as fachadas racionalizadas, isto é, secundarizadas. Freud escrevia desde 1895 o seguinte:

Não se deve esperar que as livres comunicações do paciente, o material das camadas mais superficiais, tornem fácil, para o analista, distinguir em que lugares se vai à profundidade [...] a exposição do doente parece completa e congruente. A princípio, é como se estivéssemos em face de um muro que bloqueia toda a perspectiva e não deixa adivinhar-se alguma coisa – e o que, então – se encontra por trás<sup>3</sup>. (pp. 410-411)

É assim que, desde a *Interpretação dos sonhos* (Freud, 1900 [1899]/1999d) e *Sobre o sonho* (Freud, 1900 [1899]/1999), Freud radicalizou a articulação entre as operações psíquicas e o trabalho da análise, colocando em seu centro o inacreditável *método* de deformação que nos leva a ignorar aquilo que precisamente nos agita. Um método cujo rigor só o método da associação livre permite captar.

Esta teorização distingue diametralmente a invenção freudiana das explorações efetuadas pelos românticos, como Scherner ou Jean-Paul Richter, que celebravam o gênio “artístico” do sonho ou a força simbolizante da imaginação (Freud, 1900 [1899]/1999d, pp. 39-43, 212, 230-232; Freud 1900 [1899]/1999j, pp. 618-646). Com Freud, o *Phantasieren* teórico não é mais concebido como o motor especulativo que permite apreender a substância mesma do ser. A metapsicologia refuta ao mesmo tempo a metafísica e a ilusão de uma apresentação sem mediação. O *prolongamento* da correção kantiana – que Freud evoca explicitamente em *O inconsciente* quando relembra o alerta de Kant (não negligenciar as condições subjetivas de nossa percepção e não tomar nossa percepção por idêntica ao percebido incognoscível)

3. N. do T.: Tradução de L. Barreto. A tradução corresponde às pp. 410-411 de: Freud, S. (2016). A psicoterapia da histeria. Em L. Barreto (trad.), *Obras completas* (vol. 2). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1893-1895).

– implica a renúncia a todo conhecimento direto, a toda experiência imediata das “coisas primeiras” (Freud, 1915/1999b, p. 270; Freud, 1915/1988, pp. 210-211).

O que sustenta, a princípio, a teoria metapsicológica não é, por consequência, a construção, mas sim a *desconstrução* do que é conscientemente perceptível. Entre nossos vividos e a realização de um dispositivo inconsciente – seja ele sujeito ao cumprimento de um desejo proibido ou à repetição de uma experiência catastrófica –, a metapsicologia nos permite não alargar a distância entre o *efeito* sensível (percebido na ordem linguística, visual, auditiva, corporal) e o *fato* psíquico, fonte indiscernível do efeito<sup>4</sup> – Freud não cessa de trabalhar esse ponto ao longo de toda sua obra. A primeira manifestação desta divisão psíquica é a existência de duas modalidades, “distintas e independentes” (Freud, 1900, [1899]/1999d, p. 150; Freud, 1900, [1900]/2003, pp. 179-180) da atividade da consciência no processo analítico. A primeira, o *Bewußtwerden* – isto é, o *tornar-se consciente* –, corresponde à via empregada pelo movimento inconsciente para se fazer conhecer ao “contornar o recalçamento”: é ela que produz a “apresentação deformada”. A segunda é o *Gesetzt- oder Vorgestelltwerden* – isto é, o ato pelo qual a consciência se apodera do objeto que ela coloca à sua frente para refletir: esta segunda modalidade organiza a *representação* que está na base da atividade do pensar. Distinguindo a apresentação (*Darstellung*) da representação (*Vorstellung*), com o olhar fixado nos processos de deformação (*Entstellung*), Freud consegue, pois, elucidar o dispositivo graças ao qual o órgão sensorial da consciência pode entrar em contato com a *apresentação* daquilo que ela não se *representa*.

Veríamos nesta divisão apenas uma cisão? Certo, a censura não é criadora. Mas pensemos que é pela lembrança consciente dos conteúdos manifestos que entramos em contato com os movimentos inconscientes. É, conseqüentemente, a censura que abre o caminho para o recalçado, sob a condição das modificações que ela prescreve. Neste sentido, o administrador da fronteira é, ao mesmo tempo, o operador da travessia. Travessia que se materializa no campo imenso das transações, dos deslocamentos, dos compromissos com os quais analista e paciente fazem seu território. E travessia que pode também tomar corpo graças à estrutura mesma da instância recalçante. Assim como o superego que, por sua própria formação, herdou laços aos quais o id precisou renunciar. É, portanto, precisamente esse *memorial* que dá acesso à parte incognoscível dos primeiros laços objetivos, quando, sob o golpe da regressão, o superego se re-decompõe em objetos incarnados na transferência (Freud, 1923/1999a, pp. 257-258, 264, 277-278; Freud, 1923/1991, pp. 273, 279-282, 291; Freud, 1940 [1938]/1999f, pp. 100-106; Freud, 1940 [1938]/2013, pp. 267-272).

4. Ver Kahn (2012).

Entre a fronteira que determina a finitude de nosso conhecimento e as *brechas* que abrem caminho para o objeto de nossa construção, o guardião responsável pela expulsão se revela, assim, ser o porteiro que autoriza o acesso. Mensageiros de nossos tateares, de nossas incertezas, de nossa confusão, a associação livre e a atenção flutuante permitem a passagem entre os dois.

Para mim, foi exemplar aprender com Pontalis (1977a), freudiano que não cedia a respeito das palavras da psicanálise, que via na pulsão de morte uma hipótese indispensável não somente para pensar os estados nos limites do analisável, mas também para desconcertar a obrigação à síntese do ego (p. 108), quanto ele tolerava – em sua própria escuta – o antagonismo entre um “conceito inconcebível” (a pulsão de morte) e uma concepção do “reino intermediário” e da criatividade – o que fizera dele um dos introdutores de Winnicott na França. Para Pontalis (1968/1993) esse antagonismo não servia ao esclarecimento do terreno clínico através de uma malha teórica. Ele se destinava, ao contrário, a desestabilizar as referências, a desmanchar as coisificações conceituais sem relaxar os conceitos, isto é, a incessantemente “buscar *em outro lugar* seu equilíbrio ou seu desequilíbrio” (p. 99).

Tal desestabilização, parente tão próxima do nosso ser de fissuras, está à altura do paradoxo do método analítico. Pois, não somente, a “terra estrangeira” (Freud, 1993/1984, p. 80) interna do inconsciente não pode ser atingida por via direta, mas devemos ainda admitir que é a própria atividade interpretativa que cria o objeto de interpretação; que é, por exemplo, a própria interpretação da transferência que eleva este fenômeno geral, banal, a um produto específico da relação analítica. Algo familiar para os cientistas que, desde há muito tempo, toleram que a atividade interpretativa dos dados constitua de uma só vez o objeto e a interpretação do objeto.

Mas o método analítico tem a particularidade de ter a linguagem como seu terreno e, em termos de enunciados, a margem é estreita entre o que consideraremos como uma rede de *causalidades* e o que somos obrigados a tratar como meras “razões”, “motivações” exigindo ser “contextualizadas” (Bouveresse, 1991). Ora, o que reforça, no entanto, a extravagância de nosso método é que o efeito *vivido* e as associações que surgem ao seu redor não são justamente unidos pela enunciação subjetiva de uma motivação. Ou melhor: porque o método funciona por meio da desconexão entre efeitos perceptíveis e “razões” conscientes, as causas se constroem pelo desligamento e pela recomposição das motivações, as quais vão no sentido contrário da lógica dos enunciados. Em suma, é nossa própria matéria que é heterogênea, e a primeira estranheza é a do nosso método.

A experiência do inconsciente, de fato, não é a experiência de um reconhecimento daquilo que já sabíamos. É a experiência daquilo

que nem o paciente nem o analista sabem existir no início do tratamento. Quando Freud afirma que pedimos que o paciente diga o que sabe e também o que não sabe, é no horizonte bem preciso de um outro lugar que se apresenta no aqui. Um outro lugar que é preciso deixar desdobrar sob as formas mais heterogêneas: sonhos, lapsos – retorno incansável e desgastante do mesmo que não é o mesmo que tínhamos imaginado ou previsto nas premissas da cura. E se damos à transferência seu valor pleno de um agir – Freud fala de um *Agieren* – que habita o dizer, que o orienta, que o investe, fazendo dele o território da obtenção das satisfações clandestinas, então a experiência do inconsciente na cura é, primeiramente, a experiência desse *Agieren* que se efetua sem que saibamos o que se efetua. A experiência do inconsciente é a experiência dessa captura de nós mesmos pelo outro, sem que este outro tenha um rosto identificável em um primeiro momento. A identificação do intruso, a qualificação do estrangeiro que só se faz conhecer pelos atos que a enunciação da palavra realiza, é a operação mesma da análise.

No seio dessa heterogeneidade, por que via nos apropriamos da distância entre *aquilo que nos é dito* e *aquilo que nos é feito*, entre os conteúdos semânticos explícitos e todas as formas (verbais ou não) que agem no campo da enunciação do paciente? Na realidade, essa distância entre o regime semântico e o regime pragmático impulsional, do lado do analista, um regime associativo dominado pela confusão. Por isso Annie Reich (1950) insiste no fato de que a apreensão do material do paciente surge para o analista de uma só vez, dando a impressão de algo vivido passivamente – “isto aconteceu” – e como vindo do interior dele mesmo. De repente, ela escreve, as impressões heterogêneas, os elementos confusos e desconexos transformam-se em uma *Gestalt*. É claro, ela continua, que este tipo de *insight* do material é realizado pela atividade inconsciente do analista. A contra-transferência não é, assim, nem a amizade nem o ódio que o analista pode ter em relação ao paciente, pois tais sentimentos são sempre meramente conscientes. É mais, o modo como o paciente se insere na vida psíquica do analista enquanto objeto mobilizador dos desejos e dos conflitos infantis deste último. Jacob Arlow (1999), trinta anos mais tarde, completará a posição de Annie Reich ao mostrar como, entre passividade e atividade – entre receptividade e apercepção – o que o aparelho psíquico do analista transforma são as impressões subliminares, timbre, voz, sotaques, rapidez da elocução. O que, a despeito do analista, associa-se a uma soma de imagens ou sensações heteróclitas, com as palavras indo de uma canção a um quadro, passando por uma piada sem relação aparente com o que é comunicado (pp. 200-201).

Fragmentos descontínuos do discurso do paciente, palavras que insistem sem que se saiba por que, restos perceptíveis do passado da análise, restos perceptíveis próprios ao analista (isto é, privados),

pedaços de sonhos, sensações corporais inesperadas: é neste emaranhado que tentamos fazer passar no campo da linguagem o que foi justamente privado de palavra. É percorrendo esses labirintos que tentamos alcançar a fronteira.

“Se eu fosse um menino” – me disse a paciente – “será que eu ficaria tão certa de que minha filha é minha mãe?”. Esta mulher lutava com unhas e dentes contra a loucura, contra um início de vida que havia feito dela a filha de uma mãe louca que aterrorizava suas filhas até a servidão. Minha paciente devia sua sobrevivência à fuga e à obstinação de sua negação: aquela história não era a sua. Mas quando deu à luz uma menina, foi tomada pela certeza de que a destruiria como sua mãe tinha destruído suas irmãs. E seus gestos espontâneos de mãe – dominados por esta crença – tornaram-se, um a um, gestos impossíveis. E os gestos calculados – ela calculava muito – tornaram-se igualmente impossíveis, pois todos iam na mesma direção: o recomeço da história. Punição e expiação: sua culpa por ter sobrevivido ao abandonar as irmãs encontrava, em cada detalhe de sua vida cotidiana, o objeto da punição que lhe teria aliviado se ela não tivesse transformado esta vida em inferno. Durante os dois primeiros anos de sua análise, quatro vezes por semana, ela começou cada sessão pela lista das catástrofes que se apresentavam no horizonte daquele momento. E ela terminava as sessões com a ameaça de interromper o tratamento.

“Se eu tivesse sido um menino...”, ela me dizia. E eu escutava interiormente: “Se a mãe que eu carrego em mim tivesse sido a mãe de um menino, ela me arruinaria tanto assim?”. E escutava também: “Se eu fosse o pai da minha filha em vez de ser sua mãe, eu a arruinaria tanto assim?”. “Não, isso não mudaria nada”, seguia a paciente, “porque minha filha é, na verdade, a minha mãe. Quando a vejo, vejo minha mãe: pretenciosa, grosseira, maquiada demais.” Então nada muda. No entanto, a questão, em sua própria forma, representa uma mudança, uma mobilidade inédita, o sinal precursor de que as posições bissexuais poderiam ser reconhecidas. A interrogação me aparece como a sequência inesperada de uma interpretação comunicada um pouco antes em relação aos traços masculinos de sua irmã preferida. Mas o mais importante é, sem dúvida, que minha própria culpa por não poder interromper o ciclo infernal da violência e da excitação no qual ela me arrastou me leva a uma nuvem de pensamentos: isso não vai mudar nunca..., não vou conseguir..., mais tarde – talvez dê –, mais tarde...? Quando eu crescer, isso vai mudar e vai funcionar? Mas não vai, eu sei... E eu, se fosse um menino?

Não sei como a excitação, a punição e o estado de menina se aglutinaram. Só sei que, confrontada às profecias mais árduas, eu podia esperar que a sequência – isto é, o duplo-fundo da profecia – se mostrasse. Mas enquanto a paciente me apresentava o menu de horrores

ditos à sua filha, ela tinha quase uma garantia de obter uma interpretação, pois eu não podia deixar de tentar fazer-lhe “entender”. O agir da *transferência* consistia nesta maneira que ela tinha de *me fazer falar*. E sempre do mesmo modo: para que eu protegesse a criança que ela tinha sido no passado da mãe que ela era no presente. Foi neste nó – tão abertamente e tão selvagemamente homossexual – que me apareceu, pouco a pouco, a provocação amorosa e violenta, secretamente dirigida a um pai capaz de nos tirar do nosso face a face feminino. *E eu, se tivesse sido um menino...* Da partida repentina desse pai, de sua licença sem retorno nem remorso, pouco fora dito até esse dia, e em um tom sempre desafetado.

Sim, constatemo-lo: antes de encontrar suas palavras, as ações psíquicas emergem, inicialmente, sob o aspecto de uma atividade *performativa*. É esta ação que devemos roteirizar sem perder de vista a diferença fundamental entre o dizer e o fazer. Perder de vista essa diferença, trazendo o desconhecido ao conhecido, não seria a mais grave ameaça que pesa sobre uma cura?

O problema não é, pois, achar um *common ground* (terreno comum), como esperava Robert Wallerstein (1992) quando argumentava a respeito da diferença entre as *teorias clínicas* concretas (fundadas na observação) e as *teorias metapsicológicas* abstratas. Estas últimas seriam, segundo ele, apenas o produto das reconstruções explicativas efetuadas pelos analistas com a ajuda de metáforas e símbolos, isto é, construções teóricas tributárias do universo psíquico de cada um. Se, no entanto, apesar da disparidade das teorizações metapsicológicas, as experiências dos analistas permanecem comparáveis, isto quer dizer que as *teorias clínicas* permitiriam, segundo ele, uma apreensão direta dos fatos imediatamente capturáveis na sessão. Graças a seu valor prático, uma língua analítica comum poderia, então, perdurar independentemente das abstrações teóricas secretadas pelas *necessidades pessoais* dos analistas.

Olhando de perto, percebe-se que ater-se a um tal *common ground* – base de uma possível federação – gera o risco de, sobretudo, validar a redução das diversas teorias a seu menor denominador. O problema é, então, muito mais o de captar como a intranquilidade do analista toma corpo na turbulenta coexistência, dentro dele, de modos teóricos que não apenas não se ajustam – eles têm, na verdade, o mérito de desajustar a escuta do analista –, mas que abrem simultaneamente diversas e longas vias para apreender o encaminhamento do trabalho analítico.

No caso clínico que acabo de evocar, coexistiam em mim uma teoria do ego inconsciente – propriamente freudiana e aprofundada por Jean-Luc Donnet (1995) – abrindo a representações em que se impunha a ação de um superego selvagem, herdeiro interiorizado do ataque arcaico da mãe violenta. Mas havia também uma espécie

de teoria da presença desta mãe louca na cabeça da minha paciente – e, em segundo plano, perfilavam-se Winnicott e o *Ego-alien* de Mark: a propósito de um paciente infantil às voltas com a “intrusão repentina” de um “material estrangeiro”, Winnicott (1969a) mostra como, enquanto “nada” (*nothing*), ele não pode ser destruído pelo “algo” (*something*) que é a loucura materna; uma vez reconhecido o *Ego-alien* em si mesmo, ele pode ser “algo”. Simultaneamente, sempre no meio do caminho entre teoria e prática, a percepção da intensa atividade projetiva da minha paciente impelia-me à ronda infernal que evoca Melanie Klein (1935) a respeito das angústias primordiais de aniquilamento e a tentativa de expulsar para fora perigos e objetos maus. Para fora ou para mim? Entretanto, Paula Heimann (1950) bem me disse: “A contratransferência do analista não é somente uma parte ou uma parcela da relação analítica; ela é a ‘criação’ do paciente” (p. 83).

Então, se chego mais perto vejo um verdadeiro bricabraque em que se misturam várias teorias da capacidade de resistência do objeto ou da reinteriorização dos traços transformados deste objeto. Elas enredam Green (1984) e a relação desobjetalizante com Winnicott (1969b) – ainda – e seu “uso do objeto”. Mas também, em segundo plano, uma releitura da melancolia feminina solidamente incrustada na organização homossexual, que devo a Catherine Chabert (2003). Paro por aqui, e é injusto porque minha biblioteca interior é bastante vasta, e ela é como as bibliotecas não devem ser quando se quer encontrar um livro: mal arrumada, totalmente bagunçada.

Precisarei sublinhar simplesmente que esta biblioteca, toda de bricabraque, só contém, na verdade, as teorias psicanalíticas que herdaram a radicalidade da invenção freudiana: aquelas que se articulam em torno da distância entre realidade material e realidade psíquica; aquelas que, ao fazê-lo (explicitamente ou não), atribuem à construção metapsicológica a função de um motor especulativo. O que exclui, por exemplo, falar simplesmente de *mundo interno*. Para Freud – mas também para Winnicott, em outra veia – o *mundo interno* não é um mundo, mas vários mundos, e mundos em discordância. Assim, Winnicott (1958) inventa o bebê que cria a mãe: identificado à experiência do infante – mas não é essa a condição *sine qua non* de qualquer relato das origens, de toda especulação que concerne os inícios? –, ele imagina o momento do ataque ao seio pelo bebê, um momento em que a criança descobre a experiência perigosa de fazer um “buraco” à altura de sua fome por ela (mãe). Winnicott imagina também a outra mãe – há duas, dois mundos heterogêneos –, a mãe calma do bebê alimentado. Na passagem de uma à outra – a do amor calmo e a do amor excitado – nasce o *concern* da criança em relação à mãe, e a criança aprende que “um mais um são um”.

A discórdia é, pois, de origem. Ela se enraíza neste primeiríssimo momento em que o infante organiza a divisão entre o dentro e

o fora. Para Freud, é pela intersecção entre dois atos: o engolir e o cuspir. Mas isto continua, porque tão logo superada a repulsão do que é estrangeiro por ser fonte de excitação e angústia, ela se transforma em ódio ao outro. E a transformação continua ainda quando este ódio, sob o efeito das restrições do *viver em comunidade*, é recalçado. Mundos internos em luta, pois, já que, com o recalque, o estrangeiro é rejeitado para dentro (Freud, 1915/1999i, pp. 209-232; Freud, 1925/1999e, pp. 11-15).

Ora, esta luta reverbera nos desacordos que distinguem e, às vezes, opõem as diferentes teorias analíticas que buscam dar conta dos conflitos psíquicos e de suas metabolizações. Na verdade, o problema que minha biblioteca interior tão desordenada me causa é que eu não sei como passo de uma referência à outra, como atravesso a fronteira entre esses modelos metapsicológicos. Suas línguas são heterogêneas. Elas não se deixam verter uma na outra – e isto, por uma razão simples: seus objetos, seus referentes, o recorte daquilo que os autores mantiveram como fenômenos relevantes não são os mesmos.

É, aliás, para tentar conter essa babelização da psicanálise que Bion utilizou uma grade totalmente abstrata, a princípio destinada a dissipar a complexidade dessas passagens entre fronteiras. De fato, não chega mesmo a escrever o seguinte em *Estudos psicanalíticos revisados* (Bion, 1967/1984)? “A alternativa parece ser: ou a imprecisão pictórica, ou a linguagem jargão”<sup>5</sup> (p. 159). Certo, segundo ele, é necessária a forma para dar expressão ao informe. Mas, para ele, o tributo pago ao empirismo clínico é pesado. Mesmo que toda experiência possa, a seu ver, servir de *modelo*, o problema é principalmente a infiltração da *teoria* e de sua necessária abstração pelo substrato sensorial da experiência. Entretanto, se o analista quer se retirar do presente particular da sessão, se ele quer que a psicanálise possa responder por sua *durabilidade*, por sua pertinência para além do presente clínico, ele se encontra na absoluta necessidade de universalizar essa experiência graças a uma linguagem livre de sua sujeição à percepção sensível, à memória e ao desejo.

Sabemos o que se sucedeu. Bion temia que mesmo termos desprovidos de significado – como os elementos  $\alpha$  e  $\beta$  – acabassem adquirindo um valor saturado sensorialmente. A isto a posteridade respondeu ao sobrecarregar emocionalmente e subjetivamente a *função alfa* e omitir a referência à abstração matemática.

Acrescentaria que é à impossibilidade de atravessar as fronteiras de uma língua analítica à outra e à restrição simultânea de fazê-las coabitar em mim que eu dirigi a dúvida que Bion (1970/2001) dirigia à “capacidade negativa” de Keats (p. 125). Isto é, apesar do medo

5. N. do T.: Tradução de W. M. de Melo Dantas. A tradução corresponde à p. 141: Bion, W. R. (1988). Estudos psicanalíticos revisados. Em W. M. de Melo Dantas (trad.), *Estudos psicanalíticos revisados*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1967).

perante a coisa inconsciente, existe a capacidade de reposicionar, de deslocar – J.-B. Pontalis dizia, mais radicalmente, “desmantelar” – o que corre o risco de se imobilizar em uma teoria unívoca em um único país. E Pontalis (1977b) acrescentava: “E como para qualquer aparelho, é bom para o aparelho teórico não trabalhar bem demais”.<sup>6</sup>

Quando Edmundo Gómez Mango (2003) se revolta contra o confisco do *Heim* e do *Unheimliche*, do país natal e da inquietante estranheza – que Heidegger executou na sua leitura de Hölderlin –, ele aponta precisamente o tipo de aprisionamento ao qual condena a reivindicação do país limpo, da língua pura e da propriedade identitária. Sabemos que o problema posto pela delimitação grandiosa do país natal deu uma virada dramática na Europa no momento em que a travessia das fronteiras era algo inconcebível para quem carregava o estigma de não ser sangue puro, no momento em que não era bom ser estrangeiro – um *nicht-Reichdeutsche* – na Alemanha e na Áustria. Mas isto não foi simplesmente o produto de leis sabidamente fabricadas pelo “direito” nazista, o *Recht*, que se dedicou a fundar os pertencimentos em relação ao solo e ao sangue. Foi também teorizado a respeito da própria língua poética, aquela que, no entanto, nos coloca tão perto da experiência da estranheza inquietante e de sua violência íntima. Basta considerar o pesado passado do *próprio* e do *estrangeiro* testemunhados pelos comentários do poema de Hölderlin *Lembrança (Andenken)* por Heidegger, em 1936 e 1941. Neles, vemos que, segundo Heidegger, o poeta “só consegue se sentir em casa naquilo que lhe é *próprio* ao final de uma travessia poética que lhe conduz, primeiro, ao *estrangeiro*, no exílio” (Heidegger, 1951/1981, pp. 87-88; Heidegger, 1951/1973, p. 112). Porém, prestemos atenção: este deslocamento, antes de mais nada, repatria. Ele “é a lei essencial do destino que destina o poeta a fundar a história de sua ‘pátria’ [...] [se] para se apropriar daquilo que têm de próprio, [os gregos] devem primeiramente atravessar aquilo que lhes é estrangeiro: o domínio frio [...], esse *natural* dos alemães” (Heidegger, 1951/1981, pp. 87-88; Heidegger, 1951/1973, p. 111) deve, quanto a ele, ser experimentado no estrangeiro dentro do fogo do céu dos gregos. E Heidegger comenta: “É o estrangeiro, mas o estrangeiro que faz ao mesmo tempo pensar na pátria” (Heidegger, 1951/1981, pp. 93, 148; Heidegger, 1951/1973, pp. 118, 181-182), porque este estrangeiro “funda o solo”, único apátrio dos alemães e dos gregos, onde habitam “os filhos da terra”. A estranheza inquietante ressoa, aqui, os sotaques do *völkisch*. Tanto que, desde a abertura dos *Cadernos negros*, o *próprio* e o *estrangeiro*

revelaram plenamente a gravidade de seus prós e contras. *In fine*, a desracionalização dos povos é, para Heidegger, uma *auto-alienação*, ao passo que ela entrega a comunidade ao “estrangeiro desprovido de raízes” – e isto é “uma perda de história”. Como nota Peter Trawny (2014/2015), “frequentemente, para Heidegger, esses ‘estrangeiros’ são simplesmente os judeus”<sup>8</sup> (p. 54).

Inversamente, com Freud (1919/1999c), na claudicância da *estranheza inquietante* que é a carga constante do analista, a alteridade toma forma “de um presente conhecido desde sempre, há muito familiar” (p. 231). O *Unheimliche* é um “familiar não-familiar”, um estrangeiro, rejeitado para dentro, que voltou a passar a fronteira no sentido inverso. Um passageiro clandestino, pois, que abala todas as âncoras identitárias.

Esse é, a meu ver, o imenso ganho das translações teóricas impossíveis de um território psicanalítico a outro. Ao querer reconciliar sua cacofonia bastante stendhaliana, a psicanálise arriscaria esquecer o precioso poder dessas discordâncias. Se, como escreve Husserl, “o maior perigo para a Europa é a fadiga” (Husserl, 1935/1976, p. 78; Husserl, 1935/1965, p. 192), nada como as discordâncias para desfadigá-la. O mesmo vale para a psicanálise.

## Resumo

Se a troca psicanalítica não é um diálogo, é porque seu campo heterogêneo é constituído pela distância entre o que nos é dito e o que nos é feito. Visando à emergência do desconhecido, o trabalho analítico tem, pois, a função de atingir a fronteira que separa os conteúdos semânticos explícitos e as ações físicas inconscientes que se realizam na sessão por meio de todas as formas verbais ou não. As teorias metapsicológicas são, assim, indispensáveis, já que elas mantêm, no plano das modalidades da escuta, uma multiplicidade de referências, o que desloca constantemente as posições internas do analista. A impossibilidade de verter as línguas analíticas uma na outra, sua colaboração turbulenta contribui para a riqueza da especulação e da criação do analista. O risco para todo analista não seria de se imobilizar em uma teoria unívoca ou, ao contrário, de reduzir a diversidade das teorias a seus menores denominadores comuns?

**Palavras-chave:** *Metapsicologia, Realidade psíquica, Representação, Transferência, Contratransferência, Inquietante estranheza.*  
**Candidatas a palavras-chave:** *Tornar-se consciente, Intencionalidade consciente, Agieren.*

6. N. do T.: Tradução de C. Berliner. A tradução corresponde à p. 149: Pontalis, J.-B. (2005). Entre o sonho e a dor. Em C. Berliner (trad.), *Entre o sonho e a dor*. São Paulo: Ideias & Letras. (Trabalho original publicado em 1975).

7. Ver também: Heidegger (1952/1985, p. 37); Heidegger (1952/1977, p. 45).

8. Na versão francesa do livro de Peter Trawny, falta esta última frase que aparece na versão inglesa.

## Abstract

The psychoanalytical field is heterogenous. It consists of the gap between what is said to us and what is done to us, which is the reason why the analytical exchange does not amount to a dialogue. Pursuing the emergence of the unknown, the analytical work has thus the task of crossing the border between the explicit semantic contents and the unconscious psychical actions that take place during the session, in both verbal and non-verbal forms. When it comes to modes of listening, metapsychological theories are indispensable for they allow a multiplicity of references – which, in its turn, constantly shifts the internal positions of the analyst. The impossibility of transposing the analytical languages from one to the other and their turbulent coexistence contribute to the richness of the analyst's speculation and creation. Does every analyst not risk getting stuck in a univocal theory, or, conversely, reducing the diversity of theories to their lowest common denominator?

**Keywords:** *Metapsychology, Psychic reality, Representation, Transference, Disquieting strangeness, Countertransference. Candidates to keywords: Conscious becoming, Unconscious intentionality, Agieren.*

## Referências

- Amati Mehler, J., Argentieri, S. e Canestri, J. (1994). *La Babel de l'inconscient: Langue maternelle, langues étrangères et psychanalyse*. Paris: PUF.
- Arlow, J. (1979). The genesis of interpretation. *Journal of American Psychoanalytical Association*, 27, 193-206.
- Bion, W. R. (1984). *Second thoughts*. Londres: Karnack. (Trabalho original publicado em 1967).
- Bion, W. R. (2001). *Attention and interpretation*. Oxon: Routledge. (Trabalho original publicado em 1970).
- Bouveresse, J. (1991). *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*. Paris: L'éclat.
- Chabert, C. (2003). *Féminin mélancolique*. Paris: PUF.
- Donnet, J.-L. (1995). *Surmoi I: Le concept freudien et la règle fondamentale*. Paris: PUF.
- Freud, S. (1984). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (1988). L'inconscient. Em S. Freud, *Œuvres complètes de Freud: Psychanalyse* (vol. 13). Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1991). Le moi et le ça. Em S. Freud, *Œuvres complètes de Freud: Psychanalyse* (vol. 13). Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1999a). Das Ich und das Es. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 13). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1999b). Das Unbewusste. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 10). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1999c). Das Unheimliche. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 12). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (1999d). Die Traumdeutung. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 2-3). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1900 [1899]).
- Freud, S. (1999e). Die Verneinung. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 14). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1999f). Abriss der Psychoanalyse. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 17). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1940 [1938]).
- Freud, S. (1999g). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 15). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1933).

- Freud, S. (1999h). Studien über Hysterie. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 1). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1895).
- Freud, S. (1999i). Triebe und Tribschicksale. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 10). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1999j). Über den Traum. Em S. Freud, *Gesammelte Werke* (vol. 2-3). Frankfurt e Main: Fischer Taschenbuch-Verlag. (Trabalho original publicado em 1900 [1899]).
- Freud, S. (2003). L'Interprétation du rêve. Em S. Freud, *Œuvres complètes de Freud: Psychanalyse* (vol. 4). Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1900 [1899]).
- Freud, S. (2010). Abrégé de psychanalyse. Em S. Freud, *Œuvres complètes de Freud: Psychanalyse* (vol. 20). Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1940 [1938]).
- Gómez Mango, E. (2003). Le pays natal. Em E. Gómez Mango, *La mort enfant*. Paris: Gallimard.
- Green, A. (1984). Pulsion de mort, narcissisme négatif, fonction désobjectalisante. Em A. Green, *Le travail du négatif* (pp. 49-59). Paris: PUF.
- Heidegger, M. (1973). *Approches de Hölderlin*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1951).
- Heidegger, M. (1977). La parole dans le poème. Em J. Beaufret, W. Brokmeier e F. Fédier (trad.), *Acheminement vers la parole*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1952).
- Heidegger, M. (1981). Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Em F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (vol. 4). Frankfurt: Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1951).
- Heidegger, M. (1985). Die Sprache im Gedicht: Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht. Em F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe: Unterwegs zur Sprache* (vol. 12). Frankfurt: Vittorio Klostermann. (Trabalho original publicado em 1952).
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. *International Journal of Psycho-Analysis*, 31, 81-84.
- Husserl, E. (1965). Philosophy and the crisis of European man. Em E. Husserl, *Phenomenology and the crisis of philosophy*. Nova York: Harper & Row. (Trabalho original publicado em 1935).
- Husserl, E. (1976). La crise de l'humanité européenne et la philosophie. Em E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1935).
- Kahn, L. (2012). *L'écoute de l'analyste*. Paris: Payot.
- Klein, M. (1935). A contribution to the psychogenesis of manic-depressive states. *International Journal of Psycho-Analysis*, 16, 145-174.
- Pontalis, J.-B. (1977a). L'insaisissable entre-deux. Em J.-B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*. Paris: Gallimard.
- Pontalis, J.-B. (1977b). Pour introduire une réflexion sur la fonction de la théorie en psychanalyse. Em J.-B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*. Paris: Gallimard.
- Pontalis, J.-B. (1993). L'utopie freudienne. Em J.-B. Pontalis, *Après Freud*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1968).
- Reich, A. (1950). On counter-transference. *International Journal of Psycho-Analysis*, 32, 25-31.
- Stendhal (1981). Journal. Em Stendhal, *Œuvres intimes* (vol. 1). Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1923).
- Trawny, P. (2014). Deux figures de l'étranger. Em P. Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme: Sur les "Cahiers noirs"*. Paris: Seuil.
- Trawny, P. (2015). The foreign and the foreign. Em A. J. Mitchell (trad.), *Heidegger and the myth of a jewish world conspiracy*. Chicago: University Press of Chicago. (Trabalho original publicado em 2014).
- Wallerstein, R. S. (1992). *The common ground of psychoanalysis*. Northvale: Jason Aronson.
- Winnicott, D. W. (1969a). Mother's madness appearing in the clinical material as an Ego-alien factor. Em D. W. Winnicott *et al.*, *Psychoanalytic explorations*. Londres: Karnac.
- Winnicott, D. W. (1969b). The use of an object. *International Journal of Psycho-Analysis*, 50, 711-716.
- Winnicott, W. D. (1958). The depressive position in normal development. Em W. D. Winnicott, *Collected papers: Through paediatrics to psycho-analysis*. Londres: Tavistock.



Gonzalo Percovich\*

## A Traumdeutung participa da história

*Ainda está para ser escrita a história do sonho.<sup>1</sup>*

Walter Benjamin

*Aquele que pergunta sobre o futuro às adivinhas revela  
sem saber um conhecimento íntimo do porvir mil  
vezes mais preciso do que tudo o que ouvirá delas.*

Walter Benjamin

Escreve Hesíodo<sup>2</sup> (trad. 2014) que Hipnos era a personificação divina do sonho. Tinha por mãe Nix, a noite. O sonho emerge como uma produção noturna que parece se manter nesse território de forma infinita. A noite recobre a sua existência, como se indicasse um ciclo vital. Dia e noite se sucedem, e será a escuridão que abrirá caminho para a experiência onírica. Ainda assim, Hipnos muitas vezes é representado como um ser alado, ou inclusive como um demônio de asas negras, o que poderia ser visto como um movimento aéreo que o liberaria eventualmente dos abismos infernais. Mas seus trajetos parecem ser muito estabelecidos. Hipnos tem um irmão: Tãatos. O mito diz que são gêmeos e que, em sua semelhança, sempre andam juntos. Uma proximidade que os torna misteriosos. Desde então, quando vemos um corpo que jaz em uma cama (adormecido?), vacilamos por um instante em apreciar seu estado vital. Só o *pneuma*, esse ar silencioso, será para nós um signo de diferença. Tãatos é a morte, mas não uma morte qualquer, senão uma morte sem violên-

\* École Lacanienne de Psychanalyse.

1. N. da T.: Tradução livre.

2. “Noite pariu hediondo Lote, Sorte negra e Morte, pariu Sono e pariu a grei de Sonhos” e “[a Noite] nos braços o Sono, irmão da Morte, a Noite funesta oculta por nuvens cor de névoa.” N. da T.: Tradução de J. Torrano. A tradução corresponde às páginas 94 e 111, respectivamente, de: Hesíodo (8 a.C./1995). Em J. Torrano (trad.), *Teogonia - A origem dos deuses*. São Paulo: Iluminuras.

cia. Uma morte silenciosa que se expande fluidamente pelas águas do rio Lete. *Leteo*, que em grego significa “esquecimento”. É pelo rio do esquecimento que trafegam Hipnos e Tãatos. O rio os conduz ao Hades. O sonho é envolto por esse halo enigmático, mais próximo da morte do que da vida, mais próximo da noite do que da luz matinal. Como uma experiência que se esvai. Apenas um clarão do qual rapidamente se esquece. O palácio em que vivem tais personagens divinos é coberto de papoulas e plantas hipnóticas. Assim, desse modo, o sonho possui um caráter encantador. Atrai, seduz, chama o viajante que o visita. O sonhante recebe esse néctar hipnotizante. Saboreia-o e, nesse movimento, Lete também realiza seu trabalho. Mas, nesse caso, o esquecimento não é mais do que o esquecimento de si. O sonho - nessa singular embriaguez - permite a quem o experimenta um esquecimento de si e, desse modo, realizar uma travessia onde as imagens se multiplicam sem cessar. Depois, o despertar.

Sabemos que Freud era assíduo leitor de mitologia grega. Sua construção doutrinária - sobre a experiência onírica -, ainda que em sua pretensão científica, parte muitas vezes dos relatos mitológicos que a tradição helenística legou para abordar esse acontecimento de caráter tão inalcançável. Quem melhor do que os poetas para tratar disso? Freud não resiste a elogiar os textos gregos e latinos -inclusive sob risco de ser chamado por seus colegas médicos de supersticioso e de pouco científico -, dos mitos e relatos da Antiguidade grega: Tãatos, Eros, Édipo (ainda não civilizado), Tirésias emergindo das escuridões do Hades<sup>3</sup>, que através da sua presença ominosa permite a Freud (1900/1979) declarar que:

[os sonhos] podem ser também desejos passados, descartados, encobertos e reprimidos, aos quais precisamos atribuir alguma sobrevivência apenas em virtude de seu reaparecimento no sonho. Eles não estão mortos como os mortos no sentido normal, mas como as sombras da *Odisseia* que readquirem certa vida quando bebem sangue. (p. 259)<sup>4</sup>

Freud se posiciona como continuador da tradição antiga das chaves de sonhos. Dirá que os textos científicos apenas oferecem alguns poucos elementos para poder contemplar a experiência onírica, mas que é pela via de conhecer o trabalho de decifração que os antigos souberam conquistar que será possível revelar os mistérios de Morfeu. Desde a sua juventude, lê a *Oneirocritica* de Artemidoro e com-

3. “Isso lhe disse; em resposta me torna as seguintes palavras: ‘Fácil resposta vou dar-te e na mente, sem custo, imprimir-te. Quantas, das almas dos mortos, que ali se aglomeram, deixares aproximar-se do sangue, dir-te-ão a verdade inconcussa; mas as demais recuarão, as que não permitires fazê-lo’.” N. da T.: Tradução de C. A. Nunes. A tradução corresponde a Homero (8 a.C./2015). Em C. A. Nunes (trad.), *Odisseia*. São Paulo: Hedra.

4. N. da T.: Tradução de P. C. de Souza. A tradução corresponde à página 289 de: Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 4). São Paulo: Cia. das Letras. (Trabalho original publicado em 1900)

partilha com sua namorada Martha Bernays um caderno com seus sonhos pessoais (*Privattraumbuch*), que interpreta com uma chave de sonhos inspirada no texto de Artemidoro (Freud e Bernays, 2013, p. 550). Andreas Mayer (2016) se pergunta se Freud não foi definitivamente o Artemidoro moderno (p. 157), aquele que no alvorecer do século XX dá um rosto expressivo tanto aos seus próprios sonhos como aqueles trazidos pelos seus discípulos<sup>5</sup>. Um Artemidoro da modernidade? Não em vão a *Traumdeutung* (*A interpretação dos sonhos*, Freud, 1900/1984) começa com as chaves de interpretação de Artemidoro: leitura simbólica, códigos de letras e imagens, *rébus*, hieróglifos, e termina sua obra colocando em questão o caráter premonitório que Artemidoro dava aos sonhos. Onde o antigo via um signo premonitório, Freud vai localizar uma expressão desejante que vai se remeter ao passado do sonhante em questão. Mesmo assim, Freud se torna obsessivo com os fenômenos de caráter premonitório. A presença dos médiuns e de alguns círculos de espíritas no ambiente aristocrático vienense não é indiferente a ele<sup>6</sup>. Escreve *Sonhos e telepatia* (Freud, 1922/1995), e nessa comunicação Freud declara que infelizmente nunca havia tido um sonho telepático, mas de forma reiterada relata alguns sonhos de pessoas queridas que se encontram distantes e que, em sonhos, lhe aparecem como mortas. Mais uma vez, sonhos de morte de pessoas queridas, mas dessa vez a pergunta de Freud assinala a possibilidade de que tais sonhos possam vaticinar o que virá. É possível antecipar o porvir através da exploração da condição desejante do sujeito<sup>7</sup>?

Freud defende a descoberta do que foi perdido, esquecido no sujeito: as cenas oníricas oferecem o cenário privilegiado para expor uma verdade que habita de forma sub-reptícia. Desfiguração onírica, máscaras, personagens que se camuflam até que, em um instante, algo se revela. Poderíamos dizer que Freud permite a operação subjetiva que vai de Lete a Aleteia. Do esquecimento a uma verdade subjetiva<sup>8</sup>. O esquecimento possui dobras inéditas: ali onde algo não é lembrado vive uma verdade. E nisso com certeza também Freud inaugura uma noção de verdade que será difícil sustentar naqueles tempos. A verdade inconsciente roça um quê indizível de caráter se-

5. A confecção da *Traumdeutung* ao longo das suas diversas edições foi atravessada pela tensão de dar relevância aos sonhos pessoais de Freud em certos momentos, e em outros, de se nutrir dos sonhos relatados por seus discípulos, como uma espécie de “comunismo intelectual”. Sobre o tema, ver o livro de Lydia Marinelli e Andreas Meyer, *Soñar con Freud: La interpretación de los sueños y la historia del movimiento psicoanalítico* (2011).

6. O barão Lazar von Hellenbach (1827-1887) foi um dos representantes de maior destaque do espiritismo da monarquia austro-húngara (Mayer, 2016, p. 169). Também Ernest Jones (1989) destaca o particular interesse de Freud pela telepatia e pelo ocultismo (p. 395).

7. Ver: Leff (2016).

8. Pierre Vidal-Naquet (1967/1994) afirma: “Não há ‘oposição’ ou ‘contradição’ entre o verdadeiro e o falso, entre a verdade (Aleteia) e o esquecimento (Lete). Não há um lado Aleteia (+) e do outro Lete (-), senão que entre esses dois polos se desenvolve uma zona intermediária em que Aleteia se desliza a Lete, e vice-versa” (p. 36; tradução própria).

xual. Novidade escandalosa que rapidamente é absorvida pelo corpo social para se tornar uma noção rotundamente banal. A leitura dos sonhos, conduzida por uma psicanálise que se transformava em uma espécie de cosmovisão, tornou-se uma simples mecânica psicológica. A *Traumdeutung* parecia haver perdido a força de sublevação que carregava consigo no início.

### Banalmente surrealista?

Walter Benjamin (1925/2009), leitor de Freud, introduz o termo *banal* para falar do uso que será feito dos sonhos na época do surrealismo. Escreve:

Ninguém mais sonha com a flor azul. Se alguém hoje despertar sendo Heinrich von Ofterdinge<sup>9</sup>, será sem dúvida porque adormeceu há muito tempo. Ainda está para ser escrita a história do sonho, e inaugurar seu conhecimento significaria golpear decisivamente, com a iluminação histórica, a superstição que o encadeia ao que é meramente natural. O sonho participa da história [...]. O sonho já não abre uma distância azul. Acontece que se tornou cinza. A camada de poeira cinzenta que há sobre as coisas é a sua melhor parte. Os sonhos são agora, estritamente, um atalho para o banal [...]. E que lado apresenta a coisa aos sonhos? Qual é aqui o lugar mais desgastado? O que desgastou o costume, que aparece adornado com sentenças simplistas. Porque, de fato, o lado que a coisa apresenta ao sonho é agora o kitsch. (p. 76; tradução livre)<sup>10</sup>

Um estilo kitsch que Benjamin (1983 [1928-1940]/2011a) definirá como “uma arte com um caráter de uso, absoluto e momentâneo, do 100%” (p. 401), e acrescenta que Louis Aragon em sua obra *Une vague de rêves*<sup>11</sup> conta como a mania de sonhar se expandiu por Paris. Os jovens acreditavam ter descoberto um dos segredos da poesia – afirma Benjamin – e desse modo, como todas as forças da época, eles não fizeram mais do que aboli-la. “Antes de ir dormir, Saint-Roux prega um cartaz sobre sua porta: ‘*Le poète travaille*’. E isso para adentrar no coração das coisas suprimidas” (p. 78). Benjamin escreve que Freud penetra na França através dos surrealistas. O filósofo acompanha o percurso do movimento surrealista em todas as suas vicissitudes. Descreve de forma magistral o momento em que os surrealistas são cativados pela leitura freudiana dos sonhos. Afirma:

9. Poeta medieval semilendário, encarnação da arte dos *mestres cantores*. Esse poeta inspira Novalis a escrever uma novela: *Henrich von Ofterdingen* (inconclusa), onde é evocada a célebre busca da “flor azul”, símbolo do sonho inacessível. No começo da obra, Henrich quer relatar seu sonho da flor azul (*der blauen Blume*), mas sua mãe, sem interesse sobre o sonho, interrompe-o ao dizer que chegue mais perto para comer e beber, que isso vai deixá-lo revigorado. O pai afirma que todos os sonhos são quimeras, querendo expressar que não são tempos para visões divinas e sonhos.

10. N. da T.: Nesta e nas próximas citações de Benjamin, a tradução é livre, salvo indicado o contrário.

11. *Uma onda de sonhos*.

quando surgiu [sobre os surrealistas] a figura de uma onda inspiradora de sonhos, parecia o mais integral, o mais conclusivo, o mais absoluto. Tudo aquilo com que se entrava em contato ficava incorporado. A vida parecia só merecer ser vivida no lugar onde o umbral entre a vigília e o sonho se encontrava transbordado como se fosse pela passagem de imagens que se agitavam em massa; onde a linguagem era apenas linguagem; onde o som e a imagem, a imagem e o som, se interpenetravam com uma exatidão tão automática e tão bem-sucedida que já não restava nenhuma fresta para que se pudesse enfiar por ela alguma moedinha do “sentido”. Imagem e linguagem tinham prioridade. (Benjamin, 1929/2018a, p. 58)

Benjamin saúda a aposta surrealista como um gesto de ousadia anti-burguesa que provocava incômodo e escândalo. No mesmo texto, expressa:

Reconheçamos, então, ao surrealismo sua marca para arriscar o pescoço ao andar pelos telhados, agarrando-se aos para-raios, calhas, terraços, ventoinhas, molduras e tetos (todos os ornamentos servem a quem se dedica a escalar fachadas); reconheçamos também a capacidade de chegar a esse úmido quarto dos fundos de espiritismo. (p. 60)

Mas –como bem destaca Burkhardt Lindner (2009)– Benjamin é crítico sobre o modo como eles entendiam a experiência onírica (p. 125). Afirmará que o surrealismo confundia a experiência do sonho, bem como as técnicas que apresentam uma analogia com o sonho – como a escrita automática–, com a inspiração poética. Benjamin não considerou verdadeiramente sério o flerte de André Breton com a *Traumdeutung* freudiana no primeiro *Manifesto surrealista*<sup>12</sup>. Benjamin (1925/2009) expressa:

A psicanálise descobriu já há tempos que os *rébus* (*Vexierbild*) são os esquematismos no trabalho do sonho. Mas os surrealistas, com essa certeza, vão seguindo menos os rastros da alma que os das coisas. (p. 78)

o kitsch é a última máscara do banal com que nos revestimos no sonho [...], o lado através do qual a coisa se oferece ao sonho é o kitsch. Kitsch onírico. (p. 76)

O banal em uma proximidade singular com o kitsch. Com certeza uma crítica a um estilo poético que anunciava uma espécie de moda: aspiração de Breton de fundir o sonho com a realidade como uma realidade absoluta: a *super-realidade*. Mas seria reducionista afirmar que essa era a última palavra de Benjamin a propósito da conversão do onírico em banal na proposta surrealista. O kitsch onírico também está descrito do lado das coisas. O banal surrealista consistia no modo de habitar um território. Desse modo, o sonho é parte da cidade de

12. No primeiro *Manifesto surrealista*, de 1924, lê-se: “Acredito na resolução futura destes dois estados, tão contraditórios na aparência, o sonho e a realidade, numa espécie de realidade absoluta, de surrealidade, se assim se pode dizer. Parto à sua conquista, certo de não consegui-la, mas bem des preocupado com minha morte vou suputar um pouco os prazeres de tal posse. Conta-se que todo o dia, à hora de dormir, Saint-Roux mandava colocar à porta de seu solar em Camaret um cartaz onde se lia: O POETA TRABALHA.” (Breton, 1924/2001, p. 31). N. da T.: Tradução recuperada de <https://www.culturabrasil.org/zip/breton.pdf>

Paris. “No centro desse mundo de coisas se encontra o mais sonhado dos seus objetos, a própria cidade de Paris” (Benjamin, 1929/2018a, p. 62). Os surrealistas destacavam os possíveis trajetos realizados em uma cidade, marcados por paisagens, ruas, *carrefours*, telhados, fachadas e, especialmente, portas entreabertas, ferrolhos oníricos<sup>13</sup>. A cidade se transformava em uma espécie de experiência onírica sustentada em uma arquitetura que acolhia tanto o que possuía de antigo como a presença escandalosa das técnicas e máquinas que trazia a modernidade: a fotografia e especialmente o cinema, sobre o qual Benjamin (1983 [1928-1940]/2011a) afirmará que é o lugar providencial do kitsch (p. 401). Para Benjamin, essa seria a maneira de habitar uma cidade. Realizar um tipo de passeio onírico. “A embriaguez se apodera de quem caminhou longo tempo pelas ruas sem nenhuma meta” (Benjamin, 1983 [1928-1940]/2011d, p. 422). Uma experiência onírica em plena luz do dia. Por essa via inventa sua noção de *flâneur*<sup>14</sup>. Nas *Passagens* (Benjamin, 1983 [1928-1940]/2011c) relata:

Todos conhecem nos sonhos o horror de portas que não fecham. Mais precisamente, são portas que parecem estar fechadas, mas não estão. Conheci esse fenômeno de forma intensa em um sonho no qual, estando na companhia de um amigo, vi um fantasma na janela do andar térreo de uma casa que se encontrava à nossa direita. E, enquanto caminhávamos, ele nos acompanhava, passando pelo interior de todas as casas. Ele atravessava todos os muros e paredes, permanecendo sempre de par conosco. Eu via tudo isso, embora fosse cego. A caminhada que empreendemos pelas passagens também é, no fundo, um caminho fantasmagórico em que as portas cedem e as paredes se abrem. (p. 415)<sup>15</sup>

## Relatar sonhos para despertar

Assim como Freud, Benjamin também anota alguns dos seus sonhos. Recorda os sonhos, os escreve, faz um pequeno relato com cada um deles. Tais sonhos se encontram como fragmentos dispersos em seus textos. Mas, diferentemente de Freud, Benjamin não está preocupado em analisá-los, pouco lhe importa um eventual código dos sonhos, mas faz uso deles. Realiza apenas um comentário –obtido através de G. Scholem– a propósito da língua dos sonhos:

A língua do sonho não está nas palavras, mas sim debaixo delas. No sonho, as palavras são produtos aleatórios do sentido, que se encontra na continuidade muda de um fluxo. Na língua do sonho, o sentido está escondido como a figura em um *rébus*. É possível que a origem desses *rébus* tenha que ser buscada nessa direção, por assim dizer, como uma taquigrafia do sonho. (Benjamin, 1925/2009, p. 73; tradução própria)

13. Expressão própria de Walter Benjamin.

14. “Passeante errático”.

15. N. da T.: Tradução de I. Aron, C.P. Barreto Mourão e P. de F. Camargo. A tradução corresponde à p. 453 de: Benjamin, W. (2009). Em I. Aron, C.P. Barreto Mourão e P. de F. Camargo (trad.), *Passagens*. São Paulo: Imprensa Oficial/Minas Gerais: Ed. UFMG. Recuperado de <https://archive.org/details/BENJAMINWalterPassagens/page/n441/mode/2up/search/fantasma>

Benjamin usa seus sonhos. Ele os descreve e dá a eles uma utilidade que não se situará nos espaços da penumbra, mas sim na mais plena claridade diurna, como se Hipnos dessa vez, sim, fugisse voando ao lado do seu gêmeo. Benjamin relata isso de forma eloquente no texto *Calle de mano única (Rua de mão única)* (1928/2014). Ali dirá que o momento preciso em que acontece algo essencial no sujeito que sonhou já não será a noite em si, mas sim o despertar; mais exatamente, nos cafés da manhã. Escreve:

Uma tradição popular desaconselha contar os sonhos de manhã, em jejum. Nesse estado, quem acaba de despertar permanece sob o influxo do sonho. O asseio só traz à luz a superfície do corpo e suas funções motoras visíveis, enquanto que nas camadas mais profundas a cinzenta aurora onírica persevera durante a ducha matinal, inclusive se afiança na primeira hora de vigília. Quem foge do contato com o dia e prefere não comer, e recusa o café da manhã, evita a ruptura entre o mundo noturno e o diurno. Nesse estado, informar sobre os sonhos termina sendo fático, porque o homem confabulado ainda parcialmente com o mundo onírico o delata com suas palavras e deve se ater à sua vingança. Dito em termos mais modernos: trai a si mesmo. Emancipou-se da proteção da sua sonhadora ingenuidade e, ao tocar sua história onírica sem dominá-la, fica exposto. Porque, a partir da outra margem, a partir da claridade do dia, de forma recente, pode-se interpelar o sonho a partir da preponderância da recordação. Esse mais além do sonho só pode ser alcançado em uma lavagem que é análoga ao asseio matinal, mas totalmente diferente dela. Passa pelo estômago. Quem está em jejum fala do sonho como se falasse dormindo. (p. 14)

Benjamin expressa de forma magistral esse momento culminante. Um momento que não é de ruptura radical entre uma experiência e a outra, senão, mais precisamente, um tempo “umbral”<sup>16</sup> que é preciso transitar. O mundo do sonho, de acordo com Benjamin, é um círculo mágico que se subtrai ao eu acordado. Nesse tempo de trânsito, se tentará então “consumir” a intensidade do sonho. De pouco serve a presa. Torna-se necessário um trabalho de purificação passando do estado de jejum ao da refeição. O café da manhã como ponto de passagem. O estômago é o despertador da alma. A sonolência é abatida pelo fluir da alimentação. Nessa descrição, o esquecimento assume outro status. Não vai se tratar, então, de resgatar de forma a mais fiel possível os lampejos que o sonho deixou como resto na alma do sonhante, senão de deixá-los ir. Esquecer para depois reconstruir. Benjamin descreve isso perfeitamente bem: o sonho não permitirá que o sonhante ponha palavras estando ainda cativado pela experiência onírica. Se fosse assim, o sonho se vingaria. O filósofo não se furta em dar lugar à intensidade da experiência onírica, mas ao mesmo tempo indica como essencial sair

16. Esse termo encontra lugar especial em Benjamin. Afirmar que umbral (*Schwelle*) não deve ser confundido com limite. Diz: “Nós nos tornamos muito pobres em experiências de umbral. Não só nos umbrais das portas fantásticas, senão que também nos umbrais em geral, onde amantes e amigos gostam de recuperar forças. As prostitutas, no entanto, amam os umbrais dessas portas oníricas. É preciso discernir com toda a clareza o umbral do limite. O umbral é uma zona. O termo ‘*schwellen*’ (situar-se no umbral) implica mudança, transição, fluxos, e a etimologia não deve passar esses significados por alto” (Benjamin, 1931/2016, p. 24).

do estado de encanto ao que o sonho nos leva. Desse modo, o despertar vai se realizar ao lado de outras recordações. É em uma possível sequência de recordações, com palavras e expressões próprias do estado de vigília, que o sonho será útil ao acontecer vital. Nessa reflexão, Benjamin parece deslizar de Freud a Proust. Que lugar a recordação ocupa então nesse modo de abordar os sonhos? Benjamin declara que, apesar de Proust não ter sido muito propenso ao sonho, mesmo assim, em sua tarefa de rememoração da sua vida em sua obra<sup>17</sup>, obedecia às leis da noite e do mel, e nesse lugar construía do favo da recordação uma mansão para o enxame dos pensamentos. Afirmará que, para Proust, “o papel capital não é desempenhado pelo que ele tenha vivido, mas sim o tecido da sua recordação, o trabalho de Penélope rememorando” (Benjamin, 1929/2018b, p. 42). Mas, rapidamente, vira a pergunta, como se vira uma meia<sup>18</sup>:

Ou não deveríamos falar mais precisamente de uma obra de Penélope, que é a do esquecimento? Não está mais próxima do rememorar involuntário, a “*mémoire involontaire*”<sup>19</sup> de Proust, do esquecimento do que daquilo que geralmente se chama recordação? E não é essa a obra de rememoração espontânea em que a lembrança é o desdobramento e o esquecimento a urdidura, precisamente a peça oposta à obra de Penélope, e não sua imagem e semelhança? Porque aqui é o dia quem desfaz o que a noite construiu. A cada manhã, acordados, na maioria das vezes débeis, moles, temos nas mãos não mais do que algumas franjas da tapeçaria da existência vivida, tal e como em nós as teceu o esquecimento. (p. 42)

Benjamin encontra em Proust uma singular maneira de abordar a recordação. Ali, perdida entre uma urdidura de pensamentos, mas que em sua dimensão mais pura, como uma espécie de revelação instantânea, a recordação emerge. Mais do que enfatizar a verdade que habita o esquecimento (recordação?), destaca que o que importa é o tempo de acesso vivencial. “Onde o que foi, se reflete no instante fresco como o orvalho” (p. 51). Primazia da experiência.

## Sonho e fantasmas

Poderíamos dizer que, em Benjamin, no modo de abordar os sonhos não há fantasmas? A resposta é dada a nós pelo próprio filósofo. Para ele, o mistério tem que ser buscado no cotidiano, e não no enigmá-

17. *À la recherche du temps perdu* (Proust, 1913-1927).

18. A figura da meia em referência ao mundo dos sonhos é própria de Benjamin (1929/2018b). Expressa: “As crianças conhecem um signo distintivo desse mundo [onírico]; o da meia, que tem a estrutura do mundo dos sonhos quando, enrolado na gaveta das roupas, pode ser tudo ao mesmo tempo, ‘saco’ e ‘conteúdo’” (p. 42).

19. O termo proustiano *memória involuntária*, mesmo que tenha sua especificidade, é retomado e depois transformado no que H. Bergson conceitualiza como *memória pura* em seu livro *Matière et mémoire* (1896/2012). A memória involuntária consistiria em ter acesso às imagens do tempo perdido, mas não de um modo voluntário, senão à espera de que isso advenha de modo quase fortuito. A memória onírica pode ser compreendida como uma forma de memória involuntária.

tico do enigmático. Quanto mais penetrarmos no cotidiano, mais perto estaremos do mistério. Da sequência de sonhos relatados pelo escritor, só existe um sobre o qual ele escreve três vezes. É um sonho de fantasmas. Escreve em uma das diferentes versões do sonho:

Era uma tarde de quando tinha sete ou oito anos em frente da nossa casa de veraneio em Babelsberg. Uma de nossas criadas fica ainda um momento junto a um portal [como se falasse com alguém] [...]. Chegou a hora de ir para a cama [...]. O dia inteiro havia guardado um segredo, a saber: o sonho da noite passada. Nele havia me aparecido um fantasma. [...] Estava no quarto onde meus pais dormiam [...], o sonho era que um fantasma estava ocupado com as sedas penduradas de uma prateleira de uma estante. O fantasma roubava essas sedas [...]. Esse sonho eu havia guardado para mim. [...] Na noite seguinte notei, em uma hora pouco habitual, que meus pais entravam no meu quarto. Que ficassem lá dentro comigo foi algo que já não vi. Na manhã seguinte, quando acordei, não havia nada para comer. O apartamento, até onde entendi, havia sido assaltado. [...] Um grupo numeroso de ladrões havia entrado de forma sub-reptícia durante a noite. Em vão meus pais haviam esperado amanhecer atrás da minha janela, com a esperança de poder fazer sinais para a rua. Foi minha vez de falar do assunto. Fiquei orgulhoso de que me perguntassem sobre os acontecimentos da véspera, porque acreditavam ter detectado que a criada que havia ficado ao lado da grade era cúmplice dos ladrões. Mas mais orgulhoso fiquei quando me perguntavam por que eu havia mantido silêncio sobre o meu sonho, que agora relatei, claro que como uma profecia. (Benjamin, 1931/2016, p. 186)

## Resumo

O artigo pretende mostrar como a *Traumdeutung* freudiana se inscreve no campo cultural ao longo de certos momentos históricos. Freud reúne em sua produção escrita uma tradição antiga da leitura dos sonhos. A *Oνειροcritica* de Artemidoro é uma referência essencial para elaborar o código dos sonhos. Ao mesmo tempo, o texto mostra a incidência da obra freudiana nos tempos do surrealismo. Para apreciar tal influência, nos baseamos nos textos de Walter Benjamin, que produz a expressão *kitsch onírico* para abordar essa influência. Também, a partir das reflexões desse autor, podemos observar a complexa inserção dos textos freudianos na Paris de início do século 20. O artigo pretende seguir o percurso do tratamento dado aos sonhos e daí às noções de esquecimento, recordação e memória.

**Palavras-chave:** *Sonho, Esquecimento, Recordação. Candidatas a palavras-chave:* *Mitos gregos, Rébus, Banal, Kitsch onírico, Memória involuntária.*

## Abstract

This paper aims to show how the Freudian *Traumdeutung* was inscribed in the culture of certain historical periods. In his written production, Freud follows the ancient tradition of reading dreams, with Artemidorus' *Oνειροcritica* being an essential reference for dream decryption. The paper also shows the impact of Freud's oeuvre upon

Surrealism and to gauge this influence, Walter Benjamin's expression *dream kitsch* is considered. Through Benjamin's texts, it is possible to analyse the complex insertion of Freud's texts in the Paris of the first half of the 20th century. This paper intends to retrace the developments of the approach dispensed to dreams and, from it, expand towards the notions of forgetfulness, recollection, and memory.

**Keywords:** *Dream, Forgetfulness, Recollection. Candidates to keywords:* *Greek myths, Rebus, Banal, Dream kitsch, Involuntary memory.*

## Referências

- Benjamin, W. (2009). *Kitsch onírico* (Glosses sur le surréalisme). Em C. David (trad.), *Rêves*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1925).
- Benjamin, W. (2011a). K. Ciudad onírica, ensoñaciones utópicas, nihilismo antropológico (1927-1929). Em R. Tiedemann (ed.), *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal. (Trabalho original publicado em 1983 [1928-1940]).
- Benjamin, W. (2011b). L. Arquitectura onírica, museo, termas (1927-1929). Em R. Tiedemann (ed.), *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal. (Trabalho original publicado em 1983 [1928-1940]).
- Benjamin, W. (2011c). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal. (Trabalho original publicado em 1983 [1928-1940]).
- Benjamin, W. (2011d). M. El *flâneur* (1927-1929). Em R. Tiedemann (ed.), *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal. (Trabalho original publicado em 1983 [1928-1940]).
- Benjamin, W. (2014). Sala de desayuno. Em A. Magnus (trad.), *Calle de mano única*. Buenos Aires: El cuenco de plata. (Trabalho original publicado em 1928).
- Benjamin, W. (2016). Un fantasma. Em A. Magnus (trad.), *Infancia en Berlín hacia 1900*. Buenos Aires: Cuenco de plata. (Trabalho original publicado em 1931).
- Benjamin, W. (2018a). El surrealismo: La última instantánea de la inteligencia europea. Em J. Aguirre e R. Blatt (trad.), *Iluminaciones*. Madrid: Taurus. (Trabalho original publicado em 1929).
- Benjamin, W. (2018b). Para una imagen de Proust. Em J. Aguirre e R. Blatt (trad.), *Iluminaciones*. Madrid: Taurus. (Trabalho original publicado em 1929).
- Bergson, H. (2012). *Matière et mémoire*. Paris: Flammarion. (Trabalho original publicado em 1896).
- Breton, A. (2001). *Manifiestos del surrealismo*. Buenos Aires: Argonauta. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1984). La interpretación de los sueños. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1979). Los sueños de la muerte de personas queridas. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1995). Sueño y telepatía. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1922).
- Freud, S. e Bernays, M. (2013). *Die Brautbriefe: Band 2. Unser "Roman in Fortsetzungen"* (G. Fichtner, I. Grubrich-Simitis e A. Hirschmüller, ed.). Frankfurt: Fischer.
- Hesíodo (trad. 2014). *Théogonie: Un chant du cosmos* (A. P. Wacziarg Engelm, trad.). Paris: Fayard. (Obra do século 8 a.C.).
- Homero (trad. 2005). Canto 11, 145. Em J. M. Pabón (trad.), *Odisea*. Madrid: Gredos. (Obra do século 8 a.C.).
- Jones, E. (1989). Capítulo 14: Ocultismo. Em Mario Carlisky (trad.), *Vida y obra de Sigmund Freud: La etapa final. 1919-1939*. Buenos Aires: Hormé.
- Leff, G. (2016). *Freud atormentado: Errancias con Elfriede Hirschfeld*. México: Epeel.
- Lindner, B. (2009). Benjamin comme rêveur et comme théoricien du rêve. Em W. Benjamin, *Rêves*. Paris: Gallimard.
- Marinelli, L. e Mayer, A. (2011). *Soñar con Freud: La interpretación de los sueños y la historia del movimiento psicoanalítico*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Mayer, A. (2016). La Traumdeutung, clé de songes du XX siècle? Freud, Artémidore et les avatars de la symbolique onírique. Em J. Carroy e J. Lancel (dir.), *Clés des songes et sciences des rêves de l'Antiquité à Freud*. Paris: Les Belles Lettres.
- Vidal-Naquet, P. (1994). Préface. Em M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Paris: Agora. (Trabalho original publicado em 1967).

Ilana Katz\* e Christian Ingo Lenz Dunker\*\*

## Clínica do cuidado: Estrangeiridade, estrangeiro e estranhamento

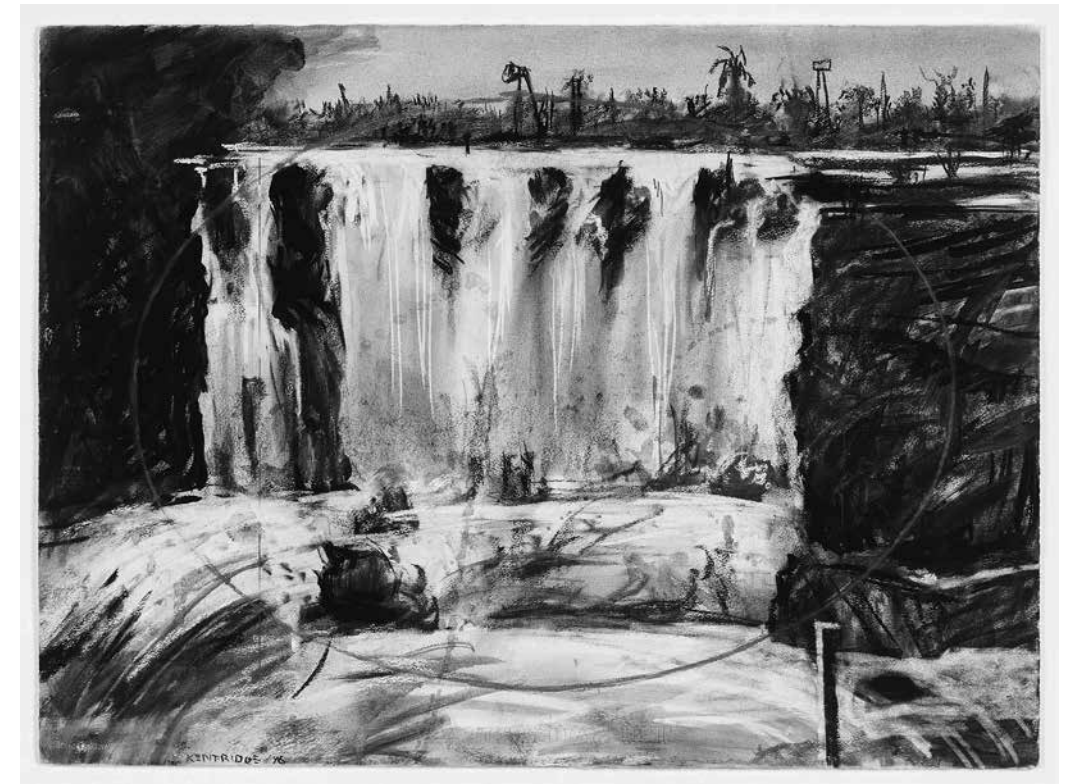
*Nem todas as línguas lhe darão o mesmo recurso.*  
Jacques Lacan, 1962

A estratégia Clínica do cuidado foi a resposta que criamos, entre os anos 2016 e 2017, para atender a população ribeirinha do rio Xingu – na Amazônia brasileira – atingida pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (UHE Belo Monte). Foi realizada por um coletivo de clínicos, mas também jornalistas, artistas e ativistas que se dispuseram a sair de seus consultórios, e de suas cidades, para se arriscar em uma experiência de cuidado em saúde, em outro contexto cultural. Essa estratégia envolveu o mapeamento da demanda de atenção em saúde mental presente nesse território, mas também o contato e a convivência preliminar de lideranças sócio ambientais locais com o Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP).

Conhecer o território, ir até ali, trazer as pessoas de lá para cá, contatar as instâncias de mediação presentes e atuantes na história da constituição da intervenção se tornou, retrospectivamente, uma condição para a replicação deste método inspirado na psicanálise e conectado com sua presença no espaço público. Deste ponto de vista, trata-se de um procedimento que pode ser reproduzido e replicado em situações análogas, desde que se atente para a presença permanente, ao longo do processo, desta condição de abertura ao acolhimento do estrangeiro. Esta condição envolve a disposição para a escuta ao longo da formulação e do desenho do trabalho, não só

\* Psicanalista, com pós-doutorado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

\*\* Escola do Fórum do Campo Lacaniano (SP), professor titular no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.



no momento da realização da clínica. Esta escuta envolve a abertura para a *hospitalidade* entendida como disposição a falar a língua do outro e reconhecer as vicissitudes do acontecimento traumático nos termos que lhes são próprios, a criar com os próprios envolvidos *nomeações* diagnósticas, narrativas para o sofrimento desencadeado, a *produzir* outras respostas e destinos para o mal-estar e, finalmente, a *transmitir* a experiência traumática em variadas inflexões de discurso: científicas, literárias, históricas e políticas.

Cunhamos a expressão “clínica de cuidado” a partir de uma das traduções possíveis do conceito de cura (*cure*, em francês) que é justamente *cuidado*, como na *cura sui* dos latinos, e que parece se localizar na arqueologia da prática psicanalítica entendida como uma ética (Dunker, 2011). A cura como cuidado tem por referente o campo de conversão do mal-estar em sofrimento, assim como a clínica tem por referente a passagem do sofrimento ao sintoma (Dunker, 2015).

### A expulsão dos ribeirinhos

O processo de instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte – nas margens do rio Xingu no interior da Amazônia brasileira, entre os anos de 2011 e 2016 – foi de tal maneira violento que a população ribeirinha que ali vivia sofreu todo o tipo de violação de direitos, cuja anuência do

Estado – apesar dos esforços da Defensoria Pública da União e do Ministério Público Federal (Fearnside, 2017) – produziu uma condição extensa de extrema vulnerabilidade psicossocial. Aproximadamente, vinte mil pessoas foram expulsas de suas casas, separadas de suas famílias, deslocadas de sua proximidade com o rio; seu modo de vida foi inviabilizado. Tal catástrofe ambiental e social causou uma série de respostas da população local e da sociedade civil ampliada.

Cineastas, documentaristas, jornalistas, advogados e ambientalistas se fizeram presentes na região de forma independente, ou articulados a trabalhos de organizações não governamentais de proteção ambiental e de luta por direitos humanos. A base comum destas intervenções presumia que a condição de vulnerabilidade social de uma comunidade tradicional, e de hábitos extrativistas, está intimamente relacionada a alteração radical de seu modo de vida (Flanagan, *et al*, 2011; Ferrarese, 2016).

Essa não teria sido a primeira vez que este grupo enfrenta efeitos de devastação provenientes da chegada do estrangeiro, considerando-se fatos como: a ocupação nordestina derivada da indústria da borracha (1876-1930), a violência contra indígenas ocasionada pela grilagem<sup>1</sup> de terras (particularmente a partir dos anos 1960), a disputa com os garimpeiros (intensificada nos anos 1970) e a intrusão ocasionada pela construção da rodovia transamazônica (1970-1974). Desta vez, porém, ocasionou-se um elemento novo: a separação geográfica das famílias e da parentela – por meio de sua realocação em unidades residenciais que não consideravam estruturalmente seu modo de viver e morar – produziu, como efeito, a ruptura do elemento reconstitutivo e resiliente em relação à ameaça traumática da forma de vida ribeirinha.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, numa conversa entre amigos, sintetizou a série traumática e repetitiva de violências que conduz à produção de comunidades empobrecidas e desvinculadas de seus modos de vida na tese de que “Altamira é o centro do mundo”, ou seja, de que naquele território reúnem-se as forças e potências universais de nossa experiência contemporânea de mundo. Em Altamira estão presentes e em funcionamento diferentes modelos de desenvolvimento e de modos de vida. A tensão entre esses modos – que, por sua vez, concorrem no mesmo tempo e no mesmo espaço – tece o acontecimento do território.

O alagamento da região que se tornou o reservatório da usina hidrelétrica justificou a expulsão dos ribeirinhos que moravam nas margens e nas ilhas do Xingu.

Neste contexto, a definição jurídica e discursiva do que vem a ser uma casa, o modo de restituir seu valor e a forma de recompor

1. N. da E.: Grilagem é um ou mais procedimentos irregulares ou ilegais com finalidade de ocupação de terra pública, com objetivo da sua apropriação privada.

seu lugar com a comunidade conexas que lhe define foi decidida pela empresa Norte Energia com a anuência do Estado brasileiro, e sem consideração da cultura e dos modos de pertencimento da população local. A política de reassentamento proposta incluiu relocações em pequenas casas de alvenaria construídas em bairros planejados nos moldes citadinos (Reassentamento Urbano Coletivo – RUC), e indenizações financeiras que nem de longe permitiram a recomposição da vida. Tudo aquilo que fazia a proteção para o habitual foi retirado dessas pessoas: a casa, os laços de vizinhança, as atividades extrativistas de sustento. Ali não existia mais o território subjetivado.

O filósofo da comunicação e pensador da cultura Vilém Flusser (2007) apresenta em sua obra “Habitar a casa na apatridade” a ideia de pátria para além dos limites geográficos. Para ele, a pátria é uma rede de ligações comuns que podem ser impostas pelo nascimento em um determinado território, mas também pode se constituir por laços de amizade e amor eleitos em uma experiência de liberdade em relação ao acontecimento biológico (pp. 302-303). É, nesse sentido, que a população ribeirinha atingida por Belo Monte foi expatriada e constitui um grupo de refugiados em seu próprio país<sup>2</sup>. Seus hábitos e suas redes relacionais foram destruídos, mesmo que tenham continuado a viver no mesmo lugar.

A violência do impacto produzido pela instalação da UHE Belo Monte excedeu a capacidade de elaboração simbólica da experiência pelo sujeito. Ao escutar os efeitos de tal impossibilidade naqueles que entrevistava, a jornalista Eliane Brum – que escuta os atingidos por Belo Monte desde 2011 – conta que entendeu, a partir de sua análise pessoal, que aquelas pessoas precisavam de ajuda e cuidado para conseguirem de volta algum movimento na vida. Pensou que uma iniciativa diretamente dirigida ao cuidado com o sofrimento psíquico se fazia necessária e nos procurou.

Entendemos que Belo Monte assumiu o estatuto de trauma para essa população. Um acontecimento que não alcançou contorno e assumiu um caráter repetitivo vivido como eternamente presente. Não “virou memória” e insiste como repetição (Birman, 13 de agosto de 2014; Endo, 2013). A experiência de Belo Monte, em Altamira, é uma síntese paradigmática de uma forma de sofrimento ligada à produção de estrangeiridades, conseqüentemente, incitando uma especificação de nossas formas de tratamento, escuta e cuidado.

### **Clínica do cuidado**

Realizamos três viagens a Altamira antes da realização da intervenção propriamente dita: escutamos ribeirinhos, aproximamo-nos dos mo-

2. Nomeação introduzida nessa discussão por Eliane Brum (25 de setembro de 2015).

vimentos sociais e de instituições implicadas no cuidado com essas pessoas, estudamos o território, testamos o dispositivo de atenção que inventávamos e, sobretudo, produzimos as perguntas que guiaram a construção deste dispositivo no encontro com o território e seus agentes.

Neste processo, começamos a nos perceber estrangeiros em relação aos próprios modos como entendíamos procedimentos psicanalíticos e suas condições de realização. Por exemplo, como escutar o apelo indireto de um destinatário tão vago como uma população inteira de pessoas expulsas de suas casas? Como individualizar a demanda e criar formas de transferência que não se anunciavam, nem se endereçavam daqueles que sofriam diretamente para o clínico?

Foi a partir de relatos que nos informavam um aumento expressivo de formas de adoecimento do corpo – comum às pessoas desde a chegada da usina –, dos testemunhos locais de intenso sofrimento psíquico, e da avaliação de que os dispositivos de tratamento presentes no território não faziam frente à extensão sistêmica do sofrimento, que propusemos uma intervenção clínica no local. Nosso foco não partiu de diagnósticos médicos de doenças físicas (as mais recorrentes eram diabetes, cardiopatias e hipertensão) ou de transtornos psiquiátricos (como a depressão, as patologias do luto ou os stress pós-traumáticos, que certamente circulavam nos primeiros contatos), mas de uma metadiagnóstica (Dunker, 2015) mais geral de que o sofrimento gerava efeitos capilares múltiplos na saúde geral e *mental*, no laço social, nos funcionamentos familiares e institucionais, no reforço da opressão de minorias em situações humanas de vulnerabilidade. Tal incidência disseminada do sofrimento chamamos, desde Freud, de mal-estar (*Unbehagen*) (Freud, 1930 [1929]/1977) e cuja característica primeira é a própria precariedade de sua enunciação, seu caráter errático quanto as causas e sua natureza indeterminada, quanto aos modos de ser reconhecido.

As formas de mal-estar, ou a tipologia da angústia que ele desenvolve e supõe, talvez possam ser separadas tendo em vista o texto de Freud sobre *O infamiliar (Das Unheimliche, 1919/2019)*, e os comentários de Lacan sobre o tema. As diversas formas de infamiliaridade examinadas por Freud chamam a atenção por resistirem a uma nomeação semântica e conceitualmente estável. São formas de angústia referidas à irrupção do estrangeiro no interior do familiar, mas também do animado no inanimado, do vivo no morto, do animismo no interior do totemismo, de imagens narcísicas em uma organização que já as devia ter superado (Dunker, 2019).

Em seu seminário sobre a angústia, Lacan lendo Freud, discute a tradução do “magistral *Unheimlich* do alemão” (1962-1963/2005, p. 86). Considera que a palavra alemã refere com justiça a experiência do *Unheimlich*, trazendo sua articulação à angústia. É “o horrível, o suspeito, o inquietante”, é aquilo que, no nível do acontecimento, se

faz acompanhar das expressões “súbito, de repente”, mas, é também *Heim* “casa”. A ideia de que o *Unheimlich* se realiza pela disposição entre o familiar e desconhecido é o que permite Lacan formular que a experiência da angústia “Manteve-se *Unheimlich*, não menos habitável do que não habitante, menos inabitual do que inabitado” (Lacan, 1962-1963/2005, p. 87).

Propomos, então, associar este campo mais vasto do mal-estar, como fracasso de nomeação, com a *estrangeiridade*, incluindo os estados dissimulativos de devastação, trauma coletivo, silenciamento, paralisia ou errância. Os estados mais ou menos narrativizados do mal-estar serão considerados aqui como irrupções do *estrangeiro*, ou seja, aquilo que perturba e ameaça nosso narcisismo, incluindo-se o narcisismo das pequenas diferenças, a paranoia sistêmica e as perturbações discursivas do laço social.

Reservaremos o termo *estranhamento* para a dimensão específica de reação do sujeito ao sintoma, com suas variantes ego-sintônicas e ego-distônicas sobredeterminadas pela insistência significativa.

Intuímos assim que entre a dimensão nebulosa e refratária à nomeação, representada pelo mal-estar, e a dimensão específica e individualizada dos sintomas, aos quais se poderia tratar por meios específicos, precisávamos de uma dimensão intermediária que fosse também *locus* representativo desta demanda difusa.

Tendo em vista estudos sobre a natureza coletiva do traumático (Nestrovski e Seligman-Silva, 2000), sobre as transformações da relação entre memória e linguagem (Cohen, 2014) e sobre a eficácia das práticas tradicionais de escuta na recuperação de comunidades (Das, 2015) chegamos ao emprego da noção de narrativa como conceito decisivo para registrar o plano de linguagem ao qual se ajustava a dimensão de sofrimento que tínhamos pela frente. A esta altura da pesquisa já havíamos entendido que as comunidades tradicionais, e os ribeirinhos do Xingu, não fazem exceção a isso e possuem grande especificidade quanto ao enraizamento narrativo e coletivo do sofrimento de modo correlativo à forma de vida compartilhada que lhes caracteriza, e em contraste com o individualismo marcado pela estrangeiridade intrusiva. Ao escutar essa população, portanto, entendemos que este desenraizamento entre a experiência e sua possibilidade de ser contada, *narrativizada*, deu margem à emergência de sintomas, crises de angústia, e construiu a propensão a atos impulsivos e passagens ao ato.

Entendemos, já na primeira incursão territorial, que os serviços públicos de saúde mental não estavam sensíveis a essa demanda que aponta para a experiência do mal-estar sentido e, possivelmente por esse motivo, o discurso médico ali realizou uma ação *medicalizante* transformando problemas que não são originalmente médicos em questões estritamente biomédicas (Zorzanelli *et al*, 2014; Rose, 2007). Diante deste tipo de isolamento discursivo seria preciso recu-



perar a dimensão sociopolítica do sofrimento como categoria transformativa (Debieux-Rosa, 2016).

Os agentes sociais que melhor percebiam as intrincadas relações entre economia e política, moralidade e saúde, clínica e formas de vida eram os movimentos sociais que vieram socorrer a população vitimada. Para além da relação específica e competente com o objeto da luta por direitos, eles pareciam *oferecer* aos ribeirinhos recursos de sobrevivência psíquica. Em nossas primeiras visitas ao local percebemos que a resistência e a luta – inicialmente contra a construção da barragem, depois pela mitigação dos danos produzidos – faziam uma função de *suplência identitária* (constituindo a categoria “os atingidos”) diante da destruição que atingia todo o sistema de identificações da comunidade. Porém, o reconhecimento necessário da condição de vítima concorria, muitas vezes, para o agravamento do sofrimento e dos sintomas. A cada derrota, a cada movimento de fragmentação, consolidava-se um ciclo de repetição extenso que redobrava o luto da perda de ideais na perda dos recursos de recomposição e resiliência. Deslocar-se da posição de vítimas resistentes da construção da barragem implicava, portanto, renunciar a um ponto de identificação gerador de pertinência e agregação na comunidade, mas, por outro lado, era preciso considerar que a fortificação desta identificação suspendia a passagem da posição de vítimas a de sobreviventes deste acontecimento.

Nesta direção, a clínica de cuidado pretendeu operar uma *desidentificação* sem destituir o pertencimento, historicizar o trauma sem deixar de incitar o devir de seu esquecimento. Pretendeu uma relação outra ao ideal; uma relação que tendesse também a constituir uma outra posição do sujeito diante do impossível. As três figuras clássicas da *antropologia do inumano* (Safatle, Silva Jr. e Dunker, 2018) apresentavam-se como nomeações preliminares do acontecido: o *monstro* (metáfora para designar o caráter intrusivo, estrangeiro e gigantesco da hidroeétrica), o *sem lugar* (que traduzia a estrangeiridade como desorientação subjetiva e real dos desalojados) e o *animal-coisa* (que designa o estranhamento e condição de invisibilidade com que se sentiam reconhecidos pelo Estado).

Entendemos que a violação de direitos que os ribeirinhos sofreram incluiu a desarticulação das comunidades, e agiu direta e propositalmente sobre os laços de modo a separá-los. O efeito da violação dos direitos civis e da desarticulação da experiência comunitária configurou, no campo do sujeito, a mais absoluta devastação (*ravage*). Na maior parte dos casos, foi vivido como uma queda do simbólico, uma suspensão da lei que preside sua unidade e funcionamento. Os termos que deviam estar ali para garantir ao sujeito seu lugar no campo do Outro já não operavam, e o sujeito via suspensas as referências simbólicas que o sustentavam na experiência. Com certeza, uma clínica que pretendesse oferecer cuidado à população ribeirinha atin-

gida por Belo Monte seria, necessariamente, uma clínica composta por duas margens a serem transpostas: a da identificação e a do luto.

Fazia parte desta clínica, ainda, a ponderação dos efeitos anisogênicos de uma abertura para a transferência e para a escuta em um quadro de relativa brevidade dos encontros. Em campo, o que percebemos foi que a continuidade mais extensa, a que se espera da repetição das sessões, não era uma expectativa nem uma condição insubstituível ali. A ideia de um tratamento longo, ao modo de uma conversa interminável, chocava-se sempre com a força e a intensidade da palavra empenhada no que poderia se tornar o último encontro. Isso, talvez, possa ser pensado como parte da história dos contatos com estrangeiros, inúmeros e passantes, que nos faziam entrar em uma série pregressa. Contudo, a cada passo, percebíamos que não se tratava apenas da estrangeiridade que havia traumáticamente tornado aquelas pessoas estranhas à sua própria terra. Em contato com elas, a própria psicanálise se tornava estrangeira para nós.

Meses antes de nossa intervenção, ainda em nosso segundo estudo piloto de campo, percebemos a inaptidão do enquadramento tradicional da clínica psicanalítica para dar conta dos objetivos da intervenção. Visávamos um reposicionamento do sujeito no discurso, e isso requereu o desenho de uma estratégia bastante específica sustentada em táticas pouco convencionais no ambiente da clínica. Avaliamos que nossos propósitos deveriam ser tão difusos quanto o estado do mal-estar que encontrávamos: favorecer ou desencadear o processo de luto, reposicionar as identificações grupalizantes, narrativizar o sofrimento, endereçá-lo a novas práticas de resistência social e aos novos modos de tratamento disponíveis, recompor situações críticas em termos interpessoais derivadas no assentamento e fragmentação das famílias e seus modos de vida e, finalmente, reposicionar os sujeitos diante dos sintomas específicos que motivavam suas queixas: insônias, irritações, conversões e somatizações, impulsividades e depressões.

### Um homem sem lugar

Para aceitar falar conosco sobre a experiência de se tornar refugiado em seu próprio país, a primeira pergunta que aquele ribeirinho nos fez – antes de se sentar e dizer qualquer outra coisa – foi se tínhamos alguma relação com a Norte Energia. Explicou-se: não falaria com quem mantivesse alguma relação com a empresa que lhe arrancou o que reconhece como vida. “Foi mudança só *pro* pior. Vivemos um ano de ilusão, e quando a ficha caiu, a gente queria justiça. E também não teve. [...] Perdi o direito de viver.”

Era julho de 2016, e nos encontramos com ele na oportunidade de uma ação preliminar à intervenção planejada para dali a seis meses. A intenção era testar o dispositivo que inventamos para escutar

as pessoas atingidas pela UHE de Belo Monte, e ele nos fora indicado pelo movimento social Xingu Vivo para Sempre como alguém que precisava de cuidado. Naquela altura, nos perguntávamos pelos nomes que as pessoas davam ao seu sofrimento, e também por nossa capacidade de intervenção sobre esse sofrimento. Nesses primeiros contatos só pudemos responder à primeira pergunta. A segunda questão foi se abrindo em algumas hipóteses e em uma outra série de perguntas que nos perturbaram por alguns meses, e que culminaram na constituição da estratégia clínica de cuidado.

Há alguns nomes de sofrimento<sup>3</sup> em sua fala, contudo, “fui enganado” parece ser a formulação que constitui o ponto central de sua *devastação*. Acontece que a frase que ele repete muitas vezes para falar de sua relação com a Norte Energia é também a que muitos outros ribeirinhos formulam: “Fui enganado”. Nela, estão ligados pelo *pior*. A pergunta pela condição de subjetivação do ocorrido se impõe quando o discurso sobre a experiência é repetido sem variação significativa por pessoas diferentes. Naquela altura, julho de 2016, nós estávamos ainda enroscados com essa questão. Como verticalizar a experiência para que o sujeito possa se mover sem deixar de reconhecer a importância do que o dizer comum sustenta em termos de laço e de coletividade nesse modo de vida, tão estrangeiro ao nosso modo de viver?

Se a perspectiva do engano comparece em muitas falas de pessoas atingidas por Belo Monte, na maior parte das vezes, os que se servem desse modo de dizer de seu sofrimento apontam para o fato amargo de que em algum ponto da sua relação com a usina acreditaram que a instalação da hidrelétrica no rio Xingu traria “o progresso” prometido. São essas as pessoas que se dizem enganadas, mas que, em certa medida, ajustam contas com o fato de que se deixaram enganar, ou até mesmo, quiçá, quiseram se deixar enganar. Movidas por ideais em tudo válidos e pertinentes, elas também “se” enganaram. “Fui enganado”, com todos esses sentidos possíveis, abre uma alternativa pela qual se consente ou se derroga a posição da vítima e constitui uma demanda latente. Ao escutá-lo, perguntamo-nos de que maneira essa condição afeta e se faz afetar por sua história, qual seria a sua versão singular para o engano.

A região na qual ele viveu, nas margens do Xingu, merece o nome de comunidade. Lá as famílias viveram por décadas juntas num sistema de cooperação e compartilhamento que costurava encontros possíveis e ajuda mútua. Havia uma associação de moradores, igreja, escola e campeonato de futebol. “Tinha o grito da turma quando marcava gol, eu revivo isso todo dia. Só ficaram as fotos.”

Ele foi líder comunitário. Todos os dias, depois de pescar e de separar o peixe que ficaria em casa daquele que seria vendido, saía para

dar uma volta. Era preciso saber o que acontecia com cada família, contavam com ele para resolver os problemas que apareciam. Quando a usina chegou, ele acreditou que seriam removidos de forma a que essa mesma comunidade pudesse se instalar num outro pedaço de terra, e que sua experiência seguiria intacta para outra região de Altamira.

O que se seguiu, porém, foi que as pessoas foram espalhadas ao longo da Transamazônica em distâncias que contam cem quilômetros uma das outras. Assim, o que já era uma ilusão da manutenção da experiência se mostrou insustentável.

Altamira não tem cobertura de transporte público, os serviços particulares disponíveis são muito caros, e o sistema de ajuda mútua comunitária se dissolveu, o que complica ainda mais a convivência entre as pessoas. A perda dos laços comunitários, outro nome do seu sofrimento, constituiu para ele um fator de imobilidade e impossibilidade de reconstruir sua vida numa outra configuração. “Achei que tinha vencido na vida. Eu tinha *pra* ajudar, hoje é o contrário. Como vou recomeçar? Não vejo *pra* onde vou. Como fica minha cabeça? [...] Estou perdido no tempo.”

Está aqui condensada, na sua queixa, o complexo desenho da cena em que estamos mergulhados. Foi assim que começamos a invenção de um dispositivo clínico.

### 1. “Achei que tinha vencido na vida”: História, estranhamento e retraumatização

Sua vida não começa nessas margens do Xingu. Antes de chegar aqui ele já tinha vivido muito. Nasceu em outro Estado, numa família de muitos irmãos. O pai era carpinteiro, e morreu no garimpo quando ele contava dez anos. “Se a gente era pobre, ficou mais pobre ainda.” Viveram com a ajuda dos vizinhos, sempre pedindo. Foi aqui que “não ter” e “pedir” fizeram o primeiro enlace.

Foi servir o Exército. Foi para lá porque não tinha para onde ir, e depois conta do lugar que encontrou na família a partir de seu trabalho no quartel: “era o pai da casa” e “levava o que fazia *pra mãe*”. Deixou de ser o menino ajudado, e se torna aquele que dá. Quando saiu do Exército, veio para o Pará. Aceitou um convite de um primo para trabalhar em sua terra, com a *promessa* que esta seria dividida entre os dois, porém, algum tempo depois, estava sem nada novamente. *Enganado*.

Trabalhou muito pesado, fez coisas difíceis para o corpo aguentar. Aguentou.

Quando conseguiu ter uma terra, construiu sua primeira morada naquela que viria a ser a sua futura comunidade. Foram mais de trinta anos ali. A experiência desenhou um funcionamento comunitário arraigado na costura do modo de vida que marca essa população.

3. Para acompanhar os nomes do sofrimento produzidos no território consultar: Katz e Oliveira (2016).

Ali entendeu que tinha lugar. Foi nessa terra que ele se casou pela primeira vez. E de novo outro engano: “Achei que a vida ia melhorar com ela, mas só piorou.”

Desentenderam-se, separaram-se. Tornaram-se vizinhos.

O que ele conta, sem perceber, é que há uma série de re-acontecimentos significantes na sua história. O acontecimento de Belo Monte não inventou para esse sujeito a condição de *enganado*, ele já havia acreditado outras vezes em palavras de outros que não se confirmaram, eram só *promessas*. Ele já precisou *pedir*, ele já foi quem não teve, já ficou “sem nada” pelo menos duas outras vezes na vida, ele já foi quem chegou em territórios desconhecidos. Depois de tantos recomeços, nessa cena de agora, produzida pelo acontecimento da barragem do rio Xingu, ele nos deixa ver sua enorme dificuldade de recomeçar. Está deprimido, o gesto interrompido por sua vergonha de pedir ajuda. Está *imobilizado*, chora muito. O que configurava impedimento aqui que não foi impedimento em outros tempos de sua vida?

Da primeira vez que conversamos, ele estava voltando de uma série de palestras. Foi escolhido para transmitir os efeitos do acontecimento de Belo Monte para comunidade referida a outro rio da Amazônia que naquele momento estava gravemente ameaçada pela instalação de uma outra usina hidrelétrica. Sua tarefa era falar para aquela comunidade sobre a experiência de ter sido enganado, e descrever os efeitos devastadores sobre o território quando uma usina hidrelétrica se instala. Ele fazia isso, mas não atribuía à essa experiência o estatuto de “ajuda ao próximo” que sustentou seu lugar no campo do Outro, não podia gozar do saber que dispunha.

Nós estranhamos. *Estranhamos* aqui é parte da estratégia de escuta, baseada na produção de pontos de *estrangeiridade* dentro de um *estrangeiro* naturalizado e conhecido. É um recurso técnico para fazê-lo subverter a topologia de sua própria narrativa de sofrimento. Ao ser colhido assim em uma estrangeiridade íntima que se chocava com a sua estrangeiridade como errância experiencial. Cria-se assim um lugar problemático de reconhecimento para um homem organizado em torno da experiência da ajuda e, mais especificamente, pela recusa da sua vulnerabilidade. Em alguma medida, diante da nossa intervenção, ele formula uma expressão de reconhecimento de seu lugar que se repete agora em outras margens. Ele reconhece que pode *ajudar* no Tapajós e isso parece produzir algum alívio, possivelmente circunstancial.

Falamos, inclusive, sobre as tantas vezes que pode refazer e recomeçar em novos territórios, mas, nesse ponto, ele é categórico. Agora que mora longe e isolado, não tem com quem contar; e mais importante do que isso, o que ele diz de muitas maneiras é que ali ele mesmo não conta para ninguém. Não reconhece essa experiência como vizinhança. É de solidão que se trata. Não consegue ficar em casa, difícil mesmo entender se esta sua morada é uma casa para ele.

Sempre que tem algum dinheiro para o transporte sai de lá e vem ver a D. Antônia no Xingu Vivo.

Todos os caminhos estão fechados, ele chora e conta muitos adoecimentos no corpo. Escutando, a pergunta insistia: de que forma esse homem poderia, hoje, se engatar na vida? O que será que ele poderia entender como vida? Como ele poderia assumir um lugar, que não o de resto, estrangeiro e incômodo, no campo do Outro?

Fundamentalmente, nos interessava entender por que se ele já conseguiu se deslocar desse lugar tantas vezes, agora, com Belo Monte, algo impedia o deslocamento necessário.

Essa pergunta interessa ao caso e é uma pergunta que nos permite entender a dimensão da violência que atravessou a população ribeirinha, pois muitos, ou quase todos, tem essa mesma dificuldade. Diante de Belo Monte o sujeito está paralisado.

## 2. “Eu tinha *pra* ajudar, hoje é o contrário”: O lugar no outro estrangeiro

Na vida – que não começou no Xingu – ele teceu seu lugar na tensão entre receber e dar. Ele formulou para si que ele vale para o outro quando pode provê-lo.

Prover é significado pelo sujeito como “ter pra dar”: ter comida, ter lugar em casa, ter um bom conselho. Do outro lado do jogo existe a situação de não ter. Não-ter aqui é um significante extenso. Há uma colagem importante entre não-ter condição de levar ao outro aquilo que entende lhe faltar e não ter lugar no Outro. Pois, a condição de desprovimento de recursos é, para esse sujeito, a experiência da perda da garantia desse lugar. Não há em seu cálculo a ideia de que dar o lugar do que falta a si mesmo pode ser um modo de estar com os outros. Ele não pensa, por exemplo, que ofereceu algo importante ao outro quando foi falar com as futuras vítimas da que seria a próxima hidrelétrica na Amazônia. Ele fez para si mesmo a ideia de que seu lugar é o lugar do que falta para o outro e, quando não tem, a experiência é de ser empurrado para fora do Campo do Outro: devastação.

Entender-se necessário para os outros de sua comunidade era sua condição para armar pertencimento, foi assim que teve lugar, inclusive, em sua família de origem.

Chegamos assim a um acontecimento tão trivial quanto emblemático. Poucos dias antes de nosso encontro, ele tinha os cinco reais da passagem para voltar pra casa, fome, e o dinheiro para um café com leite. Na hora que encosta no balcão do bar para fazer seu pedido, um passante com fome lhe pede um lanche. Ele se interrompe, faz uma dívida com a moça do bar e dá seu café com leite e mais uma tapioca para o desconhecido. “O sr. ficou com fome?” “Fiquei, mas eu não ia saber deixar ele com fome.” Quais são as fomes desse homem?

Depois desse encontro, e da segunda temporada com ele aconteceu no Xingu Vivo, vamos encontrá-lo para uma segunda sessão na casa dele. Já estamos em janeiro de 2017, a clínica do cuidado já está acontecendo. Ao chegar em sua casa, um susto: o lugar que ele descrevera como desvitalizado e vazio era, para nossa equipe, o lugar mais gostoso que estivemos em Altamira. A casa tem muito. Muito conforto, muita beleza, muito cuidado e também muita comida, na geladeira e na “despensa viva” (Torres, 2011), aquela que fica a céu aberto.

O que não tem nessa casa e que falta para que ela se torne um lar? Por que essa não é para ele sua casa? No desenrolar da sessão a resposta aparece: nessa casa tem solidão, *é uma casa sem laço*, está num lugar em que a chave para sua condição de pertencimento não encaixou em nenhuma fechadura. Ali ele não é necessário, não lidera, “ninguém se importa” com ele, o que quer dizer que ninguém precisa dele. Ele tem, mas o que ele tem não encontra destino.

Insistimos na pergunta retomando a posição do estranho: “Por que o sr. deu seu café com leite para aquele passageiro?”. Há uma formulação importante em construção; ele me diz que sabe o que é sentir fome, que não conseguiu ver aquele homem assim e não fazer nada. Quando perdeu o pai, a família mergulhou numa situação de pobreza extrema. Nesse tempo, a açougueira da cidade o chamava para entregar o *livro do boi* (o livro é a parte do bucho que por ser muito difícil de limpar ninguém compra). Ela vendia o bucho e dava o livro:

- Para poder dar o livro *pro* senhor, vendia o bucho.
- Assim como o senhor me contou que todos os dias dava a volta na comunidade para verificar a necessidade das famílias, mas sempre depois de fazer a sua pescaria. O que acontece que hoje o Sr. dá antes de ter?
- É muito difícil pedir.

Assim, de forma especular, identificado com aquele que sentia fome e também com o que mata a fome de outro, ele conta mais. Nesse verão fez muitos trabalhos pelos quais ficou sem receber. O dinheiro que ganhou foi, na maior parte, gasto num outro acontecimento que circunscreve com o significante recorrente *engano*. Ele usou o dinheiro primeiro para se casar, e depois de poucos meses, para se separar.

A intervenção introduz a dimensão do tempo:

*É preciso entender que esse tempo difícil, de não ter, vai passar. Assim como outros tempos difíceis passaram. O sr. trabalhou, ganhou, gastou. E tem uma parte que o sr. trabalhou e não recebeu. Nesse ano o sr. levou um calote de mais de 10 mil reais. Esse inverno vai ser difícil, o sr. vai precisar de ajuda, mas o verão vai chegar, e o sr. vai poder trabalhar novamente, e ganhar seu dinheiro. Esse momento ruim não é pra sempre.*

Ele silencia. O que será que escutou?

### 3. “Como fica minha cabeça?”: Os adoecimentos estranhos

O lugar em que ele coloca essa pergunta não é qualquer um. Ele articula sua impossibilidade de seguir em seu modo de viver com sua condição de adoecimento. Sua fala, lembremos, é a seguinte: “Achei que tinha vencido na vida. Eu tinha pra ajudar, hoje é o contrário. Como vou recomeçar? Não vejo *pra* onde vou. Como fica minha cabeça? [...] Estou perdido no tempo.” Se antes de Belo Monte ele já havia adoecido algumas vezes, como quando lesionou sua coluna por causa do serviço de motosserra, adoecer, para esse sujeito, tinha sido um efeito do trabalho de esforço repetido de um corpo que se move. Depois de Belo Monte, ele adoce porque está sozinho e porque não se encontra no espaço, e no tempo, de sua vida: não sabe para onde ir, está perdido no tempo.

Nas oportunidades em que nos encontramos, ele conta sobre infecções que se prolongam, fala da dificuldade de conseguir exames e remédios, e sobretudo de como é difícil adoecer sem cuidado e sozinho. Essa é a experiência marcadamente diferente que vive. É a partir desta nova configuração que seu adoecimento se decide agora: *ficar doente e ficar sozinho* parecem se enlaçar como termos que constituem seu sofrimento.

Ele fala que se vê imóvel e triste. Pareceu, nas suas palavras, que nada mais fazia sentido. Ele diz muitas vezes da *angústia* em que mergulha quando chega na solidão de sua casa, quando ouve os barulhos da mata e não tem ninguém para conversar. Sente como se não pudesse estar ali, precisa sair. Não sai, e os dias não passam. E é também nesse contexto que fala da sua infecção, fala desta doença em solidão. É a experiência da dor que liga esses dois acontecimentos de corpo: a infecção e a angústia.

É também muito angustiado que conta sobre a experiência do casamento que durou menos de seis meses, aquele que ele também referiu como experiência de *engano*.

Ele conta de um encontro que parecia lhe dar um lugar, e que muito rapidamente revelou o contrário; não encontrou acolhimento na família da mulher e tampouco ela conseguiu reconhecer seus lugares de pertencimento, como, por exemplo, sua relação com o Xingu Vivo para Sempre. Na primeira sessão ele faz muitas contas a respeito do dinheiro que dispendeu para se casar e se descasar, fala do que chama de “erro meu”, “meu engano”. Na segunda sessão, consegue se aproximar do que teria causado esse gesto: “era para não ficar sozinho”. Ele sofre de solidão; esse estado de *sofrimento* – que não se *inscreve* nos moldes de um sintoma – está na causa da maior parte dos seus gestos, dos atos, e também dos *actings* pela precipitação que o excesso da angústia produz. Mas, até mesmo a solidão tem uma história, e a narrativa desta história começava a se entranhar com a narrativa de sua própria história. Como formulou Lacan (1962-1963/2005) “É o surgimento do *Heimlich* no enquadramento da experiência do sujeito que representa a angústia” (p. 87).

#### 4. “Não vejo para onde vou [...] Estou perdido no tempo”: Sobre a estranheiridade do futuro

A dificuldade de perspectivação do futuro depois de Belo Monte é recorrente entre muitos ribeirinhos. *Perdido* é uma nomeação do sofrimento neste território, significante que surge como deslocamento preliminar de *enganado*.

O modo de vida ribeirinho comporta, assim como o modo de viver de muitas populações tradicionais, outra forma de organização do tempo. A possibilidade de por o tempo da própria vida em perspectiva – isso que chamamos de pensar o futuro ou “*futurar*”, como ensinou outro ribeirinho – não é um recurso imediato e permanente à essa população. Sabemos pouco do porquê disso; arriscaria dizer que a vida em ciclos organizados na relação com a natureza contribui para essa condição, mas parece importante que saibamos que esse é um traço importante deste modo de vida e que foi desconsiderado no levantamento das condicionantes de instalação da usina.

Esse tempo sem corte entre o agora e o tempo por vir, mas que também marcado pelo encadeamento de ciclos que marcam diferenças, impõe um constante presente que embarça, e muito, a vida de quem precisa funcionar em relação com a cultura cidadina.

É disso que ele fala: “não vejo para onde vou”; como se ele não soubesse como pensar o futuro de sua vida em uma terra em transe, circunscrita por esta nova condição.

A pesquisa sobre o que seria a vida para o sujeito nessa nova configuração de território era absolutamente necessária. Era preciso “*futurar*”. Desde o primeiro dia que pensamos essa clínica, esse reconhecimento estava posto. É necessário dizer, porém, que não foi instantâneo o entendimento de que seria um psicanalista a fazer isso, nem sempre esteve claro que essa seria a tarefa dos psicanalistas que embarcaríamos nessa ação de cuidado. Pensamos, algumas vezes, que talvez outros agentes, já presentes no território, dessem conta dessa tarefa.

Para construir a estratégia clínica do cuidado, como já referido, nos sustentamos na formulação de Lacan acerca da política da clínica que nos remete a possibilidade de certa liberdade na relação com as táticas e estratégias clínicas de modo a garantir sua política. Se é menos livre na política do que na estratégia; e se é mais livre na tática do que na estratégia. Podemos extrair dessa formulação de Lacan (1958/1998) uma certa relação ao tempo na experiência do tratamento psicanalítico. O tempo mediano pelo qual a transferência se transforma; o tempo longo da política como horizonte futuro; o tempo curto da bolha temporal de cada encontro.

A variedade trazida pela clínica do cuidado é uma variedade estratégica, pois opera uma única mudança na montagem da transferência em torno de uma única mudança de posição subjetiva, ainda que esta possa, potencialmente, trazer outras tantas transformações

imprevistas, como aconteceu. Esta estratégia corresponde a uma especificação ou a um giro de discurso.

O plano da sustentação da identidade, de doador, por exemplo, mantém-se no que se poderia chamar de discurso do mestre. Sua dominante é um significante mestre, como veio a se tornar, por exemplo, “enganado”. Essa montagem faz um determinado saber trabalhar, pois sob esta relação se instaura uma economia libidinal da fantasia, recalçada. Ao retomar a pergunta, como se ela não tivesse sido respondida, ao devolver o estranhamento e ao mostrar o estranhamento narrativo desta perda com a cena do casamento *perdido* e *enganado* o que se obtém é uma instabilização do discurso, um giro pelo qual ele cria uma abertura para a transferência, enquanto indagação de saber.

No entanto, para isso, foi preciso entender que esta *paralisação*, esta detenção do futuro não é uma falta prática de alternativas quanto ao que fazer, mas um reposicionamento da experiência de estranheiridade, antes alocada no outro, agente e portador do traumático, e agora reintroduzida no sujeito sob forma de divisão subjetiva e indeterminação de saber.

Foi por esse caminho que a noção de *desejo de analista* pode iluminar o impasse e mostrar uma saída. A condição de que um analista estivesse ali, com o sujeito, neste trabalho de pesquisa inventiva e procurando o *futurar* do e com o sujeito que lhe fala, sustentava-se na especificidade de que sua escuta se oferece como transformadora na medida exata em que o analista não entre nessa experiência subjetivado em uma plataforma qualquer de identificação, com seus próprios modelos de estranheiridade.

Essa condição proposta pelo desejo de analista justifica o engajamento do psicanalista nessa clínica.

#### 5. “Isso não vai ficar pra sempre”: A produção da estranheiridade interna

Já mergulhados no funcionamento da clínica que pensamos, testamos e agora estávamos fazendo acontecer; algumas questões começaram a ser respondidas. Como qualquer clínico um pouco experiente poderia prever, estas perguntas começaram a mostrar seus caminhos de resposta na própria atividade da clínica.

Em janeiro de 2017, lá na casa que tinha nos mostrado – e que para ele uma casa não é casa se não faz laço –, estávamos diante de uma forma de angústia que Freud (1919/2019) descreveu como *Unheimlich* e que nós agrupamos como experiências de estranheiridade, a saber: o que devia ficar oculto, mas aparece revelado; o corpo morto que adquire vida; o corpo vivo que é experimentado como coisa; a casa íntima e acolhedora onde emerge o mais radical estranho, o parado imóvel que ainda assim se mostra animado.

Enquanto fazíamos o almoço, ele está falando sobre sua vida e, entre algumas histórias, diz categórico:

Ilana, esse negócio de eu estar sem dinheiro vai passar. Isso não vai ficar assim *pra* sempre, e eu não vou ficar a vida toda desse jeito, isso arruma com o tempo. Agora, eu tenho que me preocupar com outras coisas.

E se põe a falar sobre essas outras coisas. Está futurando-se.

Foi assim que ele nos ajudou a responder à pergunta sobre a extensão clínica do trabalho. Ele estava ali, falando sobre a sua ideia de tempo, que agora era outra. Ele podia pôr sua vida numa determinada perspectiva que não se fazia presente nos encontros anteriores. A intervenção, calculamos depois, fez vacilar uma determinada ligação significativa que mantinha um discurso, no qual seu laço com o outro ao modo do mestre e do escravo organizava seu sofrimento. Sua experiência de tempo o mantinha no eterno presente sem perceber que no dia seguinte podia ser diferente. A escuta – própria da atividade clínica da psicanálise – ao oferecer a possibilidade de que o sujeito seja suportado em sua divisão, não é só a da castração, mas também a condição de abertura para a transferência como aposta transformativa no futuro. Isso parece ter criado condições para que aquela fala fosse enunciada por ele, concordando com o que Freud chamava de lua de mel da transferência, ou seja, o sentimento de início e de perspectiva narrativa do futuro. Seu tom, ao proferi-la, era de quem explicava algo importante. Respondemos: “É mesmo!”

A intervenção nesse caso foi tecida por uma escuta composta; alguns de nós participamos da atenção oferecida ao sujeito. Como todos os outros ribeirinhos escutados, ele foi também atendido por uma dupla de cuidantes<sup>4</sup>. A intenção era a de que, diante do curto e intenso período de duração da intervenção, fosse possível administrar e dissolver os efeitos de transferência que o relato inevitavelmente seria capaz de desencadear, bem como criar, pelo menos, duas perspectivas sobre a experiência, enfrentando a pretensão de unidade e coerência que se produz diante de cada interlocutor constituído. No seu caso, especialmente, ele teve alguns encontros com a dupla de jornalistas que compunha a equipe interventora com o objetivo de iniciar o processo de documentação de seus textos.

*Futurando*, ele achou caminho de saída. Pediu que a equipe procurasse uma de suas filhas, essa que ele entendia que estava sofrendo para que ela pudesse “encontrar um caminho”, ainda que fosse pela restauração da função de ajuda. Foi com essa demanda que nos contou o que entendeu que aconteceu naqueles encontros. A escuta clínica, sustentada naquela condição pelo psicanalista, pôde neste caso operar uma transformação da relação do sujeito com o tempo, e ao perspectivar sua vida, as saídas encontradas se fazem, não exatamente como suplência identitária – não se tratava de uma ortopedia, mas da proposição de uma saída outra, como *suplemento discursivo* –, algo que não se faz para esconder a falta do que não está, mas que ao deixar o lugar do que falta onde isso falta, oferece um outro caminho de tratamento para o que não há.

4. As considerações sobre esta escolha táctica estão presentes em: Katz (2019).

## Conclusão

Quando pensamos a Clínica do cuidado orientados pela escuta do sofrimento no território referido, perguntamo-nos sobre a possibilidade da psicanálise se fazer presente como dispositivo de cuidado naquela cultura. Sustentamos na teoria, na pesquisa e na experiência clínica, uma aposta de que dispúnhamos de elementos que amparariam nossa prática. O que não sabíamos era o quanto e o como esse fazer retornaria sobre o saber e como ação formadora para cada um dos analistas que compuseram essa equipe clínica. Fato é que a experiência oferecida pela condição metódica do estrangeiro é muito menos frequente do que bem-vinda na clínica, e talvez essa condição tenha alçado os efeitos mais potentes sobre os psicanalistas em questão.

A Clínica do cuidado ao sair da Universidade de São Paulo para alcançar as margens do rio Xingu na Amazônia se constituiu como experiência de estrangeiro para os psicanalistas e psicoterapeutas que cruzaram essa fronteira. Chegar ao Xingu, para um psicanalista, demanda uma operação de descentralização para a qual precisamos responder de maneira muito específica. O risco que corríamos, e contra o qual trabalhamos intensamente<sup>5</sup>, era o de reinventarmos desde o lugar do psicanalista, uma experiência de colonização sobre uma cultura e um modo de vida que não era o nosso.

Este gesto, já sabíamos, seria a contradição de uma psicanálise com sua própria infamiliaridade. Para isso é preciso entender, que nem tudo que é estranho representa uma perturbação de nosso narcisismo e emerge de seus estados infantis não resolvidos.

No entanto, a questão é que também sabíamos que a condição de nos dizermos psicanalistas não nos protegeria, sequer, dessa contradição. Além disso, tivemos a decisão metodológica de suspender as indagações pré-judice acerca de se estávamos falando de psicanálise, se havia psicanalistas “verdadeiros” ou intervenções “autenticamente” psicanalíticas nesta experiência. Então, o que não sabíamos muito bem era como ali, na cena clínica, encadearíamos essa ação. Como escutar quem diz de si a partir de termos que não conhecemos? Tratava-se, para nós, de atender sujeitos em uma espécie de outra língua; ainda que os sentidos não nos fossem completamente estranhos, seu emprego, sua tônica e sua peculiaridade de uso denunciavam nossa própria familiaridade com o fazer clínico. Armamos o compromisso de que o efeito estrangeiro sobre nós não poderia se desmanchar em gestos de colonização, seria preciso escutar desde o estrangeiro. Escutar.

5. A preparação da equipe clínica foi extensa. Além do contato frequente com o território, com o estudo de sua história e com a construção de Belo Monte, todos os *cuidantes* participaram de um curso semestral no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, e tiveram entre seus professores atores chave do território. Depois de serem selecionados, eles integraram um grupo de trabalho também de frequência semanal que discutiu as bases de construção da *Clínica do cuidado* em sua relação com o território.

Freud advertiu muitas vezes aos psicanalistas sobre a escuta como condição de realização de uma análise. Em 1909, o fez novamente: “provisoriamente, deixaremos nosso julgamento em suspenso, e prestaremos igual atenção a tudo aquilo que se oferece à atenção” (Freud, 1909/1996, p. 21).

Lacan, interessado em trabalhar com os elementos que pudessem sustentar a escuta como prerrogativa ética da clínica, formulou o operador “desejo do analista” para situar a posição desde a qual devemos nos lançar à escuta. Ele respondia aos pós freudianos e discutia com esses termos o manejo da contratransferência: a subjetividade do psicanalista, seu modo de viver e de pensar a vida, não deve comparecer como parâmetro ou como referente em qualquer situação clínica.

Não estávamos desavisados, portanto. A escuta, lugar vazio, seria o elemento chave de sustentação da clínica, também no Xingu. A questão central na relação com a escuta seria, então, a radicalidade da experiência de não-saber e, mais especificamente, o que era preciso conhecer para dar suporte ao não saber.

No nível do significante o que comparecia era mais do que uma série de palavras novas como: *tracajá* ou *banzeiro*. Ainda, na relação com as palavras, fomos surpreendidos: alguns termos eram os mesmos, mas o sentido que assumiam naquele léxico era absolutamente outro. Como poderíamos intuir que *vizinho* não é só aquele que mora ao seu lado? Ali *vizinho* é um significante que condensa os sentidos que imprimimos para “vizinho” e para “amigo”, amigo de infância, esse que esteve sempre lá e com quem se pode contar. Quando *vizinho* quer dizer tudo isso, e quando se diz: “nesse novo bairro fiquei sem vizinho”, está se dizendo mais da experiência de solidão e da desconstrução da rede comunitária, do que da distribuição geográfica.

Escutar os ribeirinhos em sua maneira de dizer, escutar esse modo diverso do nosso, esse modo de articulação entre os termos da vida, essa ligação entre os significantes e a sua ausência, foi o que fez a escuta dar lugar a esse modo de vida que se apresenta também como diferença na experiência de gestão do sofrimento.

Uma ribeirinha nos surpreendeu para sintetizar na sua pergunta a dimensão da diferença: “Mas lá onde você vive precisa de dinheiro todo dia? Como você faz?”, a pergunta interrompe o interlocutor. Se essa mulher vive sem considerar que precisaria de dinheiro todo dia é porque seu modo de vida se dispõe em modos de gozo pouco acessíveis a forma cidadina de gerir a experiência. Modos de vida são também modos de gozar a vida e parece que para as populações tradicionais e extrativistas as dimensões de troca e de uso se intercalam com as de doação e compartilhamento na relação com os objetos, com os outros e com o tempo. Há diferentes modos de se experimentar estrangeiro quando assim consideramos a situação. O modo de vida ribeirinho imprime na experiência extrativista com a floresta, na relação com os outros e na indisposição ao acúmulo, uma relação com a satisfação

em que a possibilidade de usufruir do comum incide sobre as relações de posse, inventando a experiência comunitária característica daquele território em que a posse está mais articulada na relação com o coletivo do que com a decisão do lugar social de alguém.

Diante dessa experiência a ideia da escuta, como lugar vazio, radicaliza-se para dar suporte à própria condição da escuta e, além disso, a condição de estrangeiro do analista faz retornar ao elemento mínimo que sustenta a condição de uma psicanálise.

Há estrangeiridades determinadas pela negação do familiar, mas há negações do familiar que não geram estrangeiros, entretanto identidades conhecidas e fixadas; duplos sombrios de nós mesmos, talvez falsos estrangeiros criados por nossa fantasia.

Na relação com os ribeirinhos atendidos pela clínica do cuidado não se colocou nenhum dos regramentos que compõem o que aprendemos a referir como *setting*, o cenário clássico que faz lugar para uma psicanálise: não havia dinheiro (e nem caridade), não havia endereço fixo, não havia tempo definido previamente e nem regularidade de encontros. Nesta experiência, não havia psicanalistas contratados por ribeirinhos, e junto com isso, importa dizer que não houve psicanalista contra o ato analítico. O operador “desejo do analista” fez valer para cada um dos *cuidantes* e em cada encontro a condição de possibilidade de sustentação da operação de uma psicanálise.

Desvestido o *setting*, e fazendo decantar a parafernália técnica, a estratégia Clínica do cuidado produziu efeitos sobre os analistas que ali estávamos, e que não conseguimos calcular de saída. Efeitos sobre a própria estrangeiridade da psicanálise e seu processo de formação. Essa clínica promoveu, de forma precisa, o que Dominique Fingermann (2016) referiu como a (de)formação que forma o analista. Aprendemos junto com a experiência oferecida pela condição de estrangeiro a que nos propusemos, e na qual fomos inicialmente tratados. Mas, uma vez acolhidos neste lugar, pudemos trazer à luz efeitos de estranhamento que mostraram associar-se com a emergência da transferência e com o reposicionamento subjetivo diante dos sintomas. Em outras palavras, foi preciso realizarmos como estrangeiros, e não como turistas ou visitantes exóticos, para produzir – a partir da estrangeiridade vivida – um novo tipo de estranhamento.

Entre a negação do impossível retorno ao perdido, expresso na demanda do discurso de luta pela restituição do passado, e a impotência expressa sobre o adoecimento do corpo sob o nome da depressão que imobiliza o sujeito, apostamos que a psicanálise poderia oferecer uma terceira via de leitura e acolhimento. Clínica e cuidado.

A experiência demonstrou que intervenções de estranhamento, intervenções que introduziram um corte discursivo funcionaram como condição para a mudança de posição do lado do sujeito. Mas, também, isso mostrou um efeito gradual de decantação da experiência da estrangeiridade para aqueles que a viviam sem representá-la e

sem compartilhá-la, senão como defesa e reação identitária. Emergiu, assim, uma formação mais estrangeira para si mesma destes psicanalistas, assim como realizou-se o caráter de jornada perspectiva para esse que estava estrangeiro em sua própria terra, sem sabê-lo.

Entendemos que tal operação tornou-se possível porque, ainda que todos os elementos de estabelecimento do *setting* clássico estivessem suspensos – como expusemos acima – a ética da psicanálise, reguladora da clínica, encontrou lugar na função “desejo de analista” para sustentar – como único elemento indispensável e incontornável ao fazer do analista – a realização do horizonte da subjetividade de nossa época, incluindo-se aí o *centro do mundo*.

## Resumo

O artigo apresenta a estratégia Clínica do cuidado, resposta que inventamos, entre os anos 2016 e 2017, para atender a população ribeirinha do rio Xingu, na Amazônia brasileira, que fora atingida pela construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte. A partir de relatos que nos informavam de um aumento expressivo de formas de adoecimento do corpo – comum nas pessoas desde a chegada da usina –, dos testemunhos locais de intenso sofrimento psíquico, e da avaliação de que os dispositivos de tratamento presentes no território não faziam frente à extensão sistêmica do sofrimento, propusemos a intervenção. Para cercar a experiência realizada, o artigo trabalha com as noções de estrangeiridade, estrangeiro e estranhamento e aborda seus efeitos formativos sobre os clínicos (psicólogos e psicanalistas) que a realizaram.

**Palavra-chave:** *Psicanálise. Candidatas a palavras-chave: Clínica do cuidado, Estrangeiro, Formação do analista.*

## Abstract

The article presents the Care clinic strategy, a response we came up with in 2016 and 2017, aimed towards Xingu riverside population, in the Brazilian Amazon, which had been hardly hit by the construction of the Belo Monte Hydroelectric Plant. Based on reports that informed us of a significant increase in forms of body illnesses, current in people since the construction of the Hydroelectric Plant, on testimonies of the locals about intense psychological suffering, and on the assessment that local resources available for treatment were not able to face the systemic extension of suffering, the intervention was, thus, proposed. To encompass the experience, the article works with the notions of foreignness, foreign and estrangement and addresses its formative effects on the clinicians (psychologists and psychoanalysts) who carried it out.

**Keyword:** *Psychoanalysis. Candidates to keywords: Care clinic, Foreigner, Formative effects (on the psychoanalyst).*

## Referências

- Birman, J. [Café Filosófico CPFL]. (13 de agosto de 2014). Caos e trauma no mundo contemporâneo [arquivo de vídeo]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WSO-9L2vqE>
- Brum, E. (25 de setembro de 2015). Vítimas de uma guerra amazônica. *El País*. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/22/politica/1442930391\\_549192.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/22/politica/1442930391_549192.html)
- Cohen, S. K. (2014). *Testimony and time: Holocaust survivors remember*. Jerusalem: Yad Vashem.
- Das, V. (2015). *Affliction: Health, disease, poverty*. Nova York: Fordham University Press.
- Debieux-Rosa, M. (2016). *A clínica psicanalítica em face da dimensão sociopolítica do do sofrimento*. São Paulo: Escuta/FAPEESP.
- Dunker, C. I. L. (2011). *Estrutura e constituição da clínica psicanalítica: Uma arqueologia das práticas de cura, psicoterapia e tratamento*. São Paulo: Annablume.
- Dunker, C. I. L. (2015). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: Uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- Dunker, C. I. L. (2019). Indeterminação e animismo. Em E. Chaves e Tavares P. H. (trad.), *O infamiliar: Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Endo, P. (2013). Pensamento como margem, lacuna e falta: Memória, trauma, luto e esquecimento. *Revista USP*, 98, 41-50. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/69224/71688>
- Fearnside, P. M. (2017). Belo Monte: Actors and arguments in the struggle over Brazil's most controversial Amazonian dam. *Die Erde - Journal of the Geographical Society of Berlin*, 148(1), 14-26. Disponível em: <https://www.die-erde.org/index.php/die-erde/article/view/264>
- Ferrarese, E. (2016). Vulnerability: A concept with which to undo the word as it is? *Critical Horizons*, 17(2), 149-159. Disponível em: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14409917.2016.1153885>
- Fingermann, D. (2016). *A (de)formação do psicanalista: As condições do ato psicanalítico*. São Paulo: Escuta.
- Flanagan, B. E. et al. (2011). A social vulnerability index for disaster management. *Journal of Homeland Security and Emergency Management*, 8(1). Disponível em: [https://www.researchgate.net/publication/274439003\\_A\\_Social\\_Vulnerability\\_Index\\_for\\_Disaster\\_Management](https://www.researchgate.net/publication/274439003_A_Social_Vulnerability_Index_for_Disaster_Management)
- Flusser, V. (2007). *Bodenlos: Uma autobiografia filosófica*. São Paulo: Annablume.
- Freud, S. (1977). El malestar en la cultura. Em J. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorortu. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Freud, S. (1996). Duas histórias clínicas (o “Pequeno Hans” e o “Homem dos ratos”). Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 10). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2019). O infamiliar. Em E. Chaves e Tavares P. H. (trad.), *O infamiliar: Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1919).
- Katz, I. (2019). A clínica do cuidado: Intervenção com a população ribeirinha do Xingu atingida por Belo Monte. Em I. Katz e E. Broide (org.), *Psicanálise nos espaços públicos*. São Paulo: IP/USP.
- Katz, I. e Oliveira, L. (2016). Considerações sobre os impactos em saúde no contexto do deslocamento forçado dos ribeirinhos em Belo Monte. Em S. Barbosa Magalhães e M. Carneiro da Cunha (org.), *A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte: Relatório da SBPC* [livro eletrônico]. São Paulo: SBPC. Disponível em: <http://portal.sbpnet.org.br/livro/belomonte.pdf>
- Lacan, J. (1998). A direção do tratamento e os princípios de seu poder. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 591-652). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, J. (2005). *O seminário de Jacques Lacan, livro 10: A angústia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- Nestrovski, A. e Seligmann-Silva, M. (org.) (2000). *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta.
- Rose, N. (2007). Beyond medicalisation. *The Lancet*, 369, 701-702.
- Safatle, V., Silva Junior, N. da, e Dunker, C. I. L. (org.) (2018). *Patologias do social: Arqueologia do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Torres, M. (2011). A despensa viva: Um banco de germoplasma nos roçados da floresta. *Geografia em questão*, 4(2), 113-138. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/geoemquestao/article/view/4820/4218>
- Zorzaneli, R. T., Ortega, F. e Bezerra Júnior, B. (2014). Um panorama sobre as variações em torno do conceito de medicalização entre 1950-2010. *Ciênc. saúde coletiva*, 19(6), 1859-1868. Disponível em: [http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232014000601859&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232014000601859&lng=en&nrm=iso)





Mirta Goldstein\*

## Os exílios do sujeito

*Quando o exílio habita uma alma  
desiludida, ofendida, ferida, acredite,  
a situação geográfica não conta.*

Oriana Fallaci, 2001

### 1. As migrações subjetivas

Falar de exílios supõe se internar, a princípio, na complexidade dos múltiplos sentidos que as migrações e os migrantes adquirem. Apesar de vivermos em um mundo no qual as condições políticas, trabalhistas e econômicas obrigam ao exílio e ao refúgio em outras latitudes, também sabemos que acaba não sendo fácil encontrar o paraíso sonhado e que os lutos pelo que foi abandonado, voluntária ou involuntariamente, são intensos e dolorosos. Justamente, a intensidade da dor depende das possibilidades de sobrevivência e até de resiliência do sujeito que migra do padecer objetivo e subjetivo à esperança.

Desde o nascimento migramos da infância à adolescência, da adolescência à vida adulta, entre muitos outros e constantes trânsitos, pelo qual, em sentido geral, todos somos migrantes. Os exílios são trânsitos. Às vezes, progressivos, às vezes, regressivos.

Os exílios objetivos se entrecruzam, mas não se confundem com o que denomino “exílios do sujeito”. A cada vez que se muda de território e de língua, o trânsito requer a elaboração de lutos e de saídas que se constituem em suplências ou novos modos de estabilização da economia libidinal.

Os momentos críticos podem provocar uma ruptura da continuidade simbólico-imaginária ou descolamentos que devem ser compensados com experiências de sobrevivência psíquica.

Os exílios objetivos e os exílios subjetivos como os isolamentos melancólicos rompem o laço com o social, então as suplências sobreviventes, se são concretizadas, tentam restaurar a conexão com o

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

mundo, o sentimento vital perdido e, principalmente, algum arranjo com o gozo e com o prazer.

A angústia, em uma primeira tentativa de se ligar, pode ir ao *acting* ou à passagem ao ato; poderíamos afirmar que, nessa passagem, o sujeito se exila rumo à ação. Dado que essa ação provém diretamente da angústia sem elaboração simbólica, o sujeito realiza uma fuga em um tempo de pressa, sem possibilidade de compreensão nem consciência. São ações de estrangeirização do simbólico produzidas quando as dimensões de realidade, sonho e elaboração psíquica ficam afetadas; os desgarramentos do sujeito o exilam do outro, do Outro e do próprio desejo.

A doença psíquica declarada é um desgarramento e um modo de viver o exílio subjetivo, enquanto a doença pode constituir um modo de sobrevivência a perigos maiores, como a despersonalização.

Tentarei, primeiro, dar um panorama geral sobre os exílios subjetivos e suas suplências para depois entrar especialmente naqueles que considero de relevância na clínica psicanalítica.

O que é uma suplência? As suplências são novas ordens de estabilidade psíquica que se auto-organizam graças a novos laços pulsionais. Naquele lugar em que um desgarramento no nó dos registros simbólicos, imaginários e reais ameaça a estrutura, aparece um novo recurso para o sujeito. As suplências recompõem a estrutura ao poder para dar um novo destino aos gozos ou alcançar um mais gozar, um gozo do corpo, como Joyce quando escrevia.

Em *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud (1926 [1925]/1976) descreve como o encontro com o traumático desperta angústia, encontro com o traumático que Lacan chama, ao longo da sua obra, de encontro com o Real impossível de simbolizar. Em todo exílio subjetivo, há um encontro traumático com o Real não simbolizado nem enlutado.

Amar e trabalhar, que para Freud eram signos de estabilidade psíquica, já supõem atravessar as fronteiras da endogamia familiar e sair para o exílio exogâmico. Essa travessia nem sempre é eficiente no que diz respeito à contenção da angústia; os sintomas mostram a falha simbólica que afeta o sujeito e o arranjo com o gozo que se esconde em tais formações.

Entendo que há múltiplos exílios intrapsíquicos que observamos depois que acontecem, devido às suas manifestações. Há exílios e saudades de línguas –por exemplo, Joyce se exila do galês e até do inglês; há exílios de um sexo ou gênero em relação a outro; de família, como quem é adotado e excluído das suas origens; exílios do corpo –por exemplo, se alguém recebe um órgão doado.

Muitas fugas ou exílios subjetivos são tentativas de salvação, como podemos observar em alguns doentes orgânicos em que a lesão do órgão constitui uma saída para a dor psíquica. O castigo para a culpa, que na religião se chama expiação –ou seja, o exílio no padecimento ou na dor psíquica–, é uma saída de sacrifício, uma entrega ao Outro, mas que subtrai um surto melancólico.

Há exílios à melancolia pela demanda de amor incondicional impossível e exílios à psicose delirante ou alucinatória. Outro aspecto a destacar é que o sujeito se exila também da saúde, e faz isso recorrendo à doença.

A desidentificação do sujeito em relação aos mandatos que o encurralam requer um árduo trabalho de separação das crenças e das novelas familiares. O mesmo em relação aos povos e grupos, porque a diferença entre uma massa acrítica e um coletivo crítico está enraizado na possibilidade de se exilar do comum e do manifesto para chegar a outra parte; a verdade seria essa *outra parte*, sempre conquistada parcialmente porque não há certezas.

Se cada pessoa é a máscara de um sujeito que nem sempre sabe os motivos que adornam ou frustram sua realidade, há um ponto de inflexão que a psicanálise oferece: a não adaptação ao que circula como “correto”. Essa posição exila quem a exerce daqueles que impõem posições fixas.

Não se trata de detectar o verdadeiro ou o falso, já que essa dicotomia nos embaraça, mas sim de discernir em que o sujeito se embaraça quando acredita ter certeza de que algo é verdadeiro ou falso. Essa pequena sutileza abre uma multiplicidade de novas possibilidades de resposta e invenção.

As realidades são múltiplas, polifacéticas, e para cada sujeito essa realidade é vivida com singularidade, porque ela depende da sua fantasmática, daí que as experiências subjetivas não sejam transmissíveis nem possam ser homologáveis.

O método psicanalítico é apto para intervir na especificidade do sujeito como efeito da linguagem e da palavra. Mas esse discurso psicanalítico cruzou as fronteiras do método terapêutico e pode ser incluído e interrogado em âmbitos institucionais com outros fins.

Há exílios epistêmicos; por exemplo, os psicanalistas, mergulhados hoje em um Olimpo teórico, a cada vez que adotam uma orientação de autor (lacanianos, bionianos, kleinianos etc.) se estrangeirizam das outras. Por outro lado, já não há territórios disciplinares com fronteiras rígidas, senão pensamentos abertos, o que leva a transitar sempre novos territórios de saber.

Assim como o esoterismo e os credos atacam o saber científico, do mesmo modo as posições dogmáticas atacam o sujeito do inconsciente. Sujeito e subjetividade foram e serão atacados pelas forças regressivas e resistenciais dentro das análises e nos laços sociais. Aceitar o sujeito psicanalítico supõe um exílio do que é mensurável e quantificável, da razão pura, mas também das ideologias e dos credos.

Para a psicanálise, não se trata de propor revoluções nem de substituir um dogma por outro, senão de subverter as ancoragens de gozo ou sofrimento que escravizam o sujeito e tingem sua realidade; foi assim que o método psicanalítico como terapêutica do sujeito foi eficaz durante mais de cem anos. Na era dos direitos, a psicanálise foi e

continua a ser a única defesa do *sujeito* dividido entre o dito e o dizer. Nesse sentido, a psicanálise está se exilando das suas estacas nas ciências positivistas e suas metodologias.

Transitar pelas margens entre psicanálise e ciências nos converte, às vezes, em exilados e, às vezes, em refugiados; as abordagens intradisciplinares e transdisciplinares produzem exílios e retornos conceituais.

Freud utilizou o método de exogamia intelectual para sair das fronteiras médicas e descobrir dimensões desconhecidas. Aplicou-o, também, para sair das interpretações tradicionais das leituras bíblicas da sua infância; por exemplo, releu e modificou a passagem bíblica de Ló e sua esposa convertida em estátua de sal, ambos condenados a se exilar, para fazer dessa reedição do relato um axioma terapêutico. Vejamos parte do relato e sua modificação dentro da psicanálise.

Ló recebe a ordem de abandonar sua terra e de não olhar para trás (Sodoma e Gomorra se incendiavam); seu Eu está disposto a cumpri-la, mas sua esposa –sintoma do seu esposo–, não, e, enquanto uma esposa é sintoma do desejo masculino, ela olha para trás e se converte nessa estátua de sal que representa a região escura do inconsciente: o gozo, terra estranha radicada no interior do sujeito.

Ficar imobilizado pelo passado sem poder “olhar para a frente” afeta o obsessivo e o melancólico.

O que diz a psicanálise freudiana? Podes olhar para a frente sob a condição da proibição do incesto, o que é reatualizado por Lacan quando diz: separe-se do seu pai, não sem antes servir-se dos seus significantes. Ou seja, encontramos em ambos os autores um convite a exílios que favorecem a subjetivação porque supõem atos de separação do Outro, convidam a cruzar as fronteiras impostas e autoimpostas. Isso é o que faz uma análise através do encaminhamento do sujeito à exogamia, exílio da endogamia familiar.

Com isso podemos discernir os exílios por desgarramento psíquico que condenam o sujeito à imobilidade da dor psíquica e os exílios por compensação ou suplência desses desligamentos, que reintroduzem o sujeito na dimensão de algum prazer possível.

Se os exílios são um trânsito, sustentam-se em um desgarramento e sua suplência. A lógica é a do corte e da sutura, porque, do contrário, a estrutura psíquica ficaria sem estabilização. Mesmo a psicose declarada pode ser vista como uma suplência antes que transborde totalmente, transbordamento que acontece em alguns surtos esquizofrênicos e passagens ao ato.

A psicose pode ser interpretada como um exílio, que, através da forclusão, deixa o sujeito habitando um mundo estranho: *o exílio do simbólico*.

Atravessar uma fronteira já é um exílio e uma passagem de um limite a outro limite; algo fica para trás e algo chega também incompleto, o que supõe a elaboração de lutos pelo que foi perdido e pelo que vai acontecer.

A partir de um lugar muito diferente, o criador e o inventor transitam exílios de si mesmos. O descolamento chega a eles justamente quando não podem criar. O artista, o descobridor estão em contato permanente com o não conhecido e com o não sabido; encontram-se exilados da opinião comum, do saber cristalizado, da fé e da fragmentação, que os leva à criação; no entanto, o ato criador já é suplência.

Os que ficam alojados no pensamento mágico, pelo contrário, exilam-se no esoterismo, sacrificando boa parte da sua capacidade produtiva.

Quem recebe uma transfusão de sangue, um transplante de órgãos, tem que incorporar o alheio sem rejeitá-lo (o mesmo termo é utilizado na linguagem médica). Esse sujeito se vê compelido a exilar parte do seu corpo e atravessar, de novo, a castração de si e do Outro. Habitará a falta no Real de uma parte do seu corpo para se alojar em um corpo estranho e, ao mesmo tempo, torná-lo próprio. Podemos prever que os *cyborgs* serão exilados não só dos seus corpos, mas também dos seus ancestrais, e, por sua vez, refugiados em novos corpos.

Hoje estamos diante da presença dos exílios do sexo recebido. Mesmo quando a anatomia não conforma o destino, é preciso, não só coragem e convicção para sair do sexo e se exilar em outro, mas também que se instale o novo gênero como suplência sexual.

A multiplicação de gêneros contempla os exílios do sujeito frente à sua própria sexuação, e constituem uma nova condição sexuada que é ao mesmo tempo desgarramento e suplência. Os gêneros constituem uma neoformação sexual que produz padecimento psíquico, conflito e trabalho de luto pela sexualidade deixada e pela adquirida.

Em síntese, encontramos diferentes níveis de análise dos exílios. Há exílios intelectuais, afetivos, psicológicos, e há exílios geográficos, econômicos, políticos. Todos respondem a modalidades individuais e coletivas de atravessar períodos críticos e alcançar, em termos psíquicos, uma suplência que estabilize a estrutura emocional e, em termos sociais, a sobrevivência física.

Uma mudança e uma troca de bairro constituem um exílio do habitual: os vizinhos, as casas, as fachadas serão outros e falarão outras línguas, ainda que conversem no mesmo idioma. Apesar dessa mudança supor começar a pertencer ao espaço antes considerado de fora, esse fora exila o sujeito do que é conhecido e familiar. Um novo ato psíquico de aceitação, reconhecimento e localização será necessário para se incluir nos novos territórios simbólicos.

Como pode-se inferir, o sujeito não é algo fixo, mas sim um trânsito pelo intelectual, pelo fantasioso e pela realidade.

*Exiliare*, em latim, significa “pular fora”, mas também “ser expulso para fora”, e então a experiência da exclusão é um exílio sofrente.

O migrante pode ser recebido ou discriminado, alojado ou expulso; o migrante carrega sua posição de estrangeiro, mas a estrangeiri-

dade é um sentimento desolador para alguns e uma posição frutífera para outros.

Enquanto as constelações emocionais e intelectuais variam, podem tanto favorecer o sobreviver desejante como o decair no sem-sentido existencial.

A condição migrante é intrínseca ao desejo humano e nos recorda que uma vez fomos nômades, o que supõe ser um “recém-chegado”; esse recém-chegado, como o novato que tenta se incorporar ao grupo, pode terminar sendo vítima de ritos brutais de iniciação ou de boas-vindas festivas.

Há aqueles que emigram e aqueles que imigram. Apesar de parecer corresponder às duas faces de uma mesma moeda, o emigrante vai embora de algo, e o imigrante chega para algo. Essa diferença estabelece uma estrangeiridade subjetiva interior e outra exterior. Enquanto que, durante o trânsito, circula-se por uma faixa de Moebius sem bordas, chegar ao destino ou partir de um destino são experiências que cortam a faixa e demarcam uma margem, e também a outra. Em uma margem situa-se o *xenos* (estrangeiro) e, na outra, o *Eu* atual.

O sujeito decide em ato a qual margem pertencer quando se aferra a *sou isso ou aquilo* (o que se percebe claramente nas posições fanáticas), ou quando decide aproximar uma margem da outra - decisão pela inclusão, mais do que pela identidade. Essa última preferência se observa com clareza naqueles que, após chegar a um novo círculo social, incorporam rapidamente os novos costumes, enquanto outros se aferram a tradições de origem e não podem se incluir na sociedade de adoção.

A adoção de uma nova filiação, então, se reveste de duas faces: o que se deseja adotar e o desejo daquele a quem se demanda adoção. Assim vemos como os refugiados procuram ser adotados de forma filial, mas podem ser expulsos e rechaçados, o que tem consequências políticas e éticas.

O trabalho de enlaçar o que é próprio e o que é alheio, o expulso e o incorporado, o consciente e o inconsciente é interminável, mas não por isso impossível. O *extimo*: isso que é interior posto para fora requer sua apropriação, por exemplo, em uma análise. Depois, a apropriação do *extimo* supõe que o exilado retorne ao sujeito; a cura analítica tem a virtude de produzir um enlace novo e singular do *extimo*, o que equivale a que as partes de si mesmo exiladas ou sem elaboração simbólica saiam do isolamento ao que foram confinadas pelo exílio subjetivo.

Em síntese, me proponho a desenvolver alguns aspectos dos exílios do sujeito, porque são os que se apresentam à *praxis* analítica em um movimento de ida e volta; ou seja, vou me referir aos exílios de línguas, do sexo, do amor, e rumo à melancolia, ao Mal e à religião e ao esoterismo.

## 2. Os exílios de línguas

*O melancólico é um estrangeiro na sua língua materna. Ele perdeu o sentido – o valor – da sua língua materna, por não poder perder sua mãe.*  
Julia Kristeva, 1987<sup>1</sup>

Um dia, Imre Kertész, prêmio Nobel de Literatura, decidiu não escrever mais em sua língua materna, o húngaro, e começou a escrever em alemão. Após haver dedicado sua escrita à experiência própria da Shoá (aos catorze anos foi confinado em Auschwitz), identificou-se com a língua do opressor e nela encontrou refúgio.

Não é o mesmo converter-se em refugiado e se refugiar. O refugiado pede asilo, mas continua a existir em uma margem: não é nem isso nem aquilo, nem o que foi nem o que deseja ser. Isso fica claro nos refugiados por motivos políticos e econômicos. Aquele que se refugia, pelo contrário, não espera asilo, senão que se instala, aloja-se para ser, apropria-se de uma nova condição de existência.

O desgarramento de identificação em Kertész encontrou refúgio e soldadura pulsional no idioma alemão; do contrário, a língua materna teria lhe produzido um delírio ou impotência para continuar a escrever.

Na conferência “Patria, hogar, país” (Kertész, 1996/1999a) ele se reconhece frente aos húngaros como um exilado interior ao delírio exterior totalitário e diz: “Você sabe o que é a solidão em um país que celebra a si mesmo, que vive na efervescência de um incessante delírio?” (pp. 19-20). “Viver com um sentimento de desamparo hoje em dia é provavelmente o estado moral em que, resistindo, podemos ser fiéis à nossa época” (p. 18).

Essas palavras na verdade não têm época, podem ser aplicadas a qualquer tempo histórico, mas adquirem relevância depois de Auschwitz, ou, como a chama Kertész, da *experiência negativa*.

Nos últimos anos, e depois dessa decisão de se estrangeirizar, seu trabalho se encaminhou mais para o de conferencista. Ou seja, mudar de língua lhe significou passar do escrito ao oral e se posicionar no que denominou de *estrangeiridade intelectual*. Ou seja, passou do testemunho do particular - sua vida nos campos - à crítica do totalitarismo.

Com a denominação de *estrangeiridade intelectual* definiu a posição ética de crítico do presente e de anunciador do fogo do porvir.

Chamam-se *anunciadores do fogo* aqueles sujeitos que, com sua lucidez e possibilidade de reflexão, podem antecipar o horror. Não o

1. Tradução de C. Gomes. A tradução corresponde à pág. 55 de: Kristeva, J. (1989). *Sol negro: Depressão e melancolia*. Rio de Janeiro: Rocco.

fazem como profetas mediadores, mas sim como testemunhas-intérpretes da realidade. Principalmente, atuam em tempos convulsionados nos quais o sujeito está ameaçado e exposto ao obscurantismo, ao totalitarismo, à arbitrariedade. Os anunciadores do fogo deixam o território da sua língua para ocupar os mapas da sua própria criação: *extraterras* nas quais situam o futuro, tal como fez Orwell em 1984.

Freud foi um *anunciador* ao denunciar a impossibilidade de erradicar o mal-estar da cultura, sempre circulante, e ao descrever a impotência à qual submergem as ilusões e falsas promessas. Ao analisar as forças destrutivas do ser humano e encontrar as motivações das guerras, avançou não só no conhecimento do homem, mas das sociedades que, às vezes, agem como massa.

Há momentos históricos em que deixam de ser percebidos os signos e indícios do fogo, ou seja, da crueldade, e os homens ficam sem defesas intelectuais e afetivas para anulá-la. Apagar o fogo, então, é questão de coragem, de passar de visionário a rebelde, a colocar em ação mecanismos de luta e resistência ao absolutismo do momento.

Para muitos autores, como o filósofo espanhol Reyes Mate (1990), as vítimas e as massas carecem de discurso e vozes próprias, por isso, e para essas massas, os anunciadores atravessam as fronteiras do óbvio e do conhecido, e se constituem em denunciadores, motivo pelo qual muitas vezes são perseguidos. Tornam própria a posição de *estrangereira intelectual* ao ópio religioso e político que ameaça os povos. Leem o presente, analisam o passado com o mero objetivo de romper o muro das crenças e das falsas verdades que ameaçam o futuro.

Na clínica analítica, observamos como o não poder deixar a língua materna e tornar-se externa a ela provoca inibições na aprendizagem de idiomas, erros na lectoescrita, dificuldades com a aquisição da linguagem. Adquirir uma nova língua requer uma disposição especial para se desidentificar com os sons maternos e paternos, tornar-se outro ao adquirir uma nova filiação: o estrangeiro. Essa nova filiação que supõe mergulhar no conhecimento é para qualquer criança uma experiência de exílio que requer o sustento simbólico suficiente para habitar o estranho e alheio.

A falha da operação de separação necessária, delata o imigrante porque pronuncia mal; o imigrante carece de *Shibolet* para se incluir, razão pela qual se vê compelido a ativar recursos ocultos, mesmo para si próprio.

Nas inibições de aprendizagem de idiomas, encontramos também uma motivação sexual. A língua materna porta uma saída exogâmica às vezes bem-sucedida, às vezes, falha. Quando o que é próprio não cede lugar ao alheio, o conflito produz sintomas.

O balbucio originário, a *lalengue* que Lacan introduz, porta todos os sons até que o ordenamento fálico deixa algo de fora e algo se inscreve. Assim, um *infans* está preparado para pronunciar todos os

sons, mas incorpora aqueles que a linguagem falada pelos seus pais lhe facilita. Uma vez incorporados como próprios, o balbucio originário se transforma em significante.

Proponho o exílio de línguas como aquilo que ocorreu a Kertész e a Joyce, com suas diferenças.

Para Joyce, tentar decompor a língua inglesa o conduziu a um tipo de suplência, da desintegração de uns quarenta idiomas à construção de uma linguagem legível apenas em voz alta para escutar as homofonias e as escritas retrospectivas e melancólicas da sua Dublin abandonada. Joyce - após a morte da sua mãe e de sofrer uma profunda tristeza que o levou aos submundos, onde contraiu sífilis - nunca mais voltou a Dublin, onde nasceu. O objeto não se inscreveu como perdido e Joyce viveu exilado em Trieste e Zurique, onde morreu em 1941.

Qual é a diferença entre ambos os escritores? A melancolia é comum aos dois, também é comum o recurso à escrita, mas é diferente o tratamento que faz a suplência do visto e ouvido, e do exogâmico. Cada um encontra um modo peculiar de gozo na criação.

### 3. O heteros inconsciente e os exílios de gênero

O que denominamos hoje de diversidade de *gênero* reside em exílios do corpo reprodutivo, da própria imagem de si e da língua que vem do Outro com conteúdo sexual. A combinação de exílios requer trânsitos, daí que a denominação *trans* situe o exilado do seu sexo.

Nas estruturas LGBT, a saída sexual de gênero assumido se converte em suplência ao exílio do sexo recebido orgânica e anatomicamente.

Alguns heterossexuais presos ao binarismo masculino ou feminino devem exagerar uma falsa dicotomia para conter a angústia, porque no inconsciente não há binarismo, inscrevem-se as diferenças sobre o fundo do heteros, do diverso e do múltiplo pulsional.

Acho que, enquanto o desejo tende ao Um, porque é secundário ao ordenamento do falo simbólico, o inconsciente tende ao infinito, mesmo que não seja infinito.

Apesar de que hoje nos encontremos com uma diversidade de nomes para diferentes modos de gozo e eleição de objeto, a necessidade de novas denominações expressa a falha na resolução entre Todo ou Um, e Não todo ou o Outro estrangeiro. Assim, os seres falantes devem se arranjar com o que denomino *heteros inconsciente*<sup>2</sup>.

Aquilo que denominamos “sexualidade” - em qualquer das suas versões manifestas - pode ser entendida como a suplência à falha

2. Essas ideias foram expostas no trabalho *Estudios de géneros en psicoanálisis: Femenino, masculino, polissexual en el siglo XXI*, que recebeu a menção especial do prêmio Lucien Freud 2019, concedido e publicado pela Fundación Proyecto al Sur.

que instala o significante enigmático: o falo. Esse significante não tem nem sexo nem gênero, não se inscreve no inconsciente homem ou mulher, senão Todo-Não todo, e a partir de outra perspectiva: o que é fechado e o que é aberto. Suas falhas produzem sintomas: adolescentes que vacilam sobre sua escolha sexual, crianças que pedem mudança de gênero, adultos com certezas sobre sua escolha que denunciam sua ambiguidade, mudanças de escolha de objetos após traumas ou acidentes, ou simplesmente sujeitos que reagem aos determinantes culturais fazendo escolhas em *diferença* ao esperado pela normativa do sexo.

A extrapolação masculino-feminino pode ser considerada sintoma se considerarmos que *o todo* não existe sem *o não todo*. Sintoma, nesse contexto, já é metáfora, ou seja, uma formação secundária, e não primária. Daí que os binarismos em psicanálise sejam produtos edípicos que as teorias afirmaram de forma exagerada e que as neossexualidades questionam.

Os gêneros têm em comum o fato de que reúnem seres falantes que, ainda que pareçam se homogeneizar pelo pertencimento de identidade, alcançam uma elaboração singular do feminino, do masculino, do neutro e do múltiplo da sexualidade inscritos como *heteros* no inconsciente. Essas singularidades falam e buscam a liberdade de amar e desejar, exilam-se do seu sexo para alcançar uma extensão de gozo infinito que, apesar de impossível, faça-se parcialmente possível.

O *heteros inconsciente* é assim porque a diferença age no psiquismo mesmo quando pode ser forcluída. A diferença não inscreve um binarismo, mas sim o complexo da multiplicidade pulsional e de gozo; portanto, há trânsito entre gozos e entre eleições de objeto.

A diferença sexual escreve traços sexuais diversos e combinados no inconsciente que chamamos castração simbólica na saída do Édipo, a partir do qual a sexuação não se inscreve sem exílios e exige a elaboração dos componentes *polissexuais* e *poliobjetais*, da trama causal das identificações.

Muitas vezes, entre um gênero fluido e outro, as diferenças são sutis; por exemplo, entre polissexual (sente atração por dois gêneros ou mais) e pansexual (ama e deseja todos os gêneros). A proliferação identitária gera novos direitos no plano sociojurídico, mas está a serviço de encontrar alguma estabilização psíquica no plano particular. O sexo original rechaçado deve ser substituído por outra eleição sexual.

Se tivermos por convenção que a sexuação é produto da exogamia possível para cada um, cada sujeito faz seu exílio do endogâmico da sexualidade imposta a outra saída sexual que se inscreve como gozo e eleição de objeto.

Hetero, homo, bi, trans têm em comum seu arranjo singular com o *queer* da sexualidade humana, ou seja, aquilo que contém e dá nome à multiplicidade que nasce da diferença como *heteros* no inconsciente.

Proponho o *queer* ou *polissexual* como traço universal da sexualidade humana, o traço multifacético do heteros inconsciente que se ordena, em um tempo singular para cada sujeito, como a apropriação da sua sexualidade e se define em uma denominação: trans, homo, hetero.

Os *queer* introduziram liberdades individuais e suspenderam preconceitos sociais. Por outro lado, entendo que a sexualidade humana é *queer*, ou seja, de orientação múltipla e combinada.

Portanto, não podemos negar os trânsitos e exílios sexuais a outras sexuações.

#### 4. Os exílios à religião, à magia, ao esoterismo: Finais de análise

Nem sempre as saídas de uma análise são as esperadas. A lateralização da transferência pode levar ao fracasso de uma análise. Às vezes um pregador, por seu poder de sugestão, tem mais força discursiva e de sedução do que um analista.

Em casos que não são poucos, a *reação terapêutica negativa* aparece quando um desgarramento imaginário inadvertido e não interpretado busca uma saída através da religião, inclusive da ideologia política ou da superstição.

As migrações subjetivas à religiosidade, à magia, podem continuar sendo resistências do ponto de vista analítico, mas podem ser uma suplência para o sujeito a esse desgarramento que necessita de uma nova crença para estabilizar o psiquismo. O maior risco para o psiquismo é ficar apátrida, sem terra subjetiva para se alojar, sem pai; por isso, os finais de análise podem ser disruptivos se não se conseguiu primeiro alcançar uma suplência ao que antes causava sofrimento.

Freud (1927/1986) considerou a religião um narcótico das consciências. Pensava que as religiões eram pré-científicas e que a passagem à razão era inevitável. Hoje sabemos que a crença, necessidade inevitável do psiquismo, é que impulsiona contra a razão científica, apesar dos quatrocentos anos de modernidade. O que está sepultado luta por sair e se reinserir tanto em uma cura analítica como nas sociedades.

Muitas vezes, há a crença ilusória dentro do campo analítico, de supor que o recurso à ciência ou à arte é benéfico ou liberador em si mesmo; é negável a função de sublimação, mas não sempre é suficiente. Prefiro distinguir a suplência que enlaça outra forma de gozo, das ações sublimatórias que o sujeito realiza de forma circunstancial ao longo de uma cura analítica. A suplência tem um caráter estável, de enlace das dimensões nas quais se aloja e refugia o sujeito; esse novo enlace real, simbólico e imaginário aparece até o final da análise e se define por esse ato que concede estabilidade psíquica, pelo qual

não pode deixar de ser feito, e pode ser qualquer coisa. Ou seja, as suplências podem ser ações ordinárias. Uma anoréxica às vezes se estabiliza cozinhando, enquanto um melancólico se estabiliza construindo uma sociedade com alguém que no inconsciente é um objeto de amparo, de apoio.

Minha proposta é retirar dos atos a avaliação social, de sucesso ou de fracasso, e levar em consideração em que medida esses atos levam ao apaziguamento da angústia ou não, e de que modo tramitam o gozo da pulsão de morte.

A cura analítica não pode criar novos ideais, senão acompanhar a suspensão de repressões, desmentidos e forclusões, ao mesmo tempo em que vá surgindo a contenção oferecida pela suplência à angústia, ao delírio, à perda do sentimento vital.

O sujeito em análise é um migrante: migra de uma posição subjetiva a outra; por isso, quando a repetição ronda ou, pelo contrário, quando se vê uma saída à pulsão de morte, existe um risco maior de interrupção da análise.

Freud descreveu os destinos da pulsão. O que é um destino da pulsão? Que movimento inclui esse destino? Cada destino é um arranjo com os gozos, inclusive os pré-repressivos como a transformação no contrário e contra si mesmo. Ao nos despojarmos de um olhar psicopatológico, podemos descobrir que cada um desses destinos conduz a um exílio, a uma transformação ou a uma recuperação.

A gramática pulsional vem nos ajudar. Há passagem, trânsito e exílios com ou sem retorno entre as posições passivas, ativas, reflexivas, e uma que acrescento é a de ativamente tornar ativo o outro para se tornar passivo: denomino essa posição de *fazer-se fazer*, muito arraigada no fantasma de cada um. Por exemplo, fazer com que o outro me chicoteie, humilhe, expulse, mas também fazer-se empoderar, admirar, orgulhar-se.

Esses trânsitos ao se estabilizar supõem exílios subjetivos das posições narcisistas e masoquistas, e passagens a posições de potência subjetiva; no entanto, a culpa inconsciente pode conduzir a regressões, se não se alcança um ato com efeito de reacomodação do sujeito nos laços sociais.

Os desenlaces da análise implicam paisagens e desterramentos, e a arte do analista é a administração da angústia concomitante. Talvez possamos denominar de *desejo do analista* essa arte que se consuma quando o analista sabe fazer um artifício diferente para cada analisante, contemplando que o final de análise é também um desgarramento e um exílio.

## 5. O exílio à melancolia e à experiência sobrevivente

*A pergunta da hospitalidade é, pois, a pergunta da pergunta.*<sup>3</sup>  
Jacques Derrida, 1997

Nós, analistas, escutamos as mil e uma faces do amor. Cada novela do neurótico é uma carta de amor sem destinatário conhecido, esse destinatário é inconsciente.

O neurótico acredita saber quem perdeu, mas não pode sabê-lo com certeza; também não sabe o que o objeto perdido levou consigo.

A mãe infantil levou consigo, devido à repressão, a iniciação sexual perdida e o amor e o desamor dos primeiros tempos do sujeito. Há um esquecimento inexorável que exila do tempo iniciático, no qual a mãe cumpria a função de despertar o desejo.

Quando falha a elaboração do luto pelo tempo perdido - parafraseando Marcel Proust - desses primeiros momentos anteriores a toda separação do Outro, a melancolia pode castigar o sujeito.

A melancolia é um exílio para o Nada; o sujeito se amarra e se afasta ao mesmo tempo do mal-amor, o amor que produz estragos, um amor que torna o sujeito objeto alienado ao Outro, ao que se supõe demandar um amor incondicional impossível. Esse mal-amor não distingue sexos; o masoquismo chamado feminino não se refere às mulheres, senão à posição feminina dos homens. O masoquismo feminino é um fantasma masculino de gozar como uma mulher; essa fantasia coincide com três posições próprias da feminidade; o ser castrado, o suportar o coito e o parir.

Essa faceta do amor masoquista é estrutural enquanto se encontra subordinada ao amor ao pai, réplica do amor primário à mãe. A ambos, mesmo que por diferentes motivos, a exigência de incondicionalidade é similar.

É comum escutar-se a frase: “Não me abandone porque sem você vou morrer”. Nós a escutamos em canções, em poemas, em todas as cartas que pedem um “sempre”, ou seja, sem separação nem mortalidade. Qual é o limite entre o amor e a loucura de amor?

Há duas coisas que esse estrago de amor tenta obturar: a impossibilidade de chegar ao gozo sexual do Outro, por mais que tentemos nos tornar um no amor, e a impossibilidade de morrer no lugar do outro, por mais que demos a vida pelo outro e pelo Outro. O dano de amor provém do desejo de obturar a impossibilidade do amor sacrificial, o que erotiza a dor do corpo e a dor moral e ética.

Fazer padecer de amor e fazer-se fazer padecer de amor são duas posições que rompem com a identificação solidária e fraterna com o

3. Esta e as citações seguintes têm tradução livre.

semelhante, porque convertem o *partenaire* amoroso nesse outro que faz sofrer. Esse sofrimento de amor promove uma identificação culposa, melancólica com o agressor, e o destino pulsional é fazer-se fazer sofrer, razão pela qual o sujeito perde a vontade e o amor próprio. O amor em sua face mais narcísica não é fraterno e, portanto, não inscreve o outro simbolicamente. O estrago é se tornar servo do outro, o que deriva em que o outro se constitua em amo e algoz. Amores assim são conhecidos em grande quantidade, e a clínica psicanalítica nos mostra isso com frequência.

O que retorna da demanda desmedida de amor é o sofrimento, já que o prazer não provém do excesso. Do que sofre o sujeito? De nostalgia porque se deseja o não real, mas sim o imaginário, a saber, sofre-se por um amor imaginado como total.

A experiência migrante à incondicionalidade se completa com nostalgia, quando o *ter que ir embora* –desarraigamento– e o *ter que se inserir* –inclusão– não se harmonizam. A carta de amor, o escrito, aparece assim como um recurso de elaboração.

Em *Luto e melancolia*, Freud (1915 [1917]/1990) alude ao fato de que a perda do gozar da vida requer uma odisseia, um longo e esforçado trajeto de recomposição do desgarramento imaginário que a melancolia implicou para o sujeito, que continua a sangrar como uma ferida aberta por onde uma hemorragia libidinal acaba com o desejo de viver.

Os recursos para sair do exílio da melancolia e do exílio do próprio corpo são a escrita e a escultura ou modelagem.

Muitos dos sobreviventes de massacres e genocídios sobreviveram graças a esses recursos, que nem sempre podem ser incluídos dentro da arte, mas sim dentro das suplências.

Graças à escrita, são recompostos os sons, a musicalidade e as tonalidades da voz humana como excreção do corpo. Graças à modelagem de figuras humanas, muitos sobreviventes de traumas, do amor como dano e de acidentes recompõem a unidade da sua imagem corporal.

A estética da voz e do olhar, danificados pelo sofrimento –que, por exemplo, observa-se em torturados– encontra modos de suplência em expressões testemunhais. Pensemos na obra de Alonso, pintor argentino cuja filha foi sequestrada e desapareceu durante a ditadura militar, e que dá testemunho do horror das mulheres torturadas.

Um sobrevivente é aquele que encontra algo para se aferrar após um desmoronamento; esse caminho a transitar é uma suplência ao desgarramento psíquico.

Pensemos em um Pessoa, cujos heterônimos reúnem seu Eu fragmentado e dão ao Nada que o habitava de modo sofrente quatro estilos diferentes de escrita.

Pessoa, Joyce, Kertész, Kafka, exilados da sua língua materna, mostraram em ato que se sobrevive ao relançar o trauma a uma outra

dimensão de gozo: a dimensão do que não pode cessar de se fazer; por exemplo, a escrita.

A passagem por Auschwitz de Imre Kertész, a orfandade de Pessoa, a carência do pai em Joyce ou o excesso traumático da voz paterna em Kafka precisaram da escrita, cartas de amor a um Outro, para sobreviver.

*O nada representava para mim a vida em que eu devia me orientar.*  
Imre Kertész, 1996

*Da vida, não desejo outra coisa a não ser sentir que a perco.*  
Franz Kafka, 1952

## 6. O exílio ao Mal

Há um exílio sem retorno: o exílio ao Mal. Por que sem retorno? Porque não há perdão para o Mal. O algoz ficará coisificado no lugar do mau, mesmo quando se arrepender. Não acontece a mesma coisa com as vítimas.

A vítima pode sair desse lugar descartável porque foi vitimizada, o algoz não é seu complementar, senão mais precisamente o agente do Mal. A vítima não é, está sendo por conta do agente do Mal.

O Mal não é o oposto do Bem, mas sim, o Mal é o que age em nome de um Bem supremo ou absoluto. Bem e Mal, se constituem em absolutos, produzem exílios nos quais se carece de passagem de volta.

O nazismo foi considerado paradigmático do Mal por conta da sua ação genocida, mas, sobretudo, por conta do amálgama psicótico entre líder e massa que dessexualizou a pulsão de morte e a converteu em uma maquinaria de matar.

A Shoá não se converteu no nome só de um genocídio, mas sim no nome da *eliminação organizada do semelhante*.

Faço distinção entre mal ou maldade, e o Mal como dano e eliminação do semelhante sob as condições de uma lei absoluta que aniquila as coordenadas simbólico-imaginárias do restante dos sujeitos.

Enquanto da maldade há retorno possível, seja por culpa, seja por elaboração, seja pelo perdão, porque a maldade é vinculante, o Mal é exclusivo e desagregador no sentido subjetivo e objetivo: sua lei é a segregação e a eliminação das potencialidades do outro.

Enquanto a segregação opõe inclusão e exclusão, o trânsito ao Mal acrescenta um novo elemento: a eliminação do sujeito e do indivíduo.

A maldade surge do desejo de uma ação má; o Mal, pelo contrário, não tem sujeito, só é reconhecido pelos seus representantes: o torturador, o genocida. Se alguém chegou lá, habita *o exílio da desumanidade*.



Para terminar, proponho que os exílios são migrações a territórios psíquicos inexplorados, e não só trânsitos geográficos. Esses territórios em que o sujeito se exila de si mesmo às vezes findam em posições masoquistas e, em outras, em saídas criativas.

### Resumo

Falar de exílios do sujeito supõe adentrar na complexidade das migrações e dos migrantes, e, principalmente, nas suas experiências de luto. Esses exílios do sujeito a dimensões em grande parte masoquistas, requerem saídas desses estados, suplências ou novos modos de estabilização da economia libidinal-pulsional.

Desde o nascimento, migra-se da infância à adolescência, da adolescência à vida adulta, entre outros muitos trânsitos que envolvem mudanças do corpo, da sexualidade e do psiquismo. Outro exílio é o que o sujeito realiza a partir da endogamia familiar rumo à exogamia liberadora.

A dimensão de suplência ou de estabilização do psiquismo acontece de acordo com um movimento progressivo e regressivo: exílios de linguagens, do sexo, do amor, rumo a outras saídas subjetivas e regressivas à melancolia, ao Mal e à religião e ao esoterismo.

**Palavras-chave:** *Exílio, Sujeito, Desmentido. Candidata a palavra-chave: Migrante.*

### Abstract

Talking about the subject's exiles means going into the complexity of migrations and migrants and, mainly, their experiences of mourning. These exiles of the subject towards mostly masochistic dimensions require exits from these states, substitutions or new modes of stabilization of the libidinal-pulsional economy.

From birth there is a migration from childhood to adolescence, from adolescence to adulthood, among many other transits that involve changes in the body, sexuality and psychism. Another exile is that which the subject performs from family inbreeding to liberating exogamy.

The dimension of substitution or stabilization of psychism occurs according to a progressive such as : exiles of languages, of sex, of love, towards other subjective exits, or according to a r regressive movement towards melancholy, Evil, religion and esotericism.

**Keywords:** *Exile, Subject, Denial. Candidate to keyword: Migrant.*

### Referências

- Derrida, J. e Dufourmantelle, A. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. (Trabalho original publicado em 1997).
- Fallaci, O. (2001). *La rabia y el orgullo*. Buenos Aires: El Ateneo. (Trabalho original publicado em 2002).
- Freud, S. (1976). Inhibición, síntoma y angustia. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926 [1925]).
- Freud, S. (1986). El porvenir de una ilusión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1990). Duelo y melancolía. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-255). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915 [1917]).
- Kafka, F. (1999). *Cartas al padre*. Buenos Aires: Cántaro. (Trabalho original publicado em 1952).
- Kertész, I. (1999a). Patria, hogar, país. Em A. Kovacsics (trad.), *Un instante de silencio en el paredón: El holocausto como cultura*. Barcelona: Herder. (Trabalho original publicado em 1996).
- Kertész, I. (1999b). *Un instante de silencio en el paredón: El holocausto como cultura*. Barcelona: Herder. (Trabalho original publicado em 1998).
- Kristeva, J. (1991). *Sol negro: Depresión y melancolía*. Caracas: Monte Ávila. (Trabalho original publicado em 1987).
- Reyes Mate, M. (1990). La filosofía después del Holocausto. *Isegoría*, 23, 45-68.

Eduardo de São Thiago Martins\*

## Quem revirou meus olhos?

Confidencialmente, atrás do divã, percebi que revirava os olhos para Sérgio. Desaprovava comportamentos cotidianos, o modo como ele conduzia seus relacionamentos, seu jeito de falar, algumas roupas e acessórios que ele usava, seu corte de cabelo...

Um analista que revira os olhos? Que absurdo! O que seria aquilo?

Foi durante a escrita de um relato clínico sobre sua análise que me deparei com um solilóquio do analista que acabaria por revelar importantes movimentos daquele processo.

Solilóquio é um recurso dramático que revela ao espectador as reflexões profundas do personagem que pensa alto, em voz plena. Seria o equivalente ao que se chama de monólogo interior, na literatura. Mas, na arte teatral, diferencia-se um solilóquio de um monólogo interior, a cujos significados não se tem acesso direto podendo apenas ser inferidos pela plateia, indiretamente, pela via interpretativa da ação. Chamo de ação não só os movimentos maiores da cena, mas também os microscópicos gestos, olhares, pausas, variações vocais; em suma, as intenções dadas pelo ator representante na composição de um ato. O solilóquio seria, então, uma espécie de forma manifesta de um monólogo interior quando este ganha ares de confidência.

Tentemos um exemplo de cena: um capitão, ao discursar para seu pelotão, encorajando-os para a guerra por vir, subitamente gagueja, arregala os olhos e interrompe sua fala por alguns segundos retomando-a em seguida.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

O público poderá interpretar a hesitação do personagem das mais variadas maneiras, cada qual a seu modo. O que teria se passado dentro dele naquele momento? Essa é a pergunta que o ator se fará, caso o texto não o indique, para construir o monólogo interior que servirá como pano de fundo oculto para sua cena.

Mas, e se a cena se desenrolasse de outro modo e o capitão, num solilóquio, após o gaguejo, e antes de retomar o discurso, revelasse ter sentido uma pontada no peito ao ver, entre os soldados, seu próprio rosto quando jovem, maquiado como uma mulher, e concluísse tratar-se do presságio de uma derrota bélica inevitável? Deste modo, ficaria evidente ao público que aquele gaguejar condensara uma verdadeira crise identitária (narcísica, se o público for psicanalítico) do comandante. O que antes era conhecido apenas pelo interprete, como monólogo interior, iria se tornar exposto através de um solilóquio do personagem.

A questão é que também os solilóquios vão carregar, inevitavelmente, outros monólogos interiores, de modo que haverá sempre um interdito, não enunciado, na composição original de qualquer discurso.

Tfouni (2013), situado no campo da análise do discurso de Pêcheux, afirma que:

[...] a existência de uma enunciação completa seria a morte da linguagem. Portanto, para que o campo do dizível permaneça aberto é preciso que não se diga tudo e que a linguagem seja carregada também de um não dizer, de um interdito ao dizer, do equívoco, da falta. Assim, o interdito é um impedimento estrutural e estruturante ao dizer completo, impedindo que se diga tudo, e, por isso mesmo, permitindo que se diga algo. (p. 40)

Retomemos agora o primeiro exemplo de cena, aquele em que havia apenas o gaguejo sem o posterior solilóquio. A experiência viva do teatro traz ainda outra complicação interpretativa ao espectador, pois há também a situação dos lapsos do ator, escapes de um negativo que podem vir a serviço ou a desserviço da cena – dependendo das possibilidades do contexto e das habilidades integrativas do ator – deixando-nos nebulosos rastros significantes e a única certeza da incerteza das nossas hipóteses. Quem gaguejou: o ator ou o personagem? Jamais saberemos ao certo, a não ser que uma posterior ação reveladora venha sanar nossas dúvidas.

Logo, se ao longo da peça o capitão não demonstrasse mais nenhum indício de conflitos, medos ou inseguranças que justificassem aquele gaguejar, concluiríamos, ao cair do pano, que fora o ator quem gaguejara; o que, provavelmente, acabaria virando objeto de fofoca na saída do teatro para, depois, morrer na praia; a não ser que o público fosse psicanalítico e se perguntasse: O que será que, naquela cena, mobilizou-se no ator fazendo-o gaguejar? Por que, justamente, naquele momento do texto? O que será que ele viu ao arregalar os olhos?

Na fronteira entre campos, escolho para este preâmbulo exemplos e conceitos teatrais apoiados em minhas próprias experiências com as artes cênicas, para reforçar a ideia de que, daquele que fala, haverá sempre um outro em ação conjunta, de forma mais ou menos manifesta; um duplo – talvez triplo, talvez mais – inexoravelmente incapaz de guardar para si seus mais íntimos segredos.

A poética da psicanálise nos permitiu, a partir da estruturação metapsicológica do sujeito como “não-uno”, a perspectiva de que aquele que, supostamente, falaria ou pensaria para si mesmo, estaria de fato destinando seus dizeres e pensamentos para outras instâncias de si – objetos internos, dos mais aos menos estranhos – ou então, sendo dito por elas, tal como no caso do capitão que se viu gaguejado pelo lapso do ator que o representava.

É justamente esta qualidade de colóquio que a análise propõe e promove ao analisando – um colóquio íntimo do sujeito com as figuras que o habitam, ou ainda, um diálogo do sujeito com seu próprio discurso, nos três níveis que apontamos anteriormente: o dito (solilóquio), o interdito-sabido (monólogo interior) e o interdito-não-sabido (lapso) – este último, objeto privilegiado da psicanálise.

Afinal, a cena analítica não se propõe a ser uma conversa interpessoal, aproximando-se mais de um jogo cotransferencial<sup>1</sup> intersubjetivo, mas não dialógico, entre analista e analisando. Este, deitado só em seu divã-palco, deixa a figura do analista na plateia, com suas construções, interpretações, mas também com todos os estranhos que o habitam.

Por isso, o analista-sujeito também precisa, invariavelmente, vir a foco e falar. Ilumina-se em sua própria análise, em supervisões, à mesa com seus pares mais íntimos, mas talvez seja o trabalho de escrita que propicie ao analista o *setting* mais promissor para a emersão de seus solilóquios, os mais sinceros; logo, provavelmente angustiados, aproximando Eu (que escreve) e sujeito (que dita); e talvez isto seja ainda mais possível quando o autor tem, como folha de escrita, as bases introjetadas de sua própria análise, amansando eventuais contrações superegóticas frente às esperadas – e, ao mesmo tempo, temidas – revelações do exercício.

A escrita do analista que não se sacia com a sessão propõe-se à elaboração de um resto da prática analítica, de um resto de si. Resto que, por não encontrar eira nem beira, pede por mais análise, por um garimpo que busca – na história manifesta da experiência – a marca organizadora do desejo dos sujeitos da dupla. “A escrita não inscreve

1. De acordo com Marilia Aisenstein, numa análise etimológica do termo contratransferência a partir do prefixo alemão *gegen* (indicativo de oposição, mas também de apoio, sustentação), “o que foi denominado contratransferência seria uma cotransferência” (Aisenstein, 2011, p. 77, citado por Minerbo, 2012, p. 46). Esta ideia conversa diretamente com a noção de *campo* – trabalhada a partir da década de 1960 por analistas como Madeleine Baranger, Willy Baranger e Fábio Herrmann – através da qual perde-se o sentido de uma dicotomia transferência-contratransferência como fenômenos relacionais entre analista e paciente.

nada. Ela fabrica, tornando visível aquilo que, na verdade, só pode ser escutado.” (Fédida, 1978, p. 15).

Ao longo de um dos mais conhecidos solilóquios da dramaturgia mundial, descobrimos que “a questão” condensada em “Ser ou não ser?”; mostra-se melhor algumas linhas depois, em “Morrer... dormir. Dormir!... Talvez sonhar! Sim, eis aí a dificuldade!” (Shakespeare, 1603/1995, p. 568). O protagonista do Bardo reconhece que tomar consciência dos fantasmas internos – estes restos misteriosos que nos visitam, ou às vezes assaltam, nos sonhos – nos causa mais inquietações do que as mazelas conhecidas da existência. O que há além – ou aquém – desta vã filosofia que chamamos de Eu?

Conhecer ou não conhecer? Ir a fundo nas investigações de si, ou deixar-se levar pelas engrenagens do tempo e do destino? Explorar novos mundos ou manter-se em conhecida superfície?

Arthur Schopenhauer, compartilhando com Hamlet desta inquietação e criticando a saturação das concepções na filosofia em seu tempo, faz a seguinte leitura do mito de Édipo numa carta que escreve a Goethe:

É a coragem de ir até o fim dos problemas que faz o filósofo. Ele deve ser como o Édipo de Sófocles que, procurando elucidar o seu terrível destino, obstina-se infatigavelmente em sua investigação, mesmo quando pressagia que a resposta só lhe reserva horror e espanto. Mas a maior parte entre nós contém no coração uma Jocasta suplicando a Édipo, pelo amor dos deuses, não ir mais adiante em suas indagações; e nós cedemos a ela, sendo por isso que a filosofia está onde está. (Schopenhauer, citado por Ferenczi, 1912/2011, p. 231)

Este trecho da carta é citado por Ferenczi (1912/2011) num trabalho em que o autor correlaciona simbolicamente o personagem de Édipo ao princípio freudiano de realidade, e a figura de Jocasta ao princípio de prazer para discutir a metodologia científica da psicanálise. Tendo por base a ideia de que os afetos inconscientes podem deformar a apreensão da realidade, ele afirma que todo cientista deveria se submeter a uma análise, e logo, ao exercício do princípio de realidade (“realidade” entendida aqui, pelo autor, mais como “realidade psíquica” do que como “realidade externa”), para “aprender a suportar a ideia de que o mais profundo de sua alma contém instintos agressivos e sexuais que nem mesmo as barreiras erigidas pela civilização entre os pais e os filhos conseguem deter” (p. 241).

Contudo, quando a coragem edípica que move o trabalho do analista volta-se exclusivamente às investigações dos aventureiros Édipos que ocupam seu divã, o analista pode esbarrar em pontos surdos da escuta de seu próprio Édipo que, inebriado por supostos saberes de si – “já sabidos, pois já muito analisados” – senta-se confortavelmente em sua poltrona, cedendo ao aconchego “jocástico” de preconceções e calando potenciais solilóquios que, muitas vezes, carregam em si os mais preciosos pontos nodais das análises que empreende.

O interesse aguçado de Ferenczi nos fenômenos que o analista experimenta ao longo das sessões, semeia aquele que se tornará um dos principais conceitos relacionados ao método psicanalítico.

“Ainda tomo por demais os problemas dos meus pacientes como meus” (*“I am still taking my patients’ affairs too much to heart”*, Brabant *et al*, 1993, p.25) escreve Ferenczi a Freud, numa carta germinativa do conceito de contratransferência. Fenômeno insalubre que, nos primórdios, deveria ser combatido, mas que vem a tornar-se uma benção disfarçada de dificuldade<sup>2</sup>; benção, entendida como aquilo que coloca a análise em andamento.

À primeira vista, Sérgio não era dos pacientes mais difíceis, ao menos não tecnicamente.

Seu desejo pela análise imperou desde o início, fazendo prevalecer a qualidade positiva dos impasses transferenciais. Ele comparecia, deitava, associava... um neurótico clássico que parecia saído dos primeiros filmes de Woody Allen. Apesar dos pesares, que houvesse análise, este desejo – transferencialmente enredado, compartilhado entre analisando e analista – amolecia reações terapêuticas negativas e resistências que, apesar de constantemente presentes, não chegavam a travancar o processo analítico, como acontece amiúde em outras situações da clínica que nos colocam mais explicitamente em contato com os absurdos do ofício psicanalítico, desafiando a técnica em seu núcleo, por exemplo, com o vazio de palavras ou a saturação de palavras vazias.

Contudo, da minha imersão na escrita daquele relato, fez-se realmente tangível a noção de que toda análise é potencialmente absurda em sua proposta. Análises mobilizam, transferem, tornam atual aquilo que – como Jocasta perante o desejo de Édipo de conhecer o assassino de seu pai, para livrar a cidade do flagelo da peste – luta bravamente para permanecer recôndito, tanto no analisando, quanto no analista: o estranho-familiar sexual infantil.

São muitas as matizes do conceito de transferência entre os diversos autores do edifício psicanalítico. Neste trabalho, privilegio esta definição: a mobilização pulsional através da atualização objetal (extra e intrapsíquicamente), possibilitando que traços traumáticos não-elaborados busquem um outro destino – menos precário do que os sintomas, atuações ou projeções – a partir do campo transferencial instalado pela situação analítica. Portanto, ao eleger o termo cotransferência, refiro-me às mobilizações pulsionais que operam no analista – parte constituinte deste mesmo campo - das quais ele só tem pistas quando dirige sua atenção aos estranhos habitantes de seus

2. Menção à carta de Freud a Jung, em 7 de junho de 1909, sobre a situação transferencial com Sabina Spielrein.

monólogos interiores, lapsos e atuações, compondo – a seu modo – seus solilóquios.

Sérgio parecia pedir uma inclusão, desejava sentir-se admirado e valorizado por mim quando no início de sua análise dava shows de erudição nas sessões; mas algo impedia que isso acontecesse.

Por um lado, eu encarava esta sedução como sintoma de um traumático primordial que fazia com que ele se sentisse constantemente excluído de toda e qualquer cena.

Reativamente, galgava soluções narcísicas, mantendo-se em papéis de protagonismo e de pretensa superioridade – moral e intelectual – perante seus pares.

Seria este ser superior, despertado em mim, quem revirava meus olhos?

Ele buscava se aproximar de mim, imaginava como seria ser meu amigo no Facebook; como seria frequentar minha casa e, nos mais diversos âmbitos de sua vida, esforçava-se imensamente para conquistar lugares como que bem no meio do casal-objeto primário, no centro da cena, na origem de tudo, lá onde fica o coração das coisas. Ao mesmo tempo, era frio, distante e extremamente formal no contato comigo. Apesar do temor de ser excluído e abandonado, ele muitas vezes se fazia excluído, ocupando lugares peculiares, esquisitos, quase-*queer*, nos círculos sociais que frequentava. O desejo, então, parecia ser ambivalente; não simplesmente ser incluído, mas também excluir-se, desvencilhar-se de algo.

Eu tentava me movimentar neste cenário, procurando a boa distância para que sua análise pudesse acontecer. Sabia que não poderia atendê-lo em seu pedido e nem me afastar em demasia, de modo que interpretava meus revirares de olhos como movimentos cotransferenciais, exclusivamente reativos às relações fusionais de objeto que ele buscava estabelecer. Entendia que eu estava apenas reproduzindo reações de objetos que nele se recusavam a submeter-se a este vetor fusional, preservando um espaço parcial e saudável de dependência; reações que, não obstante, eram vivenciadas por Sérgio como rejeições ou como um completo abandono.

Sérgio: Há um abismo entre nós.

Analista: Este abismo vai impedir sua análise?

Sérgio: Vamos ver... Espero que não.

Ao longo do trabalho, foi se revelando um intenso enredamento de Sérgio nas supostas tramas de desejo de sua mãe, nas quais ele se enganchava e se alienava, prevalecendo uma fixação identificatória à mãe como objeto-duplo de si, sem muitas chances para uma introjeção funcional paterna – como objeto-outro (diferente) – que inaugurasse um prazer-outro, prazer na diferença (Roussillon, 2007, p. 161).

A dosagem desta distância suficientemente boa, entre analisando e analista, numa espécie de *holding* paterno (sustentando o desli-

gamento Mãe-Sérgio), acabaria por se tornar o principal eixo desta análise, sendo, durante alguns anos, um importante balizador do trabalho. Mas havia algo mais, um Isso que me escapava e inquietava. Muitas vezes, era como se esta função paterna fosse algo protética, não-introjetável. O que impedia esta introjeção?

Sérgio-Édipo persistia em suas investigações, engajava-se em sua análise, desvencilhava-se aos poucos da rede “jocástica” que o impedia de se movimentar perante seus desejos e de explorar outros mundos, mas quaisquer identificações com aspectos da figura paterna (mais amplamente, identificações com quaisquer “masculinos”) eram vencidas como traições terríveis ao universo materno-feminino, que seriam severamente castigadas, destituindo-o de um lugar no mundo; parecia ser, para ele, uma grave ameaça narcísico-identitária.

“Será que um dia ele vai virar mulher?” fantasiaria, um dia, o analista. E então, algum tempo depois...

Sérgio: Eu me sinto como aquelas tias solteironas da literatura, que nunca se casam e passam a vida cuidando da mãe idosa. Que horror!

Sim, talvez fosse esse o horror que revirava meus olhos. Eu rejeitava, justamente, as representações deste sintoma, desta forte identificação com uma face específica do Feminino – a Santa, a Sagrada – que no idioma de sua análise ficaria conhecida como “a Tia”. E só mais tarde, durante a escrita, seria possível vislumbrar a serviço de que tal sintoma havia se constituído ou, em outras palavras, o que estava em jogo no campo transferencial daquela análise.

Numa pesquisa estética informal sobre a escrita da clínica psicanalítica, venho experimentando formatos textuais em tentativas de transmitir ao leitor este “algo a mais” que se transfere à cena nas sessões, propiciando à dupla vivências clínicas que escapam às palavras; algo mais próximo ao processo primário do sonho.

Sabe-se bem que um texto poético, por exemplo, permite-nos trabalhar com lacunas mais abertas, possibilitando uma impressão lúdica e experimental de ritmos, sonoridades e imagens anímicas menos razoáveis que, por sua vez, transmitem ao leitor mais do que ideias ou discursos que se pretendam completamente inteligíveis; transmitem climas, estados emocionais, percepções que ocupam as entrelinhas e os vãos que se formam para além da lógica das letras.

Em minhas sessões de supervisão, também costumo buscar uma certa espontaneidade na fala sobre a clínica; livres associações sem o apoio de notas ou estruturas prévias do discurso, e, para além disso, não é raro que me perceba encenando momentos das sessões com meus pacientes – seus gestos, vozes e estilos – entendendo este artifício como um fazer poético corpóreo, que busca suplementar recursos de transmissão que nos são mais conhecidos.

Nesta toada, para relatar o trabalho com Sérgio, elegi para o texto um formato de dramaturgia; uma peça de teatro em que analisando e analista dividem o mesmo palco, e o leitor ocupa um lugar na plateia. Enquanto Sérgio dirige suas falas, tanto ao analista, quanto aos seus objetos internos (que também aparecem eventualmente através do recurso “voz em *off*”, por exemplo, “ouve-se a voz da mãe que diz: ...”), o analista se dirige, ora ao analisando, ora ao leitor e ora a si mesmo, em solilóquios.

Este formato se mostrou como um intermediário entre prosa e poesia, trazendo ainda a peculiaridade de um texto dramático: um texto que não é escrito para ser lido, mas encenado, o que exige do leitor um certo recolhimento onírico, para que a musicalidade das cenas (presente nas vozes dos personagens, nas rubricas que indicam ações, cenários e estados emocionais e, principalmente, nas pausas) possa ser escutada. Além disso, a dramaturgia – especialmente a partir da era moderna – trabalha com jogos temporais e espaciais que prescindem de qualquer linearidade, aproximando-se, também assim, da linguagem onírica.

*Nachträglichkeit* foi um dos primeiros conceitos psicanalíticos que me marcaram ao longo de minha formação. Substantivo, sem tradução em português, que exprime a ação constante de dois vetores. Passado que se faz presente, não como passado, mas como presente. Presente que significa o passado, como passado, mas a partir do presente. É assim que escutamos psicanaliticamente.

Em minha adolescência, lendo a peça *Vestido de noiva* de Nelson Rodrigues (1943/1976), me deparava pela primeira vez – claro que sem o saber – com a ideia de *Nachträglichkeit*. Nesta peça, presente-passado-devaneio-realidade-loucura-sanidade-desejo-moral ocupam o mesmo espaço-palco, o mesmo tempo de cena, num roteiro não linear. Em psicanálise, só é linear o fenômeno manifesto: uma sessão após a outra, a entrada e a saída do analisando, uma palavra após a outra, um gesto, um suspiro, etc. Já suas marcas e restos caem nas malhas das leis do inconsciente, a outra cena.

Era justamente esta outra cena que eu buscava transmitir no relato do caso de Sérgio. Em *A estranheza da transferência*, Pontalis (1990) escreve que “transmitir, por escrito, na verdade, o que constitui a análise, está por ser inventado” (p.88). Acho que assim permanece: invenção – ainda e sempre – por vir.

*Répétition* é o nome dado ao ensaio teatral, em francês. Ensaios teatrais são exaustivos para os atores que repetem, repetem e repetem... Os que repetem, muitas vezes, se esgotam, e notam pouco as transformações do processo; já o diretor, primeiro representante da plateia por vir, assiste pacientemente e vibra com os pequenos detalhes construídos de um ensaio a outro, as sutis descobertas dos atores.

Quando o público entra na sala, a cena se passa “como se” fosse a primeira vez.

Algo vitaliza os corpos dos atores que, então, vitalizam os figurinos e objetos, preenchem a luz, dão contornos ao som... A voz escapa das bocas com um frescor inimaginável ao que já fora tantas vezes repetido. Esse “algo” que vitaliza a cena é inapreensível. Esse “Isso”, é o que se transfere. “Isso” escapa às representações, escapa às palavras, mas se apoia nelas. É a repetição, portanto, que cria as condições para a transferência. E são as transferências que transformam a repetição circular, numa espiral.

Ela (a transferência) é realmente este acontecimento real, esse incêndio no teatro, que põe fim à representação e mistura em grande desordem espectadores e atores. E é um acontecimento: não ocorreu outrora, ocorre agora, advém. Estranho fenômeno, em que se conjugariam repetição e primeira vez<sup>3</sup>. (Pontalis, 1990, p. 94)

Portanto, escrever sobre o que escapa à representação, sobre a outra cena – que se é outra, nunca será a que se escreve –, é, no mínimo, um enorme paradoxo; ousar repetir, um absurdo.

Mas foi justamente do exercício do absurdo, desta tentativa de dar forma e sentido ao *Isso* que escapa, que tomei contato com importantes aspectos cotransferenciais daquela análise, revelados, ao longo da peça, num momento de interlúdio. Neste momento, o autor (somente nesta cena, nomeado com seu nome próprio e não como “analista”) ocupa sozinho o tablado em sombria contraluz, e realiza um solilóquio em que confia – ao leitor-plateia – passagens íntimas de seu percurso analítico, movendo fantasmas angustiantes que insistem em retornar, transferindo-se em busca de alguma elaboração.

Estranho-familiar.  
Meu duplo, abjeto.  
Tudo o que eu não queria ser, negativo de tanto do que me tornei.  
Isso é ele, não eu. E se ele é Isso, me conforto sendo Eu, o Outro<sup>4</sup>.

Assim, me dei conta do que Eu não podia enxergar, daquilo de que Eu estava tentando escapar ao revirar os olhos. Era como o furar dos olhos de Édipo, ou a visita do Homem da areia<sup>5</sup>.

3. Referência à metáfora do teatro em chamas que Freud utiliza em suas observações sobre o amor que se transfere na e pela situação analítica (Freud, 1915/2010b, p. 214).

4. Pequeno recorte do solilóquio que sintetiza seu principal argumento. Julguei que, neste trabalho, não caberia a inclusão da cena completa, pois muitos sentidos se perderiam sem a integralidade do relato.

5. Personagem do folclore europeu, que visita as crianças à noite e joga areia em seus olhos para que durmam; depois, rouba seus olhos, para que sonhem, devolvendo-os na manhã seguinte, para que acordem. Traz variações em suas versões regionais, aparecendo de maneiras mais ou menos assustadoras, e já inspirou músicas, histórias em quadrinhos e filmes, além do famoso conto homônimo de E. T. A. Hoffmann (1815). Hoffmann constrói uma narrativa fantástica a partir desta lenda que é utilizada por Freud como a principal referência do ensaio *Das Unheimliche* (1917). Freud baseia-se nesta obra para figurar fenômenos psíquicos inquietantes, principalmente relacionados ao compulsivo retorno do recalçado.

A primeira parte do relato – onde consta este interlúdio – foi escrita durante um feriado, enquanto a farra da Parada do Orgulho Gay de São Paulo, com suas divas *drags* em tecidos coloridos, corria solta do lado de fora. O som dos trios elétricos na Avenida Paulista era audível na minha sala, e a música, e as figuras-*queer* por mim imaginadas, embalaram a sequência de memórias daquela análise e de suas supervisões. A musa havia feito uma visita e eu passaria quatro dias e três noites imerso naquele projeto.

*Queer* é um adjetivo da língua inglesa que remete ao que é estranho, excêntrico, e que inicialmente era usado de forma pejorativa e ofensiva contra gays, lésbicas, travestis ou quaisquer pessoas que não se adequavam ao que era considerado padrão e aceitável dentro do binarismo de gênero – coisas de homem de um lado, coisas de mulher do outro, espaços bem delimitados e sem muitas intersecções. Com o passar dos anos, a gíria passou a ser incorporada ao vocabulário auto-designativo dos movimentos de orgulho LGBTQ+; ser *queer* passaria a ser uma conquista libertária em relação ao *status quo* das identidades de gênero e da moral sexual, uma alforria das severas e achatadas prescrições socioculturais conservadoras relacionadas a tais questões.

Nas últimas décadas do século vinte, Judith Butler (1990/2014) se apropriaria deste termo para construir sua *Teoria queer*, que critica vieses naturalistas atribuídos às questões de gênero e discute a inevitável qualidade performática inerente ao ato político que é “ser um gênero” (seja ele qual for) perante a cultura.

A palavra identidade tem pouca ressonância frente à noção psicanalítica de sujeito do inconsciente<sup>6</sup>, a partir da qual o precipitado identificatório a que chamamos de Eu mostra-se bastante precário frente ao enigma que é o sujeito, marcado pela divisão fundante do inconsciente e abjeto ao indivíduo e à razão. *Sujeito-queer*.

Gilson Iannini, numa comunicação oral sobre a epistemologia da pulsão, certa vez comentou que este (o *Sexual*) talvez fosse o conceito mais *queer* da psicanálise, para além da territorialidade fronteira que ocupa (nebulosamente entre soma e psique).

Outros autores contemporâneos, como Monique Schneider e Vincent Estellon, também discutem e ampliam esta ideia.

Freud, ao afirmar a masculinidade da pulsão, sublinhava a qualidade ativa da mesma, e para isso, fez uso do caldo cultural que o banhava – homens são ativos, mulheres são passivas (apesar do au-

6. Conceito de Lacan trabalhado a partir da ideia de que as identificações que se precipitam para a constituição do Eu (sujeito do enunciado) mostram-se insuficientes para abranger a verdade do sujeito. Este (o sujeito) passa a ser concebido pelo viés do simbólico, como inevitavelmente marcado pela linguagem (sujeito da enunciação). (Garcia-Roza, 1984/2004, p. 225)

7. Considerando a pulsão sexual como paradigmática do conceito.

tor assumir claramente sua grande confusão quanto aos conceitos de “masculino” e “feminino”<sup>8</sup>).

Schneider (2000), em sua vasta pesquisa na obra *A genealogia do masculino*<sup>9</sup>, nos faz refletir sobre as qualidades distintas das atividades, tanto do Masculino, quanto do Feminino. É importante frisar que, para a autora – e também no presente trabalho – Masculino e Feminino são tratados como noções amplamente simbólicas que não equivalem obrigatoriamente aos sexos ou gêneros.

A autora realiza uma extensa análise a partir de uma série de manifestações da cultura para sustentar sua tese – ousado sintetizar – de que o Masculino seria um vetor de recalque do Feminino. Para ela, o Masculino seria equivalente ao verticalizante processo civilizatório que busca se afastar da mãe-húmus em direção ao Pai-nosso, com seus arranha-céus cada vez mais altos; retificando, ao máximo, seus heróis bípedes e eretos ao abolir suas curvas (e gestos reboçados ou desmunhecados) para que possam resistir contra a constante pressão das forças “feminizantes”.

Num dos capítulos da obra, chamado “A festa vegetal”, ela nos remete ao mito de Demetra, deusa da colheita e da abundância, amiga de Dionísio, associando a atividade do Feminino ao corpo que trai, que se entumece, lubrifica, brocha ou adoece sem aviso prévio, a esta força fecunda e cíclica que nos estremece as pernas (e revira os olhos), nos desgoverna e invade, que é tão criativa quanto mortífera – se uma casa for abandonada no meio da selva, rapidamente será invadida por raízes, cipós, heras e feras, num gozo vegeto-animal polimorfo e sem limites, como as paixões infantis, objetos próprios das transferências.

A atividade do Masculino, portanto, estaria ligada a um enorme esforço civilizatório para governar esta força, propondo uma organização fálico-ejaculatória do gozo que buscaria atingir o “centro do centro” do alvo, a clara delimitação das fronteiras, a soberania do intelecto e da espiritualidade, o simbólico, a palavra... a escrita.

Nesse mesmo capítulo, a autora analisa brevemente uma carta de Freud a Fliess, datada em 4 de janeiro de 1898, na qual talvez possamos nos deter por um instante.

Freud abre a carta contando a Fliess que, “como sempre, a primeira semana após nossas conversas foi muito produtiva para mim. Depois vieram alguns dias de desolação, com um estado de espírito detestável e dores deslocadas da cabeça (ou do coração) para as pernas.”; segue louvando a ideia da bissexualidade trazida por Fliess (“a mais significa-

8. “É indispensável se dar conta de que os conceitos “masculino” e “feminino”, cujo conteúdo parece tão pouco ambíguo para a opinião comum, fazem parte das noções as mais confusas do domínio científico.” (Freud, 1905/2016, p. 161; em nota de 1915).

9. Dentre outros, este texto foi longamente estudado e debatido entre os colegas participantes do seminário eletivo “Os (im)possíveis do sexual”, coordenado por Luís Carlos Menezes na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) ao longo de seis anos (2012-2018).

tiva para minha matéria desde a da ‘defesa’”), associa esta ideia à “tendência ao recalque” e então inicia uma interessante arguição sobre a teoria da bilateralidade de Fliess<sup>10</sup>, defendendo que o masculino e o feminino estão misturados em ambas as metades do corpo:

(não é) sempre óbvio para as pessoas quais são a mão direita e a esquerda delas, e onde ficam a direita e a esquerda dos outros. Em meu caso, em épocas remotas, eu tinha que pensar em qual era a minha direita; nenhuma sensação orgânica me dava esta informação. Eu costumava verificar isso, fazendo movimentos de escrever com a mão direita. (Masson, 1986, p. 293)

Analisando as palavras de Freud, Schneider (2000) associa a atividade de pensar ao movimento de escrita com a mão direita (a “mão-homem”, de acordo com as teorias de Fliess), e as interpreta como ações “masculinizantes” que se empenham em reger as “sensações orgânicas” (“dores deslocadas da cabeça (ou do coração) para as pernas”), que teriam sido vividas por Freud, como se o submetessem a uma posição feminina. (Schneider, 2000, p. 166).

Vincent Estellon, num trabalho intitulado *Tomber en-femme* (2017) que pode ser traduzido por “virar mulher” ou, mais literalmente, como “cair em mulher” no mesmo sentido de “cair em si”, mostra-nos o caráter *queer* do sujeito do inconsciente a partir da literatura quando escreve que “ler coloca em jogo a mobilidade das identificações sexuais” (p. 54). Um leitor “dito” homem pode identificar-se apaixonadamente à uma personagem feminina, tornando-se alternativamente mãe, mulher desejante, “tia solteirona” etc. E uma “dita” mulher pode se tornar uma sacerdotisa, mas também um detetive, Nero ou Don Juan. E mais adiante, pergunta-se, lindamente, se

o leitor não se torna mãe do autor quando escuta interiormente, nos tremores de sua carne, a palavra daquele ou daquela que o convoca, o chama? Esta “maternidade” fantasmática do leitor que acolhe o texto, responde à paternidade das palavras do autor. (p. 55)

Isso sem falar dos sonhos, que nos representam em papéis a seu bel-prazer, sem se importarem com nossos gêneros, espécies ou com o reino ao qual pertencemos. Definitivamente, *physique du rôle*<sup>11</sup> não é um problema do sujeito do inconsciente.

Olhos reviram no prazer e na dor; reviram para não ver, e para ver além.

Em suma, ao revirar os olhos para Sérgio, constatei em mim desejos (antiéticos) de “masculinizá-lo”. Estes desejos ganharam um melhor

10. Hipótese de que a parte esquerda do corpo seria a portadora das qualidades e defeitos do sexo oposto do sujeito (sinistrismo). No homem, por exemplo, o lado esquerdo seria o lado feminino. Na mulher, o masculino.

11. Aspecto físico do personagem que, supostamente, deveria se adequar ao ator.

destino através do exercício de escrita sobre sua análise, no qual me deparei com algo de *queer* que se mobilizava em mim, um (fe)menino secreto que se agitava no campo transferencial daquele processo.

Estranho familiar, duplo abjeto de mim, que trai a bidimensionalidade organizada da imagem refletida no espelho: este uniforme ordinário a que chamamos Eu-analista.

Ao dar palavras ao Sexual assaltante, dissolveram-se resistências do analista que atravancavam o andar daquela análise. Efeito de supervisão, via escrita, que possibilitou uma boa distância elaborativa entre o sujeito-analista e o sujeito-analisando, para que a análise pudesse seguir seu curso.

### Epílogo

Algum tempo depois da escrita daquele relato, o pai de Sérgio passou a habitar a sala de análise, fazendo-se fortemente presente em seu discurso.

Em seus sonhos, seu pai aparecia ajudando-o a organizar um quarto caótico, ou então mostrando-lhe a corda que o ajudaria a sair de um lago profundo e escuro.

Sérgio: Parece que meu pai decidiu aparecer.

Analista: Ou sempre esteve lá e agora pôde aparecer?

Sérgio: Talvez ele estivesse do lado de fora, e agora eu o deixei entrar.

Ainda me inquietavam os motivos que teriam posto seu pai para fora, que teriam expulsado todos os traços femininos daquele Masculino que restou estereotipado, duro, militar, chamado de “heteronormativo” e, então, recusado.

Mais recentemente, Sérgio se lembra de cenas da sua infância em que brincava libidinalmente com seu pai, num corpo a corpo amoroso, fluido e divertido, e conta que, quando atingiu a adolescência, sentiu um súbito distanciamento do pai.

Abraços foram constrangidos, curvas foram retificadas, seu pai engrossaria a voz num estereótipo para se dirigir ao “filhão”, e não tardaria muito para que se mudasse para uma cidade distante, separando-se da mãe de Sérgio e nomeando-o “o homem da casa”, fato que para Sérgio era “bizarro”.

Sérgio, então, sintomaticamente, esteriliza ambos: Masculino (*pai-heteronormativo*, impossível de ser introjetado) e Feminino (*a Tia*, sacralizada e maciçamente identificada). Anos mais tarde, mobilizando as fronteiras pulsionais através de sua análise, Sérgio volta a libidinizar estas figuras, que, um dia, revirariam os olhos do analista, para depois se tornarem objetos de uma escrita que, por sua vez, é objeto deste trabalho, a escrita da escrita. Tentativa de ver o que vi quando decidi olhar para o que não estava podendo ser visto.

Ultimamente, ao se deparar com um vídeo de sua primeira infância em que seu pai o ensina a cantar uma música, Sérgio se admirou com a semelhança de timbre entre suas vozes. E, ao chegar às sessões, passou a me cumprimentar com um decidido beijo no rosto e um toque sem gaguejos em meu ombro, o esquerdo.

### Resumo

A partir de um gesto entendido como cotransferencial – o revirar dos olhos do analista perante as falas de Sérgio – o autor disserta, numa escrita da escrita, sobre sua experiência investigativa através da composição de um relato clínico, em formato de dramaturgia, que tentou dar conta de um “algo a mais”, um resto das sessões que escapava às palavras e parecia atrapalhar o curso daquele processo analítico.

Para tanto, o autor faz uso de noções teatrais, tal como a diferenciação entre solilóquio, monólogo interior e lapso, como analogias às vivências do analista quando este se percebe habitado por um estranho a si.

Numa narrativa fronteira que entrelaça passagens da análise relatada com relatos da composição da peça-relato, o autor mergulha em referências que trazem à tona o caráter *queer* do sujeito do inconsciente e do Sexual Infantil, tornando-os objetos potencialmente abjetos ao Eu e gerando resistências ao analista que, sendo tão sujeito da dupla quanto o paciente, defensivamente, cega-se. Neste trabalho, portanto, o autor procura ver o que viu quando decidiu olhar para o que não estava podendo ser visto.

**Palavra-chave:** *Resistência. Candidatas a palavras-chave:* *Escrita psicanalítica, Cotransferência, Sexual infantil, Queer.*

### Abstract

From a gesture understood as co-transferential – the rolling of the analyst eyes before the speech of Sérgio – the author disserts, in metalanguage, about his investigative experience of composing a clinical report under dramaturgy format, in which he tries to handle “something else” that escapes from the words, a rest of the sessions that seemed to disturb the course of that analytical process. Therefore, the author makes use of theatrical concepts such as the differences between a soliloquy, an interior monologue and a lapse, as analogy to the analyst experiences before the strangers who inhabit himself. In a frontier narrative composed by passages of the clinical report, but also by a report about its own composition, the author brings references to the *queer* character of the subject of the unconscious and the *infantile sexuality*, both which become potential abject objects to the Ego, engendering resistances to the analyst himself who, being as much part of the analyt-



ical duo as the patient, defensively blinds himself sometimes. Thus, through this paper, the author tries to see what he saw as he decided to look towards what could not be seen. **Keywords:** *Resistance*. **Candidates to keywords:** *Psychoanalytic writing, Co-transference, Infantile sexuality, Queer*.

## Referências

- Brabant, E. et al. (1993). *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi* (vol. 1). Cambridge: Belknap Press.
- Butler, J. (2014). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1990).
- Estellon, V. (2017). Tomber en-femme. Em J. André (dir.), *Quel genre de sexe?* (pp. 53-68) Paris: PUF.
- Fédida, P. (1978). Les stries de l'écrit, la table d'écriture. Em P. Fédida, *L'absence* (pp. 13-38). Paris: Gallimard.
- Ferenczi, S. (2011). A figuração simbólica dos princípios de prazer e de realidade no mito de Édipo. Em J. Dupont (org.), *Obras completas: Psicanálise* (vol. 1, pp. 231-242). São Paulo: WMF Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, S. (2010a). O inquietante. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 328-376). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2010b). Observações sobre o amor de transferência. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. 10, pp. 210-228). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas Sigmund Freud* (vol. 6, pp. 13-172). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).
- Garcia-Roza, L. A. (2004). O sujeito e o eu. Em L. A. Garcia-Roza, *Freud e o inconsciente* (pp. 196-229). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1984).
- Iannini, G. (2017). Epistemologia da pulsão: Fantasia, ciência, mito. Em P. H. Tavares (trad.), *As pulsões e seus destinos: Obras incompletas de Sigmund Freud* (vol. 2). Belo Horizonte: Autêntica.
- Masson, J. M. (ed.) (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess 1887-1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Minerbo, M. (2012). *Transferência e contratransferência*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Pontalis, J.-B. (1990). A estranheza da transferência. Em L. Magalhães (trad.), *A força de atração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Rodrigues, N. (1976). *Vestido de noiva*. São Paulo: Abril. (Trabalho original publicado em 1943).
- Roussillon, R. et al. (2007). Oedipe et crise oedipienne. Em R. Roussillon, *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*. Paris: Elsevier Masson.
- Schneider, M. (2000). *Généalogie du masculin*. Paris: Aubier.
- Shakespeare, W. (1995). Hamlet, príncipe da Dinamarca. Em W. Shakespeare, *Obra completa* (vol. 1, pp. 529-619). Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Trabalho original publicado em 1603).
- Tfouni, F. E. V. (2013). Interdito e silêncio: Análise de alguns enunciados. *Revista Ágora*, 16(1), 39-56.

Calibán - RLP, 18(1) - Volume 18-1, 93-110 · 2020

Néstor Marcelo Toyos\*

## Cruzamentos

*O sentido se constrói em um espaço de fronteira entre o tempo da escritura e o do relato, entre o tempo da escritura e o da leitura. [...] O paradoxo cômico de Menard mostra, por meio de seu escândalo lógico, que todos os textos são reescrita de outros textos.<sup>1</sup>*  
Beatriz Sarlo, 1995

A fronteira à qual queremos nos referir é aquela que o sujeito supõe na forma de um Outro. A cartografia desse Outro, sua espacialidade além de seu tempo, é – a partir da aparição de Lacan na psicanálise –, traçada pela linguagem. As coordenadas de um possível mapa do Outro e seu reflexo no sujeito “crente” bem poderiam ser as de uma cruz: as ordenadas como a sincronia e as abscissas como a diacronia do plano ortogonal dos significantes. O braço vertical e o horizontal de uma cruz que será destino ou oportunidade, de acordo com a sorte do sujeito. Sorte sobre a qual poderá intervir um psicanalista para que, de uma cruz advenha um cruzamento, uma passagem da fronteira delimitada pelo fantasma.

Um analista não é um simples comentador dessa sorte, um espectador ou um leitor meramente passivo, é alguém que se propõe a intervir, e intervir com decisão, no curso dessa sorte. Seu ofício, sua *praxis* é isso: um modo de intervenção, com coordenadas que respondem a um espaço específico e uma ética também específica e indissociável do *modo* pelo qual intervém. A ética do analista – diferente da específica de qualquer saber com o qual suas fronteiras o ponham em contato – não é um conjunto de preceitos que o praticante olha de soslaio de sua poltrona ou tem sobre sua mesa de trabalho, um manual de procedimento ou uma técnica. A ética é o modo mesmo de sua operação. Seu estilo é sua ética.

### O que é uma fronteira em psicanálise?

A noção de fronteira em si mesma – como tudo aquilo que nos interpela de *fora* – leva a nos interrogarmos sobre o uso que fazemos dela

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. N. do T.: Esta e todas as demais traduções em que não houver referências são tradução livre.



em nosso *campo* (metáfora usual que nos serve de apoio para supor nosso saber como uma extensão, uma geografia, coordenadas, limites). Deleuze (1969/1989) adverte sobre a prevalência que teve a dimensão histórica na busca de sistematização e de identidade conceitual de uma disciplina – “história da medicina”, “história da filosofia”, “história da psicanálise”. (p. 139) –. Não teve o mesmo interesse e só o obtive em tempos mais recentes: um olhar espacial que tente delimitar a *geografia* de uma ciência ou disciplina, ou dos territórios conceituais sobre os quais pode reclamar propriedade parcial ou total. Essas fronteiras epistêmicas tanto cumprem um papel para separar territórios que reclamam uma unidade como ciências, assim como divisões internas ou “províncias” dentro desse território. Freud era muito inclinado às metáforas geográficas e se preocupou em descrever fronteiras para as “províncias” de seus diferentes aparelhos psíquicos, com maior ou menor clareza segundo os casos e as épocas.

Volta aqui a ideia dos eixos que se intersectam na figura da cruz, que se cruzam. O vertical, o ordenador, corresponde à consistência e

sistematicidade que tem o peso da história. O horizontal, a extensão e a demarcação de um território de saber.

Em primeiro lugar, é preciso dizer que uma fronteira é um dispositivo *bifronte*, tem uma superfície interna que outorga consistência ao próprio espaço que delimita e uma superfície externa que o expõe, o *confronta* com o fora. É neste ponto que situamos o “escândalo lógico” ao qual se referiu Beatriz Sarlo em seu interessante ensaio sobre o “periférico” em Borges, no qual aborda o conceito de *periferia* tanto em sua dimensão geográfica (em “Uma vida de Evaristo Carriego”, por exemplo) como enquanto uma fronteira entre textos, entre espaços de escritura que respondem a diferentes contextos enunciativos (em “Pierre Menard, autor do Quijote”, paradigmaticamente). Este “escândalo” na fronteira foi motivo do neologismo *extimidade*, que Lacan inventou em seu seminário sobre *A ética da psicanálise* (1959/1991), justamente quando abordava a sublimação. A sublimação, que é um dos temas centrais do presente trabalho.

Pois bem, a fronteira psicanalítica se comporta em relação a estas coordenadas fora-dentro de maneira paradoxal. Isso foi mostrado em numerosas ocasiões, o que não implica que os psicanalistas estejamos todos de acordo em relação a nosso *modo* de tratar esse *fora*. Não me deterei muito neste importante aspecto de ordem epistemológica<sup>2</sup>, mas ainda definirei três formas possíveis de denominar o contato entre a psicanálise e o *fora*, três posições muito diferentes e de consequências muito diferentes para uma concepção (e um exercício) de sua *praxis*:

- a. O *fora comina* a psicanálise: nesse caso, parte-se da ideia de que o campo do saber psicanalítico adoece de uma ilegitimidade de origem que foi salva pelo gênio de Freud e que já estaríamos em condições de saldar. É a posição dominante nos diversos cruzamentos de nossa fronteira com a ciência em geral e com as neurociências em particular: a psicanálise tem uma dívida com a ciência e é momento de pagá-la.
- b. O *fora seduz* a psicanálise: são tantas as conexões que encontramos entre nossa *praxis* e a do artista, a do homem de letras e a do filósofo (para citar apenas os “que encabeçam” ou os primeiros da fila e não nos excedermos nas numerosas práticas derivadas de cada um deles) que abrigamos a esperança de que o cruzamento epistemológico através destes territórios possa ampliar, consolidar ou inclusive, na variante mais problemática, completar a psicanálise.
- c. O *fora expõe* a psicanálise: ia escrever “o *fora extima* a psicanálise”, mas não gostei de como ficava; no entanto, trata-se disso, este é o paradoxo. A psicanálise cria suas fronteiras no passo de seu exercício, a cada passo no qual se produz o cruzamento em si. Cada ato psicanalítico é em si mesmo uma delimitação entre *consciente* e *inconsciente* (para dizê-lo em tradição freudiana pura), cada produção de um sujeito desejante ou cada reformulação da relação do sujeito e seu gozo, para dizê-lo em termos mais atuais, torna visível uma fronteira que antes era apenas virtual. A isso chamamos “corte”, “passar para outra coisa”, “perda de gozo”, “mudança psíquica”, etc.

Este trabalho dos psicanalistas que nos expõe fronteiras *fora* de nossas escutas e nossas leituras será depois vertido para dentro das fronteiras em nossos intercâmbios institucionais, em nossos escritos, em nossas participações na cultura e na vida de nossas sociedades. Temos essa vantagem em relação a Freud: há um saber vertido em textos ao que podemos nos referir. Não necessitamos nos escrever “cartões postais” como ele teve que fazer – de acordo com a engenhosa figura que utiliza Derrida (1980/1986) –, recurso ao que Freud teve que

2. Compartilho as adjetivações usadas por María Alejandra Tortorelli (26 de outubro de 2004) para as fronteiras da psicanálise ao chamá-las “paradoxais”, assim como para sua epistemologia ao denominá-la “estranha”. Para maior aprofundamento, remeto a seu texto.

apelar constantemente, por seu lugar de “fundador de uma discursividade” (Foucault, 1969/2010). A fronteira freudiana assumiu esta condição paradoxal da auto-referência, pela qual a cada passo que seu criador dava fora do terreno estabelecido até aquele momento – especialmente notável em 1920 –, seguiam-se passos que o levavam para o nada mesmo de um “mais além” de um dentro, no qual a citação era feita com suas próprias palavras. Então, nenhuma fronteira como a psicanalítica, para mostrar esta peculiaridade de *autoengendramento*: não só funda o território interior do estabelecido ao ser denominada, como também convoca sua própria interpelação pelo exterior com o que se confronta, uma interpelação necessária e imprescindível, não por estar “fraco de papéis” ou por essa busca de legitimação tão própria de nossos meios intelectuais ávidos de verniz cultural.

As fronteiras definem identidades, qualidade também paradoxal em psicanálise conforme o que viemos sustentando. Ainda que não se trate de supor identidades prévias a nenhuma diferença – e, como diz Deleuze (1968/1988), “pensar a diferença a partir de uma similitude ou de uma identidade preliminar”<sup>3</sup> (p. 121) –, vamos propor que em psicanálise há lugar para poder estabelecer pontos de consistência no traçado da subjetividade, ou seja, que o sujeito pode pretender alcançar uma verdade sobre si, mais além de sua sujeição ao Outro e ao Ideal do Ego. Isso só é possível se a *praxis* do analista pode se abrir ao Real, à contingência de seu encontro com o que é singular para cada sujeito. Este peculiar encontro com “o próprio” de cada sujeito é motivo de uma pesquisa que estamos realizando juntamente com um grupo de colegas a partir do conceito de *estilo* tal como pode se conceitualizar em nosso campo.

O saber do psicanalista é sempre *êxtimo*. Sempre advém por colonização do Outro, por apropriação de seus significantes e – por uma torção que foi aquela que provocou Lacan a beber na topologia – ter a opção de fazer com esses significantes alheios um signo próprio. Esse signo próprio foi denominado, após alguns anos, *sinthome*, último nome que alcança a proposição de um estilo. Por esse motivo, estamos de acordo com Derrida (1996/1998) até certo ponto: até o “ponto clínico”, poderíamos dizer, o ponto da *praxis* da psicanálise que é inefável para qualquer saber *a priori* “estrangeiro”. Estamos nos referindo ao que diz o filósofo francês em *Aporias*, em relação à identidade:

Há problemas a partir do momento em que o limite da linha se vê ameaçado... Há problema a partir do momento em que esta divisão “intrínseca” divide a relação consigo mesma na fronteira e, por conseguinte, do ser-um-mesmo, a identidade ou a ipseidade do que seja. (pp. 62-63)

3. N. do T.: Tradução de L. R. S. Fortes. A tradução desta citação corresponde à página 140 de: Deleuze, G. (1974). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1969).

Uma percepção similar corresponde ao olhar de Sarlo em seu citado trabalho sobre Borges, porque se extremamos a noção de que todo texto remete a outro precedente, não haveria nenhuma marca de autor (nada menos que com Borges). Assim como para o psicanalista seria impossível deter, fazer algum corte na deriva metonímica do discurso, seria impossível *cruzar* o sujeito falante com o *parletre*, com o lugar da enunciação que determina a singularidade de um enunciado. Nesse mesmo sentido, entendemos e coincidimos com a afirmação de Erik Porge (2007) sobre a identidade clínica do estilo em psicanálise (pp. 10-13).

Retomaremos esta noção do estilo como traço de singularidade mais adiante, em sua deriva do simbólico, passando pelo inevitavelmente imaginário e fantasmático, e chegando à operação real pela qual um sujeito se identifica com um gozo possível, cruzando uma fronteira, mais além do Outro. Mas antes iremos expor duas histórias que não são clínicas no sentido tradicional do termo e que mostram duas possibilidades muito definidas quanto ao modo de fazer este cruzamento: com o recurso, no primeiro caso, à esperança da existência de um Outro do Outro – uma saída que pelas vias da passagem ao ato conduz da inibição ao dano subjetivo. No segundo caso, trata-se da identificação com o objeto no qual houve uma intervenção convenientemente, assim como o uso também conveniente dos semblantes e dos recursos simbólicos do Outro a serviço do sujeito – uma saída sublimatória que leva, ao contrário da situação anterior, do dano à possibilidade da criação de um gozo singular.

### Diego de Zama, do desejo inibido ao dano subjetivo

*Disse Ventura Prieto que estes sofridos peixes,  
tão apegados ao elemento que os repele, talvez  
apegados apesar de si mesmos, têm que empregar  
quase integralmente suas energias na conquista  
de sua permanência e ainda que sempre estejam  
em perigo de ser lançados do seio do rio, tanto  
que nunca são encontrados na parte central do  
leito, mas sim nas bordas, alcançam longa vida,  
maior que a normal entre os outros peixes. Só  
sucumbem, disse também, quando seu empenho  
lhes exige demais e não podem buscar alimento.*

Antonio Di Benedetto, *Zama*, 1956

Quando começamos a ler uma novela, assim como quando começa um filme que vamos ver, cruzamos uma fronteira arbitrária entre realidade e ficção. Essa fronteira que não estava ali antes, cria-se no momento mesmo em que nós acreditamos nela e esperamos encontrar mais além de seu traçado algo que nos interesse, no sentido de algo que *nos toque*, de *nos afeta*. Logicamente, que esse algo *nos atrai*, e essa atra-

ção só poderá ser sustentada se somos convencidos de que esse algo é nosso. Mas, além disso, esse algo que somos e se configura como “estrangeiro” a partir do momento em que a fronteira ganha vida adquire muita importância. Constitui-se em algo assim como o “*kern uneres wesen*”<sup>4</sup> freudiano e, sendo tão nuclear, não será qualquer trama ficcional que consiga nos submeter a seu influxo. Isso não nos acontece com qualquer livro ou qualquer filme. Só com alguns poucos.

Se agora vou me referir a *Zama*, a novela de Antonio Di Benedetto (1956/1990), uma mínima sagacidade bastará ao leitor destas linhas para supor (bem) que esta foi uma dessas poucas para mim. E, mais ainda, que esse texto tenha sido eleito por alguém como Lucrecia Martel para ser filmado, elevou à segunda potência a fortuna do encontro.

O filme homônimo feito pela excelente diretora de Salta (Domech, Gallelli, Catani e Martel, 2017) foi muito elogiado pela crítica, valorizando-se em primeiro lugar a alta exigência que implica adaptar para o cinema um texto que, por si só, transita completamente na dimensão metafórica. “Surrealista”, “kafkiano”, inclusive “felisbertiano”, enquadrado no existencialismo de Camus e de Sartre, absolutamente original no contexto literário da América Latina de sua época, são alguns dos adjetivos que mereceu a novela do inclassificável escritor de Mendonza. Surpreendentemente para mim, não soube que a algum dos críticos *Zama* tenha evocado *Esperando Godot*, uma obra próxima em tempo e que trata igualmente dos labirintos subjetivos da espera.

Destacaram-se, entre os recursos narrativos que vão armando o clima hipnótico de aniquilação e mistério provocado pelo filme, o tratamento que se dá ao som e certas cenas breves e colaterais. O som característico dos filmes de Martel parece transcorrer em paralelo à história, às vezes disruptivo, ostensivo, nunca acompanhando “adequadamente” as imagens. É denominado “hipersonoridade”, “som deslocado” (Bujeiro, 2 de fevereiro de 2018, p. 2). Por outro lado, mas não sem relação como recurso estético com o anterior, costumam aparecer no filme imagens fragmentárias que não têm conexão direta com a cena principal que nos está sendo mostrada. São imagens alegóricas, que anunciam algo que ainda não está sucedendo, também disruptivas, deslocadas, como o som. No caso de *Zama*, nos primeiros minutos do relato, quando a água do rio domina a paisagem, aparece o cadáver de um macaco que flutua no vai e vem da ondulação e em seguida os peixes específicos, aludidos na epígrafe.

4. “Âmago de nosso ser” é a tradução da expressão empregada por Freud (1900/1979, pp. 592-593). N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 176 de: Freud, S. (1996). *A interpretação dos sonhos*. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 5, pp. 3 - 186). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-05-1900-1901.pdf>

Quando damos apenas uns poucos passos mais além da fronteira que nos propõem Di Benedetto/Martel e recém nos foi apresentado Dom Diego de Zama, tanto leitores como espectadores nos encontramos com esta cena estranha do peixe que não está cómodo na água. Vemos um pequeno cardume cujos exemplares, na contramão do conhecido refrão, não se sentem como peixes na água e lutam para permanecer em um meio que os repele porque, sendo peixes, não podem viver fora dele. Obstinaos e esgotados, estão sempre à beira da fronteira, impedidos a experimentar se é verdade o que lhes foi contado sobre sua identidade de peixes e se cruzar esse limite é idêntico à morte. Esgotam suas forças, sua vida, em acreditar e sustentar o fantasma hidrofóbico em consonância com essa absurda lei do Outro. Desse modo, o tema do que está por suceder nesta história já está proposto, só o evocaremos em grandes traços.

Dom Diego de Zama é um funcionário da colônia espanhola que, no final do século XVIII, encontra-se em Assunção (Paraguai) à espera de uma ordem de transferência para Buenos Aires, onde estão radicados sua esposa e filhos. Não sabemos quanto tempo dura esse lapso de sua vida, esse estado *in souffrance* de seu desejo, inibido, desconcentrado, mas tudo faz pensar, e principalmente sentir, que é muito tempo. Os diferentes rostos do Outro com os que se enfrenta, com os que sustenta a tensão de um anseio que o torna impotente e errático vão aumentando a intensidade de um gozo solitário ao que se submete mais e mais à medida que se desenvolvem os acontecimentos. Zama é um ser errante, que não pode concretizar nenhuma aproximação plena a um outro humano, homem ou mulher, que não consegue canalizar seu desejo enquanto espera, que não acerta em satisfazer seu gozo nas circunstâncias de sua vida suspensa. Deseja algumas mulheres e espia os homens, especialmente a alguns mulatos e escravos que estavam ao seu redor, aos que parece invejar porque os supõe paradoxalmente livres.

A temporalidade que corresponde à experiência subjetiva do personagem é, como sinaliza Rafael Arce (2015), a do pretérito perfeito, enquanto Zama “já renunciou” (p. 7) a seu desejo, apesar de que a narração transcorre em uma chave de frustração presente.

Algo em mim, em meu interior, anulava as perspectivas exteriores. Eu via tudo organizado, possível, realizado ou realizável. No entanto, era como se eu, eu mesmo, pudesse gerar o fracasso. E eis que ao mesmo tempo me julgava não culpado por esse provável fracasso, como se minhas culpas fossem herdadas e não me importava muito. (Di Benedetto, 1956/1990, p. 91)

O final tragicômico do personagem é narrado em chave decididamente fantástica. Enrola-se nas filas de Vicuña Porto, que não é senão Ventura Prieto (seu oponente), nove anos depois de seu desterro, no que o próprio Zama foi causa eficiente, transformado em líder espanhol de uma rebelião aborígine. A culpa conduz o personagem a se

internar em um mundo metafísico e onírico no qual forja um tipo de regressão à animalidade:

Eu era um animal enfurecido, raivoso... Eu necessitava escapar e todo obstáculo era uma rocha. Investia contra ela e a cada investida me abria mais uma ferida no meio do rosto. Continuei investindo, cada vez mais fraco, mais fraco, mais... (p. 161)

Este final de Zama é entendido por Arce como um “surto psicótico”, interpretação possível do desencadeamento de sua passagem, de seu cruzamento que certo léxico psicanalítico denominaria *regressivo*, para a suposição de um Outro (Vicuña Porto) renascido das cinzas do que acabava de enterrar, cansado da espera.

Diz o autor desta excelente monografia sobre a literatura de Di Benedetto, e com isso finalizamos este ponto:

A imaginação de Zama é produtora daquilo do que escapa e do que teme, e destruidora daquilo que deseja e que necessita... engendra o que se opõe a ele como uma força adversa, mas isso que se opõe a ele, escuro, inacessível, aparece como puramente exterior, como destino, natureza ou desgraça. (Arce, 2015, p. 22)

### Artemisia Gentileschi, o lábio sublimatório

*O paradoxo reside aqui em que o destino do sujeito como ser sexuado deva ser arrancado desse lugar onde casualmente extrai a energia para caracterizar seus objetos. [...] No ponto de partida a posição do sujeito é profundamente conflitiva: se optasse por seu capital poderia ficar sem a vida, e, caso se lançasse sem mais à vida, poderia ficar sem capital para sobreviver.*  
Oscar Masotta, 1976

O caso que agora abordaremos, diferentemente de *Zama*, é o que convencionalmente chamamos uma vida real. A convenção diz que se um ser humano é biologicamente filho de outros, sua vida real começa com o nascimento e com seu nome<sup>5</sup>. Os sonhos de seus pais e do *socius* que o recebe, puras ficções e imaginações, com sorte serão recuperados *après coup*. As locuções de seu corpo, as locações corporais de seu gozo que se decidirão com sua imersão na cultura e a linguagem, também. São os territórios da Coisa freudiana, denominados *isso* por Freud e *lalangue* por Lacan, para dizer apenas com duas palavras: a psicanálise inventa neologismos, faz o que pode es-

5. Não ignoro a problematização que merece esta afirmação à luz das mudanças que os tempos atuais provocam na “reprodução da espécie”. Não é aqui a oportunidade de aprofundar esta questão.

pecialmente ao se internar nestas verdadeiras “profundezas” que, no entanto, estão tão à flor da pele. Eu mesmo inventei *rima íntima* a tais efeitos com a inestimável ajuda de Pessoa, verdadeiro proprietário do termo, invento que é, além disso, o título de um trabalho que proximoamente será publicado na *Revista Uruguia de Psicanálise*.

A protagonista desta história, enquanto sujeito de uma *vida real*, passou pela situação aludida nas palavras de Oscar Masotta (1976): *trauma do nascimento* de todos os humanos, no que todos perdemos algo que poderíamos chamar “nosso ser”, nada menos. Mas, além disso – como muitos outros seres humanos também –, foi vítima de um acontecimento violento que marcou decididamente seu *destino de ser sexuado*. A administração de seu *capital libidinal* é muito diferente ao que pôde fazer Dom Diego e, portanto, também o foi a saída que pôde encontrar para seu desejo de vingança.

Artemisia Gentileschi<sup>6</sup> (1593-1653) foi uma importante figura da pintura barroca europeia, contemporânea de grandes mestres como Bernini, Velázquez, Zurbaran, Rembrandt, Rubens, entre vários mais. Compartilhou com eles o gênero: o artístico, com total plenitude, convertendo-se em uma figura destacada entre seus pares; sendo do gênero feminino, ainda que tenha sido uma figura ímpar, não teve outro remédio a não ser responder a uma identificação fálica muito forte. Ainda que, como espero ressaltar, soube encontrar seu “tom” de mulher (que tenha sido *vingativo*, inclusive *feroz* ou *sádico*, para alguns, não é mais que um assunto secundário).

A cidade de Roma de fins do século XVI, lugar de seu nascimento, encontrava-se em uma etapa de certa ebulição artística. Em pintura, uma série de figuras notáveis imprimiam um viés naturalista e emotivo a suas obras, em contraste com o academicismo e idealismo próprios das escolas florentina e bolonhesa. O principal expoente desta corrente foi Caravaggio, dono de um estilo que com seus claro-escuros e com as expressões exasperadas de suas figuras humanas é conhecido como *tenebrismo*.

Junto com ele, pode ser mencionado Giovanni Buglioni, Onorio Longhi, os irmãos Caracci, Guido Reni, Massimo Stanzione e Orazio Gentileschi, pai e primeiro mestre de Artemisia. Orazio nunca pou-pou elogios para sua única filha mulher:

Tendo a instruído na profissão de pintor, em três anos trabalhou tanto que posso me atrever a dizer que hoje ninguém se iguala a ela, à vista das obras que ela realizou por si, e que talvez nem ao menos os principais mestres desta profissão sabem tanto como ela. (Jamis, 1998, p. 245)

Susan Sontag (2007/2008) reparou no amor idealizado de Artemisia por seu pai, sentimento ao que respondeu sem dúvida até o fi-

6. Roma, 8 de julho de 1593 - Nápoles, ca. 1653.

nal de sua vida, quando deixou sua carreira em Nápoles para cumprir sua solicitação de acompanhá-lo em Londres, onde Orazio residia. Diz a polifacética intelectual americana que este traço respondeu a uma necessidade do pai de reconhecimento permanente e que produziu na filha “um temor e uma devoção dirigida a seu modelo intransigente e imperioso” (p. 21).

Apesar de contar com este apoio tão firme, o começo da adolescência não se mostrou propício para Artemisia. Aos doze anos morre sua mãe e aos dezessete pinta sua primeira obra reconhecida. *Suzana e os anciãos*, primeira expressão de sua inclinação pelas heroínas bíblicas e, especialmente, por aquelas que mostraram astúcia e, se fosse necessário, capacidade de vingança frente à sedução mais ou menos violenta dos homens.

Um ano depois ingressa, através de seu pai, ao ateliê de Agostino Tassi, em Roma, para estudar perspectiva com o mestre. Antes de que se cumprisse um ano desta relação, foi estuprada por ele. Em 1612 seu pai inicia juízo contra Agostino por “estupro não violento qualificado pela promessa de casamento”<sup>7</sup> (Ferraretto, 2015, p. 9), já que utilizou este recurso para obter os “favores” de sua aluna, o que aparentemente não conseguiu por meios pacíficos. O reconhecido mestre de perspectiva não se afastou de uma linha reta de conduta com esse ato: tinha já uma condenação por *incesto* feita por sua cunhada e era fortemente suspeito da morte de sua esposa.

O caso foi muito retumbante na época e tem ainda hoje valor exemplar em relação à situação paradoxal da mulher frente à lei no que diz respeito aos delitos sexuais. Fazemos referência à situação de aprisionamento e de confisco de seu lugar desejante, o que parece ser absolutamente solidário à condenação a um ofensor por um delito do qual resulta vítima. A pena de cinco anos de prisão que Tassi recebeu aponta para a proteção da virgindade da mulher, uma condição virtuosa que é menosprezada pelo estupro em seu valor patrimonial, ao diminuir sua rentabilidade no intercâmbio que permitem as leis do matrimônio. Artemisia não foi vítima de um delito contra sua pessoa diante das leis de sua época. A justiça italiana foi lenta, e esta figura só recentemente vai ser reconhecida pela legislação em 1966.

Em nenhum dos trabalhos sobre este acontecimento que pude consultar há lugar para considerar – pelo menos, de passagem – a posição subjetiva da jovem, por exemplo, em sua aceitação da “promessa de matrimônio”, na identificação de Agostino com seu pai, em sua implicação subjetiva nos acontecimentos e a construção posterior de seu desejo de vingança. O flagrante dos fatos, a necessidade legal de condenação do estuprador parece excluir a consideração do “caso por caso”. Lembremos aqui a situação desesperada a que se

7. *stupro non violento qualificato dalla promessa di matrimonio*.

refere Louis Althusser (1992/1993) ao se sentir “vítima” do suposto amparo que lhe outorgava a lei ao declará-lo inimputável pelo assassinato de sua esposa, ao não dar lugar a sua palavra na explicação dos fatos nos que aceitava sua condição de culpado. O filósofo francês queria dar ante o tribunal sua própria versão do assassinato do que se fazia responsável, mas sua palavra estava interdita pela condição de “não há lugar” que lhe havia sido imposto.

Depois de um processo muito árduo, que incluiu a ratificação das declarações da jovem sob tortura (a mortificação de suas mãos é o mais destacado pelos cronistas, neste recurso à crueldade extrema para obter uma verdade), Agostino é declarado culpado, a honra da vítima é restaurada e pode se casar com o homem escolhido por seu pai, com o que terá dois filhos.

No entanto, pintar quase compulsivamente heroínas vingadoras, de expressões ferozes e sádicas foi seu destino, mas não será “crucificada” como Zama; o destino que sua enorme capacidade sublimatória do ódio lhe permitiu foi um grande reconhecimento no ambiente da pintura, dominado pelos homens. Foi a primeira mulher aceita como membro pela Academia del Disegno de Florencia, teve relações com figuras relevantes de sua época como Michelangelo Buonarroti (filho) e Galileu Galilei. O reconhecimento do valor artístico de sua obra foi muito tardio e sua figura sofreu as vicissitudes de uma valorização sintomática: por um lado, foi convertida em ícone do feminismo a partir dos anos setenta do século passado e o discurso político fez prevalecer sua valentia de mulher sobre seu valor como artista; por outro lado, sua redescoberta no mundo da pintura, o que fez prevalecer a condição de artista mulher de Artemisia sobre sua história pessoal.

Como exemplo do último ponto, encontramos no catálogo que foi confeccionado no Museu do Prado (s.f.), por ocasião de uma mostra dedicada a sua obra, o seguinte perfil: “Formada no caravaggismo suavizado de seu pai, do qual soube também reproduzir seus modos elegantes, mostrou sua preferência por tons mais dramáticos que aquele” (par. 1). Nada parece indicar nesta anódina descrição as expressões de horror, de crueldade e de gozo na vingança que modela em seus quadros.

Entre as tantas referências a seu valor como exemplo de luta para o movimento feminista, escolhemos o seguinte comentário publicado no jornal *La Izquierda Diario*: “A violência move a ação, não a ternura. Os braços das mulheres não aparecem nus para o gozo de Holofernes, nem de ninguém, ao contrário, as mulheres arregaçam as mangas para decapitá-lo sem incômodos” (León Rolón, 8 de julho de 2019, par. 9). Nesse caso, os detalhes que caracterizam a intenção da pintora aparecem interpretados em chave política, sem referência alguma a sua relação com escolas e movimentos artísticos como, por exemplo, a hiperbolização quase maneirista do estilo de seu mestre Caravaggio que observamos em sua obra.

A menção neste último texto ao general assírio Holofernes, que teria sido seduzido e depois degolado pela princesa hebreia Judite, segundo o conhecido relato bíblico, faz referência à obra mais importante de Artemisia, cuja consideração fechará este ponto de nosso trabalho.

*Judite decapitando Holofernes* foi um motivo muito frequentado pela pintura do Renascimento, entre outros, pelo próprio Caravaggio, cuja versão se considera inspiradora dos três quadros que Artemisia Gentileschi dedicou à célebre cena relatada no Antigo Testamento. Entre as duas versões que se conservam, a primeira, de 1612, e a segunda, de 1621, existem algumas diferenças muito significativas que estão bem expostas por Jason Kotkke em seu texto denominado “Artemisia Gentileschi’s Judith slaying Holofernes” (17 de julho de 2019). Destaco três:

- a. O que denomino “o trejeito do lábio de Artemisia” (Judite) é um gesto repulsivo no momento de executar seu ato, de afundar com decisão sua faca no pescoço nu de Holofernes (Agostino Tassi).<sup>8</sup> Um olhar desafiante e um movimento para trás de seu corpo, que parece dizer “não quero nem ao menos que me toque com seu sangue”. Na versão de 1612, o rosto de Judite, ao contrário, mostra-se calmo, quase indiferente.
- b. A criada que acompanha e ajuda a heroína é uma mulher idosa na primeira versão e uma moça jovem na segunda. Além disso, no primeiro caso é menos participativa e se situa atrás de Judite, enquanto que no segundo está entre esta e Holofernes, colaborando decididamente em sua gozosa decapitação.<sup>9</sup>
- c. A projeção ascendente do jato de sangue que brota do pescoço de Holofernes na versão de 1621 difere do sangue que desliza para baixo pelo pescoço do general assassinado na versão de 1612. Esta mudança foi interpretada como uma influência do contato da pintora com Galileu Galilei, de um saber técnico adquirido que “acentua a mecânica fisiológica da decapitação” (Maffei, 2011, p. 67). Cada qual verá o que possa e queira ver. Neste último ponto, no qual o olhar cientificista capta uma diferença “hemodinâmica”, vejo como diz J. Allouch (1998), apoiando-se em Pascual Quingnard, “a ereção de uma verdade” (pp. 147-148). Nesse gorgolejo de sangue das carótidas de Holofernes eu vejo três dedos projetados em direção aos céus, três dedos que parecem um palimpsesto do moderno *Fuck you!*

8. A identificação de Judite com Artemisia e de Holofernes com Agostino não é exclusivamente minha, foi mostrada por vários pesquisadores do tema, e não só como interpretação simbólica ou metafórica, já que há semelhanças marcadas nos traços físicos constatados pelos autorretratos dos dois pintores.

9. Esta mudança na versão de 1621 por uma criada jovem e muito participativa no ato de vingança do estuprador é interpretado em alguns textos dedicados a este assunto como um “traço de sororidade”, combinando com o movimento feminista de nossos dias.

Artemisia nos mostra – diferentemente de Dom Diego de Zama – que quando a sublimação permite à pulsão encontrar sua rota para o objeto (transformado, inventado, criado), a ação é eficaz. O sujeito, o analisante, pode sair da paralisia da inibição, dar seu passo, cruzar a fronteira do Outro que lhe impõe suas regras.

Se algo podemos dizer de Artemisia – com Pascal (1670/2018) – é que ela não é um *espírito falso*, é um *espírito fino*, sutil, mais além do impulso de seu ódio ao sadismo e à identificação com o homem agressor. Mais além, também, da arte geométrica da “perspectiva” que aprendeu de seu estuprador Antônio Tassi.

Artemisia faz de sua pintura uma articulação conquistada entre *geometria e sutileza*:

Os espíritos finos que são somente finos não chegam a compreender os princípios da geometria, e os espíritos geométricos que são apenas geométricos se perdem em assuntos sutis que apenas se percebem e que é preciso sentir quase. É raro que um espírito fino seja geométrico, e que um espírito geométrico seja fino e perceba as sutilezas. Mas o espírito de finura e o de geometria coincidem em ser pelo menos diferentes do espírito falso, que não é fino nem geométrico. (Pascal, citado em Tendlar, 2014, pp. 9-10),

Ela consegue saldar suas contas com o Outro, com o rosto violento do outro-sexo com o qual teve que se enfrentar muito precocemente. Pode responder ao formato esperado para uma mulher de sua época, se casa, tem dois filhos, mas depois se separa de seu esposo. A pintura resulta um apoio imprescindível, um *sinthome* de que pode fazer um bom uso. Não necessita pagar com a mortificação de seu próprio corpo – como Zama – o ir mais além, um pouco mais além, desse Outro.

O corpo a corpo com o Outro de Artemisia não pode estar mais patentizado que no texto de sua declaração frente ao juiz, no processo que seu pai move contra Agostino Tassi. A jovem refere com luxo de detalhes como foi a cena de seu estupro, com a sequência exata das ações de um e outro dos participantes (em algumas versões se diz que houve um terceiro que “ajudou” o estuprador), para terminar dizendo: “E lhe arranhei o rosto e puxei seus cabelos e, antes que pusesse o membro dentro de mim, eu o agarrei e lhe arranquei um pedaço de carne” (Gámez Salas, 2019, p. 6).

Um pedaço de carne arrancado desse lugar de onde ela extrairá a energia para catexizar seus objetos, parafraseando uma vez mais a Masotta. Artemisia soube elevar esse pedaço de carne à pintura da vingança, fazendo com que a pulsão transitasse pelo espiral sublimatório, fazendo do nada desse pedaço a representação de um gozo possível para si mesma. Ou seja, em termos de Lacan (1959/1991), “elevando o objeto à dignidade de A Coisa”<sup>10</sup> (p. 193).

10. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução desta citação corresponde à página 140-141 de: Lacan, J. (1988). *O seminário livro 7: A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1959).

## O psicanalista não sonha, transmite um estilo

*Um ser que possa ler seu rastro, isso basta para que possa reinscrever-se em um lugar distinto de onde foi levado.*  
Jacques Lacan, 1968

Precocemente, com um escrito que denominou “O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada”<sup>11</sup>, Lacan (1966/2008) comparou – sem sabê-lo ainda – o dispositivo psicanalítico com uma prisão. Alguns anos depois o saberia explicitamente, quando o ratificou em seu seminário *De um Outro ao outro* (Lacan, 1968-1969/2013), especialmente em sua última parte, denominada, na edição estabelecida por Miller, “O Gozo: sua Lógica”<sup>12</sup>.

O preso que consegue sair primeiro da prisão, ao cruzar o limite da porta indicada, é aquele que pode suportar a incerteza. Não é possível uma certeza absoluta sobre sua condição, é necessário o tempo de concluir em um salto que requer aquiescência a um impulso íntimo, como se uma mão em suas costas o impulsionasse para frente: Cruze! Momento de concluir. Claro que é preciso poder chegar até ali.

Os psicanalistas sabemos bem que estes momentos de passagem, estes cruzamentos em uma cura são tão desafiantes e difíceis como decisivos. Têm sua lógica particular segundo os tempos de cada tratamento: o começo, o transcurso, o final, mas em qualquer caso serão efeitos da intervenção apropriada do analista. As fronteiras a cruzar – o dissemos – não estão predeterminadas, não há uma cartografia clínica que possa ser útil mais além de uma orientação diagnóstica inicial, provisória e destinada a uma progressiva ausência.

“Ater-se ao diverso, abandonar o universo sem dizer nada mais, é ao que uma clínica que fosse analítica deveria se ajustar” (Allouch, 1998, p. 33). É o ato analítico o que cria essa fronteira no mesmo momento em que o analisante realiza o movimento de cruzar. O analista é seu estilo, ele mesmo em função, como disse Buffon sobre o homem.

Uma singular anedota, do acervo de anedotas de um grupo que pesquisa a *noção de estilo* em psicanálise na Associação Psicanalítica Argentina (APA) e do qual faço parte, servirá como ilustração final do que pretende transmitir este escrito.

O material que estamos discutindo neste grupo, é o caso que chamamos “a paciente alemã”, extraído de um testemunho clínico de

11. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução desta citação corresponde à página 197 de: Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).

12. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução desta citação corresponde à página 327 de: Lacan, J. (2008). *O seminário livro 16: De um Outro ao outro*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1968).



uma analisante de Lacan, recolhido por Gerard Miller em seu documentário *Rendez-vous chez Lacan [Encontro com Lacan]* (2011). A mulher tem ao redor de setenta anos e encontrou seu analista em Paris, por ocasião de seu exílio em tempos do nazismo. Lembra uma cena de sua infância de características traumáticas, que se repete em forma de pesadelos com frequência: quando tem uns quatro, cinco anos, seu sono era frequentemente interrompido pelos ruídos das botas dos SS que entravam em seu edifício para levar preso algum dos vizinhos. Na primeira entrevista, quando lhe refere esse sintoma incômodo, pergunta a Lacan se alguma vez poderá se libertar dele. A resposta que relata, escutada por nós, teve duas leituras sucessivas que diferiam somente em uma vírgula: “Não terá que viver com isso toda a vida” e “Não, terá que viver com isso toda a vida”, esta última é, efetivamente, a que foi enunciada por Lacan.

Escutamos primeiro a um analista que sabe e que promete uma cura. Em um segundo tempo, um analista que também sabe, mas que não promete nada. Um Outro que não tem a primeira palavra, que tem uma palavra que acompanha e que induz à busca da palavra própria, ao encontro ou ao invento dessa reescrita do rastro. Nesse caso da paciente alemã, essa ocasião se precipita algumas sessões depois, quando o grito “Gestapo! Gestapo!” retorna uma vez mais em sua fala, e então Lacan se levanta da poltrona, aproxima-se dela e lhe acaricia o rosto. O efeito é o seguinte: ela, como pôde fazer Artemisia e não pôde fazer Zama, cria em sua cabeça o neologismo *geste à peau*, e essa carícia (sua tradução “correta” seria *caresse*), ainda que não tenha apagado o ruído sinistro de seus sonhos, a acompanhou como uma suave lembrança erógena *toda a vida*.

Neste ponto nosso grupo se debateu em uma dúvida hamletiana: Lacan pensou antes de agir? Nunca saberemos com certeza porque nestas vicissitudes, mais que em outras, a psicanálise não é uma “ciência certa”, se por isso entendemos previsível e objetivamente, construtora de gêneros clínicos ou de procedimentos técnicos pré-confeccionados. Nesses momentos, como o prisioneiro que acerta a saída correta, o analista não pensa e também não sonha, menos ainda deve dormir, o que seguramente seria o maior dos “obstáculos” .

Se das opções hamletianas se tratasse, talvez a opção seria morrer. Ou seja, consagrar-se a uma inexistência, suportá-la, para que o sujeito tome a palavra e deixe para trás a doença de esperar de um Outro que lhe marque o passo, o passo fronteiriço como nos mapas do mundo conhecido.

## Resumo

Neste trabalho o conceito de fronteira é aplicado ao limite que separa o sujeito do Outro, tal como o estuda a psicanálise. Uma fronteira em permanente construção, mais tensa ou mais frouxa segundo os

casos, e que, como toda fronteira, é propiciadora de seu cruzamento. Em certos casos, este atravessamento, este ir mais além do Outro, promoverá uma paisagem mutativa da posição subjetiva, uma mudança psíquica. Em outros será um salto, no vazio ou aos braços de Outro-Outro que se buscará como substituto. Se esta última fosse a situação, o cruzamento será cruz, repetição ou destino, inclusive tragédia.

Para ilustrar ambas as situações, recorre-se a dois personagens ideais que permitem percorrer detalhes muito ricos de suas vidas e de suas peripécias pessoais: Diego de Zama, personagem principal da novela de Antonio Di Benedetto (1956/2000) e do filme de Lucrecia Martel (2017), e Artemisia Gentileschi, famosa pintora do barroco italiano do século XVII.

**Palavras-chave:** *Artes plásticas, Cinema, Cura, Epistemologia, Interdisciplina.*

## Abstract

In this work, the concept of border is applied to the limit that separates the subject from the Other, as psychoanalysis studies it. A border in permanent construction, more tense or looser depending on the case, and which, like any border, is conducive to crossroads. In certain cases, this crossing, this going beyond the Other, will promote a mutative passage of the subjective position and produce a psychic change. In others cases it will be a leap to the void or to the arms of a Meta- Big Other that will be sought as a substitute. If this were the situation, , the crossroads would mean cross, repetition or destiny, even tragedy.

To illustrate both situations, two ideal characters are presented to explore very rich details of their lives and their personal adventures: Diego de Zama, main character of Antonio Di Benedetto's novel (1956/2000) and Lucrecia Martel's movie (2017), and Artemisia Gentileschi, renowned painter of the Italian baroque of the 17th.

**Keywords:** *Plastic arts, Cinema, Cure, Epistemology, Interdisciplinary.*

## Referências

- Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis: Una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp.
- Allouch, J. (2013). *Prisioneros del Gran Otro: La injerencia divina I*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Althusser, L. (1993). *El porvenir es largo*. Buenos Aires: Destino. (Trabalho original publicado em 1992).
- Arce, R. (2015). El ejercicio de la espera: Para una lectura de lo grotesco en “Zama” de Antonio Di Benedetto. *Artelogie*, 8, 1-19
- Bujeiro, V. (2 de fevereiro de 2018). La conquista de la permanencia. Zama de Lucrecia Martel. *El País*. Disponível em: <https://www.elpais.com.uy/cultural/zama-conquista-permanencia.html>
- Deleuze, G. (1988). *Diferencia y repetición*. Madri: Jucar Universidad. (Trabalho original publicado em 1968).
- Deleuze, G. (1989). *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós. (Trabalho original publicado em 1969).

Serapio Marcano\*

## Migração e trauma: Uma visão a partir da psicanálise e da experiência pessoal

Começamos tentando precisar o conceito geral do termo *migração* para depois ir localizando-o no que corresponde ao campo específico da mente humana. A palavra *migração* provém do latim *migratio* e designa todo deslocamento de indivíduos de um lugar para outro. Não somente os humanos migram, mas também outros animais em busca de condições ambientais mais favoráveis. Um exemplo disso encontramos nas aves, que migram no inverno para zonas quentes. É um dirigir-se a um ambiente mais favorável ou escapar de algo prejudicial. No caso dos humanos, a migração pode ser pensada como uma ação voluntária, e no caso dos animais, como uma ação determinada pela genética. A pergunta que devemos nos fazer é quanto também há de memória genética na migração dos humanos, já que nossa espécie descende de seres que migraram com êxito muitas vezes ao longo do processo evolutivo.

A migração comporta dois fenômenos: o da imigração, que é a chegada dos indivíduos a seu novo destino, e a emigração, que é a saída do território original. São duas faces da mesma moeda, já que sempre que alguém emigra ou vai embora de um lugar, imigrará ou ingressará a outro.

Seu estudo, devido à importância do assunto, pode ser abordado a partir de diversas disciplinas que se centram no ser humano, sua evolução e suas condutas, tais como – entre outras – a história, a antropologia, a sociologia, a economia, a política, a filosofia, a mitologia, a biologia, assim como também as psicologias, a psiquiatria e a psicanálise. A partir da psicanálise encontramos em S. Freud a compreensão de que o ser humano é desde o começo também um ser social, assim como também um ser biológico: nas palavras de Freud (1923/1989): “O ego é, primeiro e acima de tudo, um ego corporal;

\* Asociación Panameña de Psicoanálisis. Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

- Derrida, J. (1986) *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*. México: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1980).
- Derrida, J. (1998). *Aporías: Morir-esperarse (en) “los límites de una verdad”*. Barcelona: Paidós. (Trabalho original publicado em 1996).
- Di Benedetto, A. (2000). *Zama*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Trabalho original publicado em 1956).
- Domenech, B., Gallelli, S., Catani, V. (produtores) e Martel, L. (diretora) (2017). *Zama*. Argentina, Brasil: Rei Cine, Bananeira Filmes.
- Ferraretto, E. (2015). Il delitto di “stuprum” tra Cinquecento e Seicento: Il caso di Artemisia Gentileschi. *DEP*, 27, 1-22.
- Ferrari, L. (2019). *Decir de mujeres: Escritos entre psicoanálisis, política y feminismo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Foucault, M. (2010). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: El cuenco de plata. (Trabalho original publicado em 1969).
- Freud, S. (1979). La interpretación de los sueños. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas (vol. 5)*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).
- Gámez Salas, J. (2019). Artemisia Gentileschi: Drama, venganza y feminismo en su obra. *Asparkia*, 34, 109-133.
- Gentileschi, A. (1612). *Judith decapitando a Holofernes [pintura]*. Nápoles: Museo de Capodimonte.
- Gentileschi, A. (1621). *Judith decapitando a Holofernes [pintura]*. Florencia: Galería Uffizi.
- Jamis, R. (1998). *Artemisia Gentileschi*. Barcelona: Circe.
- Kotkke, L. (17 de julio de 2019 ). Artemisia Gentileschi's Judith slaying Holofernes. *Kottke.org*. Disponível em: <https://kottke.org/19/07/artemisia-gentileschi-judith-slaying-holofernes>
- Lacan, J. (1991). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. Trabalho original publicado em 1959).
- Lacan, J. (2008). El tiempo lógico y un aserto de certidumbre anticipada: Un nuevo sofisma. Em T. Segovia (trad.), *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (2013). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1968-1969).
- León Rolón, C. (8 de julho de 2019). Descubriendo las manos de mujer, las manos de artista de Artemisia Gentileschi. *La Izquierda Diario*. Disponível em: <http://www.laizquierdadiario.com/Descubriendo-las-manos-de-mujer-las-manos-de-artista-de-Artemisia-Gentileschi>
- Maffei, R. (2011). Di un tuono e di una evidenza che spira terrore: Artemisia Gentileschi a Firenze, 1612-1621. Em R. Maffei e F. Solinas, *Artemisia Gentileschi: Storia di una passione* (pp. 62-77). Milão: ORE Cultura.
- Masotta, O. (1976). *Ensayos lacanianos*. Barcelona: Anagrama.
- Miller, G. (director) (2011). *Rendez-vous chez Lacan* [documental]. França: France 3.
- Miller, J. A. (2014). *Sutilezas analíticas: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Museo del Prado (s. f.). Gentileschi, Artemisa. *Museo del Prado*. Disponível em: <https://www.museodelprado.es/aprende/enciclopedia/voz/gentileschi-artemisa/bc35919f-7235-457c-9c8f-fd166574143e>
- Pascal, B. (2018). *Pensamientos*. Madrid: Tecnos. (Trabalho original publicado em 1670).
- Porge, E. (2007). *Trasmitir la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sarlo, B. (1995). *Borges, un escritor en las orillas*. Buenos Aires: Ariel.
- Sontag, S. (2008) *Al mismo tiempo: Ensayos y conferencias*. Madri: De Bolsillo. (Trabalho original publicado em 2007).
- Tendlarz, S. (2014). Prólogo. En J. A. Miller, *Sutilezas analíticas: Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.
- Tortorelli, M. A. (26 de outubro de 2004). *Las fronteras del psicoanálisis*. Trabalho apresentado nas Jornadas Las Fronteras del Psicoanálisis, Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires.

não é simplesmente uma entidade de superfície, mas é, ele próprio, a projeção de uma superfície<sup>1</sup> (p. 27).

A partir de diversas disciplinas, além das propostas teóricas para compreender e explicar esta conduta humana, também surgem propostas de ações metodológicas para abordar este fenômeno ou conduta humana, individual e grupal, em relação aos fenômenos migratórios. A leitura sociopolítica e jurídica deu lugar para ir diferenciando os distintos olhares ou conceitos dos estados migratórios: exiliado, expatriado, refugiado, asilado. Uns voluntários e outros forçados, uns temporários e outros permanentes, cada um deles com consequências diversas sociais e individuais.

A psicanálise também se ocupou de estudar este fenômeno considerando as outras disciplinas, além de sua abordagem mais específica no que concerne aos fenômenos migratórios vividos pelos indivíduos particulares. Quando escutei Leo Rangell dizer em 1970, em seu discurso do Congresso do Copal<sup>2</sup> de Caracas, que a psicanálise deveria se chamar bio-psico-sócio-externa-interna-analítica-sintética, pensei que essa definição incluía tanto a psicanálise interdisciplinar ou aplicada como a psicanálise enquanto ciência específica aplicável aos indivíduos.

A perspectiva psicanalítica específica se centra na busca de conhecimento em relação à verdade sobre si mesmo, em particular sobre o que concerne aos fenômenos emocionais que são suscitados nos fenômenos migratórios. Se consideramos, em um sentido amplo, o fenômeno migratório como a mudança de um lugar a outro ou de um modo de funcionamento a outro, diremos que qualquer mudança implica uma experiência migratória e, portanto, desde o início da vida extrauterina estamos experimentando o encontro com o desconhecido e com tudo o que se mobiliza psiquicamente, corporalmente e na interação com os Outros e nos Outros. Quando digo Outros me refiro ao Outro externo portador de um mandato cultural frente ao advir do novo.

A partir de Freud (1916-1917/1987), sabemos que quando tentamos compreender a conduta humana, temos que levar em conta o que se chamou as séries complementárias, ou seja: o filogenético, que contém toda a história da espécie humana, e o ontogenético, que remete às experiências infantis, configurando ambos os fatores endógenos que produzem as fixações, ao que se soma o que seriam os fatores exógenos, que configuram as situações atuais desencadean-

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 17 de: Freud, S. (1996). O Ego e o Id. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 5 - 41). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1923.). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-19-1923-1925.pdf>

2. N. do A.: Comitê Coordenador das Organizações Psicanalíticas da América Latina, hoje Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal).

tes das frustrações e suas consequências, que podem ser dolorosas e traumáticas, tudo o que, misturado em diversas proporções de predominância, alternância e simultaneidade, vai desencadear perturbações e sofrimentos nos seres humanos, com suas consequências no mental ou no físico corporal, assim como em suas inter-relações com outros indivíduos e grupos. O conceito de trauma foi definido inicialmente por Freud (1893-1895/1986a) quando disse que o trauma é um excesso de excitação, que não pode ser derivado por via motora nem integrado associativamente. Posteriormente, ampliou o conceito. Em *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939/1986c), vai reconhecer que parece evidente que as neuroses são consequência de vivências e impressões às que justamente reconhecemos como traumas etiológicos, e que estas vivências seriam “impressões de natureza sexual e agressiva, e, indubitavelmente, também a danos precoces ao ego (mortificações narcísicas)”<sup>3</sup> (p. 71). Freud apontou em sua *Introdução a Psicologia de grupo e a análise do Ego* (1921/1986d) que:

O contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. É verdade que a psicologia individual relaciona-se com o homem tomado individualmente e explora os caminhos pelos quais ele busca encontrar satisfação para seus impulsos instintuais; contudo, apenas raramente e sob certas condições excepcionais, a psicologia individual se acha em posição de desprezar as relações desse indivíduo com os outros. Algo mais está invariavelmente envolvido na vida mental do indivíduo, como um modelo, um objeto, um auxiliar, um oponente, de maneira que, desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado mas inteiramente justificável das palavras, é, ao mesmo tempo, também psicologia social.<sup>4</sup> (p. 67)

Nas aversões e rejeições a estranhos com quem nos relacionamos, podemos discernir a expressão de um amor de si, de um narcisismo que aspira sua auto- conservação e se comporta como se toda divergência em relação a suas realizações individuais implica uma crítica a elas e uma exortação a remodelá-las.

O começo da vida poderia ser assimilado à irrupção desse *Outro* de forma violenta, como um amo a tomar posseção do sujeito e a partir dali inseri-lo na lei da cultura, também chamada Lei do Pai. Seria, metaforicamente, como diz Mirta Goldstein (7 de junho de 2016), o começo da guerra entendida como uma lógica de ação que

3. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 44 de: Freud, S. (1996). Moisés e o Monoteísmo. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 34 - 88). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1939.). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-23-1937-1939.pdf>

4. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 77 de: Freud, S. (1996). Psicologia de grupo e a análise do Ego. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 44 - 90). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921.). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-18-1920-1922.pdf>

se encontra nos fundamentos da subjetividade. Se imaginamos como o sujeito pode sentir esta presença do *Outro* – o que eventualmente pode ser revelado no processo analítico-, diremos que com um sentimento de terror que vai depender da maneira em que seja exercida essa violência de apoderamento, de apreensão, como também diz Freud em *As pulsões e seus destinos* (1915/1986b). Este apoderamento do sujeito pelo objeto, portador do mandato social, poderia se considerar como o início de uma situação traumática enquanto que o sujeito se sente desprotegido. A força da pulsão de apoderamento que o sujeito desenvolve, que pode estar correlacionada com a força de apoderamento que exerceu o objeto, vão determinar uma luta, que pode ser traduzida em uma guerra intrapsíquica entre o submetimento e a dominação, entre dependência e autonomia, entre inclusão e exclusão. Essa guerra, ou luta, vai ser reeditada em todos aqueles momentos nos quais apareçam novas aprendizagens que ressignificarão todas as experiências traumáticas prévias.

O grande tema continua sendo a violência contra o diferente e a violência do poderoso contra o indefeso ou fraco frente ao poder. Essa violência está desde a fundação da subjetividade. Quando não estão integradas as duas posições, advém, como também diz Mirta Goldstein (7 de junho de 2016),

em tragédia humana quando o ser falante desconhece esse outro que tem sua mesmíssima estrutura subjetiva e então se lança à passagem ao ato da crueldade: a crueza do absurdo quando a repetição do trauma não marcou uma diferença.<sup>5</sup> (par. 22)

É a colocação em cena dos fundamentalismos fanáticos, da xenofobia, do repúdio ao diferente, na raça, na religião, na diferença de gênero. É o momento no qual os oprimidos pela dominação do amo atuam como massa embrutecida exercendo sua violência de modo indiscriminado e sem a capacidade de pensar, nem se pensar como foram constituídos, pois essa proibição também lhes foi imposta, e se a transgredirem, serão objeto da crueldade mais radical; o terror que foi instalado neles é identificado projetivamente naqueles que assumem como diferentes. Segundo Andrés Gautier<sup>6</sup>, isso significa viver nas fronteiras da existência, desenvolvendo mecanismos de defesa que tornam difícil e até impossível o acesso à intimidade, fazendo da subjetividade um espaço truncado.

A partir da psicanálise sabemos que o ódio e a violência destrutiva em forma de agressão só se pode tentar transformar quando nos vínculos intersubjetivos vai se editando uma relação que busca es-tancar as feridas traumáticas da melhor maneira possível para que as

5. N. do T.: Tradução livre.

6. Comunicação pessoal durante o Congresso da Fepal, 2016, Cartagena.

frustrações que tiveram e continuam tendo essa qualidade traumática, e deram origem ao terror inicial e ao subsequente ódio, se tornem toleráveis e cedam lugar à integração das diferenças com predominância do amor que neutraliza e amalgama o ódio. Sabemos também que caso se consiga um estado semelhante no mundo interior e exterior, o mesmo nunca será estável, sempre haverá tensões que podem desembocar em novas guerras, e a intimidade pode se ver ameaçada.

Mas esse amo estrangeiro nos constituiu como sujeitos sujeitados e nos instaurou a proibição de saber de sua ação constituinte. Sair de sua dominação e aceder a um território mental novo que implique conhecimento de nossa constituição é também semelhante a migrar, e isso implica o equivalente a uma guerra. As ansiedades que se geram se refletirão, caso não sejam elaboradas suficientemente, em perturbações e conflitos que incluem o sentimento de culpa de tipo persecutório, expressos seja a nível mental ou corporal.

Pessoalmente, posso dar um exemplo de meus próprios processos migratórios e das lutas que sustentei para ter acesso a esse Outro novo. O desconhecido era equivalente a ser estrangeiro de mim mesmo. Não conhecia as angústias e o trauma que implicou a separação de meu lar familiar quando no começo de minha adolescência emigrei de meu povoado natal para a cidade grande para estudar porque não havia ensino médio no lugar onde vivia, e minha dor pela separação não foi expressa como tristeza e pranto, mas sim por repetidas gripes. Estando interno no colégio, me vi dentro e fora do mesmo, com atitudes hostis e agressivas, que também tive que enfrentar com respostas agressivas para poder subsistir. Nesse ir e vir, descobri a psicanálise através de leituras, no livro de Karen Horney, *A personalidade neurótica de nosso tempo* (1937/1945), que marcou a curiosidade pelo funcionamento de minha mente, que logo se complementou com os ensinamentos do sábio professor de patologia médica sobre a inter-relação mente-corpo. Tê-lo escutado me fez compreender que minhas repetidas gripes significavam que eu tinha estado chorando pelas vias não naturais do choro. Mais adiante, começando a universidade e sendo parte do Teatro Universitário, também não tive a capacidade emocional de viajar ao estrangeiro quando se fez uma turnê de apresentação pela Europa. Era a reedição da situação traumática de separação da terra bem conhecida ou da Mãe Pátria.

Ali já estava decidida minha inclinação para buscar emigrar dos territórios mentais e de condutas que me eram insatisfatórios para outros possíveis, até que encontrei minha vocação pela psicanálise no começo de minha formação como psiquiatra, quando se abriu o primeiro curso de psiquiatria dinâmica na Venezuela, e depois o primeiro curso de psicanálise, para o qual fui escolhido por psicanalistas que vieram do exterior para nos selecionar, entre eles alguns mexicanos. A última migração geográfica foi diferente. Quando há cinco anos emigrei para o Panamá, depois de uma luta interna e ex-

terna junto àquela que era então minha esposa, e que desejava emigrar para estar com nosso filho, emigrado alguns anos antes, e para poder conviver com a neta recém-chegada ao mundo. Nessa ocasião, quando me despedia da Sociedad Psicoanalítica de Caracas – depois de ter feito todos os trâmites necessários para preparar a mudança material, afetiva e institucional para um ambiente novo, tanto profissional como relacional–, em lugar de chorar pelas vias não naturais de chorar, pude me despedir dos colegas e amigos, e chorar sem rodeios. Quando minha esposa me sugeriu que era suficiente, lhe disse que me deixasse chorar tudo o que me cabia. Emigrei porque se tornava muito complexo exercer o ofício de psicanalista, devido ao impacto da realidade sociopolítica que tornava, e ainda torna, muito difícil convidar a pensar a inter-relação com a realidade psíquica e distinguir esse discurso consciente da resistência.

Frente a esse contexto frustrante foi pensada nossa proposta de migração para outro âmbito geográfico e sociopolítico onde pudéssemos nos sentir menos tomados emocionalmente, da mesma forma que nossos analisantes, e que nosso exercício psicanalítico se fizesse mais prazenteiro e gratificante. Conversei com colegas sobre como se sentem exercendo, atualmente, o ofício de psicanalista em um país como a Venezuela, no qual continua imperando um Estado ditatorial que tolhe todas as liberdades. Eleas sustentam que continua sendo muito difícil sentir-se livre para explorar o mundo interno quando é tão onipresente a realidade externa e a necessidade de subsistência. Como mantenho contato com a Sociedad Psicoanalítica de Caracas e com colegas da Asociación Venezolana de Psicoanálisis, da mesma forma que com familiares e colegas que permanecem na Venezuela, posso ter informação de que a situação se tornou mais difícil pois, devido à crise econômica e ao empobrecimento em que se encontra o país, aumenta a perda de qualidade de vida e em diversas circunstâncias também a angústia de perder a vida mesma. Pergunto-me: o quanto se expressa pela permanência uma conduta autoplástica adaptativa frente à impossibilidade de realizar ações aloplásticas? A porcentagem de membros emigrados das instituições psicanalíticas é muito elevada, o que afeta também o funcionamento institucional e docente. Ainda assim, os colegas que permanecem mantêm vivo o compromisso institucional psicanalítico e sua função de ensino.

Mas, antes de chegar a minha condição atual em relação com as migrações, tive que viver em uma experiência analítica pessoal o que implica emigrar dos modos ou territórios mentais e de conduta estabelecidos no inconsciente, dos quais temos pouco conhecimento, para outros territórios desconhecidos. É uma guerra que nunca termina, se aceitamos que é para uma melhor qualidade de vida e uma maior integração de nossa mente com todas suas estruturas. Para isso, é preciso enfrentar os lutos presentes, assim como os passados

que se ativam de novo com as atuais migrações e durante os quais se transita por períodos de desintegração em busca de uma integração nova. Os Grinberg expressam, em seu livro *Migração e exílio estudo psicanalítico* (1982) que ao

chegar ao “novo mundo”, diferente do conhecido, puderam encontrar fortes obstáculos internos para sua integração ao meio, a aprendizagem do idioma, a incorporação de costumes e normas etc., pelo perigo de caírem em uma confusão que lhes dificulta a comunicação consigo mesmo e com os demais.<sup>7</sup>(p. 8)

Diferentemente dos muros que separavam nossos sistemas e estruturas mentais, as fronteiras entre o desconhecido e o novo por conhecer se fazem mais porosas e diminuem progressivamente as ansiedades persecutórias frente ao desconhecido, e, em consequência, também diminui o sofrimento. Em uma conversa com um colega que emigrou a outro continente geográfico, quando lhe perguntei como se sentia em seu processo migratório, me respondeu: “Nós já estamos mais integrados, ainda que muito saudosos da Venezuela”. Também esses lutos vão acompanhados do reencontro com situações traumáticas que são particulares para cada indivíduo de acordo com as experiências de seu passado infantil, com suas respectivas perdas objetais e separações, que terão sido favoráveis ou não, dependendo de que os objetos e o ambiente tenham sido suficientemente contínuos para as ansiedades que se fazem presentes durante as mesmas.

Outro aspecto importante do luto pela migração é que, diferentemente do luto pela perda da morte de um familiar próximo, é um luto múltiplo, que inclui, como aponta Joseba Achotegui (2009), os seguintes:

- A família e os amigos.
- A língua.
- A cultura: costumes, religião, valores.
- A terra: paisagem, cores, cheiros, luminosidade...
- O status social: papéis, trabalho, moradia, possibilidades de ascensão social.
- O contato com o grupo étnico: preconceitos, xenofobia, racismo.
- Os riscos para a integridade física: viagens perigosas, risco de expulsão, desamparo.

Diversos autores mostraram que a migração pode produzir, principalmente se houve diversas migrações na infância e na adolescência, a instalação do sentimento de falha de identidade estreitamente relacionado com as falhas de suprimento afetivo nos vínculos com os objetos primários significativos. Em um recente seminário web

7. N. do T.: Tradução livre.

da Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por suas siglas em inglês) sobre refugiados e migração, escutamos Adriana Prengler (30 de setembro de 2019) dizer:

A emigração é um processo complexo que implica a perda de lugar, de história pessoal, de sentimentos de identidade e pertencimento, de cultura, de linguagem, da vida cotidiana. É um desenraizamento de nossa terra, de nossos seres queridos, nossa família e amigos, de nosso trabalho. Muitas vezes deixa profundas feridas psíquicas e cicatrizes que permanecem por toda a vida. De todos estes aspectos, talvez um dos mais difíceis seja a perda de identidade. Existe a sensação de que já não se é a mesma pessoa que aquela que deixou o lugar de origem. Ao imigrar nos convertemos em um estranho, não só para os demais, mas para nós mesmos, já que não nos reconhecemos da mesma forma no novo lugar.

Mas também a migração daquele que parte impacta afetivamente quem fica, que pode depositar, por meio do mecanismo da identificação projetiva, diversos sentimentos, entre eles a satisfação de que o outro vá embora e assim ficar sem este rival, mas também pode utilizar diversas defesas para negar a dor e a perda, entre elas, as defesas maníacas, assim como também pode se sentir traído pelos que partem e reagir com raiva e defesas paranoides. Outra face do fenômeno migratório é aquela que se dá naqueles que recebem os imigrantes. Estes habitantes das comunidades estabelecidas sofrem o impacto do “outro”, “desconhecido”, “novo” e “estranho”, e o vivenciam como uma ameaça ao que está estruturado de forma estável no grupo receptor. Marianne Bohleber (30 de setembro de 2019) disse, no seminário web sobre refugiados e migração, que

o estranho, como folha em branco, é particularmente adequado para atrair as projeções dos próprios desejos, conflitos e impulsos tabus: proibidos no próprio inconsciente, estes se projetam sobre o estranho e depois, no sentido de uma identificação projetiva, lutam com o estranho a partir de dentro de si mesmo.

Mais adiante, acrescenta:

na xenofobia e na violência contra os migrantes e refugiados, tais sistemas de fantasias inconscientes arcaicas e generalizadas se ativam. O estrangeiro evoca o fantasma da pureza, uma fantasia narcisista de fusão com o objeto primário [*Verschmelzungsphantasie*] que sempre traz sentimentos e pensamentos nacionalistas. Segundo esse fantasma, o estrangeiro – por sua presença – contamina o idílio puro da pátria, o pai ou a pátria, a Nação. Outra fantasia arcaica se baseia na rivalidade e na inveja dos irmãos: o estrangeiro é experimentado como um intruso voraz que lhe retira empregos, prosperidade e bem-estar social... O próprio fracasso de alguém, a perda de emprego, a pobreza e toda a miséria pessoal se atribui inconscientemente ao outro, ou seja, o estrangeiro.

Isso depende do que se mobiliza no intrapsíquico ou intrasubjetivo, também no aspecto individual, como mostramos anteriormente, até o interpessoal, reeditando-se as ansiedades denominadas por

Bion (1962) de mudança catastrófica, como força potencialmente disruptiva, que, se for elaborada – e assim diminuem as ansiedades persecutórias mútuas –, pode conduzir às transformações e evoluções mútuas; caso contrário, o resultado pode ser uma catástrofe. A forma como se administre este advir a partir de ambas partes poderá facilitar a integração ao baixar a intensidade das ansiedades persecutórias e de perdas ou, ao contrário, gerar agressão e ataques nos indivíduos, tanto psíquicas como físicas, assim como nos grupos. As instituições psicanalíticas e seus membros não estão isentos de se ver envolvidas nesses processos. Eu os convido a que pensem quais foram nossas próprias vivências.

## Resumo

Começamos definindo o conceito de migração nos seres vivos e o que se busca ao migrar. Passamos então a propor que o ser humano é desde o começo da vida um ser social, tal como propôs Freud. Mostramos que o fenômeno migratório pode ser estudado a partir de diversas disciplinas, assim como há diversas abordagens metodológicas para tratar com o mesmo; a psicanálise é uma delas, particularmente para compreender e acompanhar e elaborar os diversos níveis traumáticos inerentes às migrações individuais e grupais dos seres humanos. Todo encontro com o novo tem um potencial traumático por estar em relação com a presença do *Outro*, diferente, que se encontra ao atravessar a fronteira para um mundo emocional e relacional novo e desconhecido, com suas conseqüentes frustrações. Este atravessamento implica vivenciar os diferentes lutos, com seus correspondentes modos de processá-los. A forma como se exerce a administração das ansiedades dos que emigram e dos que recebem aquele que imigra, esse *Outro*, pode ir desde uma violência que cuida e organiza até uma agressão desorganizante. O resultado desta desorganização pode se expressar nas diversas áreas da conduta humana, ou seja, no corpo, na mente ou no espaço social. Isso também se reflete no exercício da psicanálise e em suas instituições. Nessa breve reflexão teórica sobre o fenômeno migratório, exemplifico o exposto, por meio de minha própria experiência pessoal.

**Palavras-chave:** Migração, Trauma, Luto, Outro. **Candidata a palavra-chave:** Fronteira.

## Abstract

We begin by defining the concept of migration and what is sought by migrating. We then go on to state that human beings are, from the beginning of life, social s, as Freud put it. We point out that the migratory phenomenon can be studied from different disciplines, just as there are different methodological approaches to deal with it; psy-

Valeria Corbella\*

## O reconhecimento do sujeito: Debates pós-modernos para uma psicanálise de fronteiras

### Introdução

O homem do século XXI está sujeito a grandes dilemas de difícil resolução; difícil devido à complexidade dos mesmos, mas apesar dela, lhe está demandado encontrar alguma solução possível. A complexidade que hoje em dia se apresenta à humanidade inteira é matéria já sabida e frisa a ideia de um homem multideterminado em permanente conectividade consigo mesmo e com seus semelhantes. A importância dessas noções gerais permite um aprofundamento na contemporaneidade da psicanálise. A inclusão da intersubjetividade facilitou a ampliação das fronteiras originárias com a finalidade de poder compreender novos fenômenos mentais.

No ensaio que segue, serão percorridos terrenos de intersecção entre diferentes formas de conhecer o objeto da psicanálise. Ao ampliar sua territorialidade em direção a zonas de convergência interdisciplinar, reflete-se sobre o status epistemológico desta disciplina. O pensamento complexo penetra com suas teorizações sobre a recursividade e facilita uma compreensão dialética do vínculo entre o sujeito e o objeto. O surgimento dessas ideias foi uma das principais bases para uma psicanálise contemporânea que também acabou por estender seus limites. Em seu devir, ela mesma, a psicanálise, foi absorvida por diferentes regiões e culturas, transformando-se em produções mestiças. Esta é a essência da psicanálise latino-americana contemporânea; o encontro entre o estrangeiro e o autóctone oferece um modelo característico de uma região que compartilha fatos fundantes em suas histórias.

A constituição subjetiva tem suas marcas de época e de região. Neste texto, é pensada a partir de três espaços que incorporam dife-

choanalysis is one of them, in particular to understand and accompany to elaborate the various traumatic levels that are inherent to the individual and group migrations of human beings. Every encounter with the new has a traumatic potential for being in relation to the presence of the *Other* different from the one found after crossing the border into an unknown emotional and relational world with the consequent frustrations. Such crossing entails experiencing the different mourning processes with their corresponding ways of processing them. The administration of the anxieties of those who emigrate and those who receive the immigrant can range from a violence that takes care of and organizes to a disorganizing aggression. The result of such disorganization can be expressed in the various areas where human behavior unfolds: in the body, the mind or in the social. I illustrate, through some vignettes of my own personal experience, what is stated in this brief theoretical reflection.

**Keywords:** *Migration, Trauma, Mourning, Other. Candidate to keyword: Border.*

### Referências

- Achotegui, J. (2009). Migración y salud mental: El síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (síndrome de Ulises). *Zerbitzuan*, 46, 163-171.
- Bion, W. R. (1966). *Attention and interpretation*. Londres: Karnak.
- Bohleber, M. [International Psychoanalytical Association] (30 de setembro de 2019). *Refugees and immigrants: How can psychoanalysis contribute?* [arquivo de vídeo, seminário web]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OyeFk4236AE>
- Freud, S. (1986a). Estudios sobre la historia. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1893-1895).
- Freud, S. (1986b). Las pulsiones y sus destinos. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1986c). Moisés y la religión monoteísta. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1939).
- Freud, S. (1986d). Psicología de las masas y análisis del yo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1987). 22ª conferencia. Algunas perspectivas sobre el desarrollo y la regresión. Etiología. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 16). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916-1917).
- Freud, S. (1989). El yo y el ello. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923).
- Goldstein, M. (2006). El exilio subjetivo de las experiencias migratorias. Em M Goldstein, *Erótica de la crueldad* (pp. 45-49). Buenos Aires: Lugar.
- Goldstein, M. (7 de junio de 2016). ¿Por qué la paz? Relectura del texto freudiano. Mesa sobre Trauma y lazo social, Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires. Disponível em: <https://www.elsigma.com/columnas/por-que-la-paz-relectura-del-texto-freudiano/13096>
- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1982). *Psicoanálisis de la migración y del exilio*. Madri: Alianza.
- Horney, K. (1945). *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1937).
- Prengrer, A. [International Psychoanalytical Association] (30 de setembro de 2019). *Refugees and immigrants: How can psychoanalysis contribute?* [arquivo de vídeo, seminário web]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OyeFk4236AE>

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

rentes regiões do sujeito. Como coordenadas, as referências se fazem aos espaços intrasubjetivo, intersubjetivo e transubjetivo, os quais facilitam a compreensão dos múltiplos fatores que intervêm na constituição do sujeito. Perto do final deste artigo, a noção de intersubjetividade é iluminada como precursora de um posicionamento ético quanto ao vínculo com outro. Tomando emprestadas conceptualizações filosóficas sobre o reconhecimento, este é situado como parte da atitude do analista frente à estranheza suscitada pelo encontro com um outro, a quem se está demandado compreender na multiplicidade de sua subjetividade.

### Fronteiras epistemológicas e filosóficas

Todo debate científico se determina sobre um terreno imperceptível, mas sempre presente, formado pelo campo da filosofia, da epistemologia e da antropologia, três disciplinas diferentes que compartilham o interesse sobre as questões fundamentais do homem. Se as duas primeiras abordam temas relativos à verdade, ao conhecimento, ao corpo e à sua relação com a mente e a linguagem, entre outras, a antropologia situa o homem em um contexto integral. Seu objeto de estudo vincula a dimensão biológica do homem com o mais especificamente humano: a diversidade de suas expressões culturais e linguísticas. As fronteiras entre estas disciplinas se desenham delimitando a especificidade de seus objetos e metodologia de estudo, mas ao mesmo tempo se dissipam enquanto compartilham territorialidades. O mesmo acontece aqui com a psicanálise contemporânea. Seu objeto de estudo ampliou uma extensão originalmente ligada aos processos inconscientes para poder dar conta da estruturação de um sujeito multideterminado enquanto ser biopsicossocial e espiritual. Ali, a noção de inconsciente se incorpora em uma nova geografia marcada por fatores de época sempre mutantes. Questões de sexualidade e gênero, novas configurações familiares, novas linguagens, novas patologias determinadas por fatores sociais e a tecnologia – somente para lembrar algumas – condicionam a estruturação subjetiva contemporânea. A biologia e o contexto no qual se expressa, parecem não conhecer fronteiras precisas e são recursivamente causa e consequência uma da outra.

Na atualidade, e há várias décadas, o debate epistemológico sobre a integração dos diversos saberes levou a múltiplas discussões sobre o status do conhecimento científico. O pensamento pós-moderno facilitou a queda de dogmas clássicos, assim como o desbloqueio de ideias e modos de abordar o conhecimento que até então eram qualificados de pouco científicos. O pensamento linear e determinista, próprio de paradigmas positivistas e naturalistas, é insuficiente para compreender a complexidade humana, e são vários os autores (Bernardi, 2003; Klein, 2013; Newel, 2013; Welch, 2009) que sustentam

que esses enfoques tendem a um olhar reducionista e já não podem dar conta da diversidade do mundo atual. A classificação de Dilthey, em ciências naturais e humanistas, não parece suficiente (Castro, novembro de 2019; Leuzinger-Bohleber, 2015), e os contextos institucionais e culturais não podem ser esquecidos quanto à influência que exercem na construção e difusão do pensamento científico (Bernardi, 2003).

A situação da psicanálise é inclusiva porque se atreve a percorrer fronteiras sem perder sua especificidade. Seu *corpus* teórico permite dialogar com diversas disciplinas (arte, cultura, neurociências, psicologia, medicina etc.), o que se evidencia em pesquisas que dão conta de seu olhar pluralista (Seitler, 2018). Esse pluralismo disciplinar – que não é um relativismo (Bernardi, 2003; Maldonado, 2014; Strenger, 1991) – se expande e promove um diálogo dirigido à busca de uma verdade sempre parcial e relativa. É bom lembrar que as teorias científicas – mesmo as das ciências mais duras – não deixam de ser hipóteses vinculadas a modos de interpretar subjetivamente a realidade, e a psicanálise fez disso uma verdadeira técnica de abordagem de aspectos profundos da personalidade.

Nesta zona de fronteiras, os diversos enfoques podem conviver pacificamente, ainda que não sem tensões, e que funcionam como motor para o avanço do conhecimento (Ahumada, 1997/1999; Fonagy, 2015; Klimovsky e Hidalgo, 2012; Leuzinger-Bohleber, 2015). A gestação de novas hipóteses e novas colaborações, tanto teóricas como clínicas, conduzem ao desenvolvimento e avanço de toda disciplina.

Estas propostas não são apenas questões epistemologicamente teóricas ligadas a saberes abstratos e filosóficos. Em seu substrato mais prático, implicam a noção de um sujeito que não é previsível e não resiste à aplicação de procedimentos generalizáveis. Este posicionamento não é de menor valia em épocas nas quais a tendência desliza para a atomização do sujeito em sua dimensão mais biológico-evolutiva. Noções como mente, cérebro e sujeito se confundem em suas diferenças e pontos de ancoragem.

Aqui, a psicanálise permite uma iluminação na matéria que a ela compete: seu objeto de estudo é o sujeito do inconsciente. Frase batida, mas que implica o reconhecimento de um desconhecimento que excede a consciência. Também se reconhece um sujeito de consciência, mas este não define a especificidade da psicanálise em relação a outras abordagens terapêuticas. Esse excesso toma as formas substitutivas por meio de palavras, sintomas, sonhos e atos. É ali onde as fronteiras entre a realidade fática e a realidade psíquica se misturam em novas representações e, precisamente por isso, que a abordagem das ciências naturais resulta insuficiente (Gabriel, 2016/2019). Nesse sentido, a episteme psicanalítica tem sua marca pluralista, ao amalgamar duas tradições criando uma representação nova. Algo disso vis-



lumbraram Green (2002/2010), com a noção de *pensamento clínico*, e também Piera Aulagnier (1984/2003), com a metáfora do analista como um *historiador em busca de provas*. Ambos sugerem esse duplo limite com o qual o analista se confronta; uma tarefa que se coloca entre a busca de provas fáticas e a arte de interpretar uma realidade que o sujeito desconhece. Na disputa entre a tradição interpretativa e a tradição hipotético-dedutiva, em última instância, continua-se a reclamar pelo status da representação de uma realidade e de uma verdade que sempre beiram os limites do não verificável.

Estas considerações se entrelaçam com fundamentos de perfil filosófico relativos à singularidade do sujeito. O substrato psicanalítico – tanto teórico como clínico – leva o homem a seu fundamento mais humano, mais único e não reproduzível. Ou seja, olha o sujeito em sua dimensão mais livre porque o confronta com o reconhecimento de seu não saber sobre si mesmo, sempre em relação com um outro. A episteme psicanalítica dá conta disso situando-se na fronteira que permite o trânsito entre o natural e o social. O intrasubjetivo e o intersubjetivo se plasmam em uma biologia representada na noção metapsicológica de pulsão, a qual se dirige ao outro (objeto/sujeito) para poder se manifestar. Sujeito e objeto se entrelaçam de maneira recursiva e dialética. A consideração de laços sociais e culturais como elementos fundantes do sujeito problematiza a compreensão do mesmo e expande, hoje mais que nunca, sua complexidade.

A sempre presente pergunta sobre uma ou várias psicanálises pode encontrar formas conciliadoras em compreender que esta disciplina navega entre duas fronteiras epistemológicas e gera um modo particular de abordagem dos fenômenos mentais e dos elementos que intervêm nos processos de subjetivação. Ali, onde alguns sentenciam sua debilidade epistemológica, outros vislumbram sua fortaleza.

### **A psicanálise latino-americana e seus próprios territórios: Pluralismo e intertextualidade**

Pois bem, a psicanálise latino-americana tem uma característica particular associada à noção de intertextualidade. Pluralismo e intertextualidade se vinculam estreitamente, mas também denotam suas diferenças.

O pluralismo é um posicionamento filosófico oposto ao monismo e se diferencia do relativismo (Strenger, 1991)<sup>1</sup>, sendo assim, as teorias não resultam no mesmo pensamento. A particularidade do pluralismo se vincula ao intercâmbio de ideias, conceitos e teorias que não apenas coexistem, mas se enriquecem mutuamente de forma complementar, facilitando a validação das diferentes disciplinas.

1. Segundo Strenger, o relativismo implica que a mesma proposição pode ser verdadeira e falsa, trazendo o inconveniente da inconsistência no sistema de crenças.

Além disso, é um diálogo aberto, científico e produtivo. Científico porque implica uma metodologia de pesquisa sistemática com uma finalidade última orientada à busca de verdade; produtiva porque produz conhecimento, e aberta na medida que inclui múltiplas perspectivas dentro da própria psicanálise dando, ademais, lugar à inclusão de outras disciplinas. Pode se dizer que outorga ao *corpus* teórico da psicanálise contemporânea uma consistência e robustez científicas próximas à epistemologia da complexidade, a qual se percebe em seus desenvolvimentos interdisciplinares. Isso permitiu a incursão da psicanálise em âmbitos acadêmicos e científicos nos quais era antes repudiada. Pesquisas clínicas e extraclínicas são as que sustentam essa perspectiva.

A intertextualidade propõe um olhar diferente enquanto conceito proveniente da linguística. Baktin (Bajtin, 1963/1986, 1975/1989) se referiu a ela no sentido de um pensamento construído como absorção e transformação de outras ideias e pensamentos existentes. Uma polifonia de vozes na qual convergem diferentes textos sobre os quais se acrescentam o próprio de cada autor.

Estas perspectivas não se sustentam nas clássicas lutas dualistas. O paradigma da complexidade se assemelha ao modelo de rizoma (Deleuze e Guattari, 1980/2002), no sentido de que a organização das teorias não segue uma subordinação hierárquica. As fronteiras deste novo mapa estão delimitadas, mas por momentos a interpenetração das mesmas consegue criar um produto novo.

A psicanálise latino-americana contemporânea se constrói a partir de um conjunto de textos e autores que encontram influências nas regiões às quais pertencem, suas culturas e suas instituições. É um diálogo que reforça seu caráter dialógico, marcado por diversos eixos que habilitam múltiplas entradas, que por sua vez abrem as portas a novas entradas e novos pensamentos, enriquecendo o intercâmbio e o acontecimento (Gómez, 2018). Estas influências, que podem se estender à psicanálise enquanto disciplina, aprofundam-se ainda mais na particularidade de uma região.

A intertextualidade corre por canais um pouco diferentes daqueles do pluralismo. Talvez, mais afastada de clássicos rigores fáticos e verificáveis, outorga ao encontro clínico a riqueza que caracteriza o encontro com o humano. É o lugar da criatividade e do acontecimento que permite o surgimento e a compreensão de um sujeito.

De recente publicação (Gómez e Tauszik, 2018) surge um livro que representa, de muitas formas, as vozes que caracterizam o pensamento psicanalítico latino-americano contemporâneo. Ali se ouvem os sons do pluralismo e da intertextualidade com claras influências anglo-saxãs e europeias, mas que, ao serem escutados, confluem em versões latino-americanas com substratos comuns.

As diferenças existem e não é possível sustentar ferreamente um denominador comum para todos os países da região, mas também

podem se encontrar terrenos compartilhados que talvez sejam os que permitam se falar, atualmente, de um pensamento latino-americano que se diferencia do de outras regiões.

Em primeiro lugar, parece haver um fator histórico que faz com que diferentes referências da região expressem ideias similares: uma formação pluralista ou de mestiçagem, tal como alguns referem. Originalmente, a psicanálise nesta região foi um produto de exportação europeia que deu origem a mestiçagens próprias do encontro de duas culturas; influências de analistas imigrantes ou exilados da Europa que, impregnados pelos ensinamentos dos primeiros mestres, foram se fusionando com a sociedade e com a cultura regional, e lançaram um novo modelo. Noções como vínculo e campo analítico, baluartes e estilos discursivos, perspectivas técnicas referidas ao enquadre e à contratransferência, entre muitas outras, têm uma marca especificamente regional (Cassorla, 2018; Menezes, 2018; Moreno, 2018; Nemirovsky, 2018; Puget, 2018; Tubert-Ocklander; Uribarri, 2018).

Referências sociais, culturais e políticas também são comuns e se consolidam no pensamento latino-americano no que diz respeito à constituição subjetiva, adquirindo uma espessura particular e um viés interessante. A história latino-americana tem acontecimentos compartilhados como ditaduras, pobreza, corrupção e demais condições sociais que expressam a polarização da sociedade. Estas condições são, muitas vezes, as que geram fatores desencadeantes de quadros psicopatológicos. A falta de trabalho, a instabilidade e precariedade de certas condições, e a falta de acesso a necessidades básicas de uma grande parte da população faz com que o mapa dos conceitos fundamentais da psicanálise ganhe matizes particulares.

Outro aspecto que psicanalistas de alguns países referem é a formação psicanalítica dentro da universidade. A psicanálise está muito presente na formação de graduação, e nesta região não se entende como parte da história da psicologia clássica, mas como uma das correntes mais fortes e de maior pregnância na cultura do país – Argentina é um caso paradigmático. Os analistas estão na universidade e nos hospitais fazendo com que suas ideias e sua prática se estendam em duas áreas centrais: a educação e a saúde pública.

Estes indicadores se encontram referenciados em alguns autores que, embora não façam um estudo histórico da psicanálise latino-americana, deixam entrever as origens da mesma e a situação atual (Bruce, 2018; Fainstein, 2018; Laks Eizirik, 2018; Marcano, 2018; Orduz, 2018; Santander, 2018; Valencia Mejía, 2018).

A eles se soma um olhar subjetivo, entendendo que o estilo vincular dos analistas latino-americanos, mais além de seus alinhamentos teóricos, se caracteriza por formas cordiais e afetuosas muito próprias de sua cultura. Isso que em analistas da região pode ser natural e espontâneo, em outras regiões poderia ser uma falta grave no enquadre (por exemplo, modo de cumprimentar, de falar, proximidade

afetiva, etc.). Isso não implica que noções vinculadas ao enquadre psicanalítico sejam silenciadas, mas sim que as mesmas adquirem as vestimentas próprias da região.

Uma paciente radicada na França entra em contato comigo a partir da indicação de um colega. A proposta era, desde o princípio, uma análise via Skype. Na primeira entrevista *on-line*, refere:

É estranho, conheço você pela primeira vez na tela, isso é estranho para mim, que sempre tive terapeutas ao vivo e direto. Quando vim para cá, meu analista não quis seguir com terapia *on-line* e me encaminhou para um analista francês. Fui algumas vezes, mas não me senti à vontade. Quando cheguei me deu a mão, e não gostei, nós estamos acostumados a dar beijos. Também não foi só por isso, sei lá. Senti que ele era muito frio, muito distante, e sei que era muito bom porque procurei no Google. Não voltei. Não imaginava poder lhe contar minhas coisas, como se a confiança não fosse se gerar nunca. Por isso estou aqui, por Skype, é como se, para me sentir à vontade e poder falar, necessitasse um argentino, alguém que me entenda em minha argentinidade, os franceses são muito diferentes de nós.<sup>2</sup>

Mestres como Pichón Rivière, Baranger, Bleichmar, Berenstein e Puget, entre tantos outros, inundaram o campo com as noções de grupo, realidade social e campo analítico. A isto se acrescenta a influência dos fatores sociais e políticos no encontro analítico, que nunca é simples incluir. Tal é a dificuldade que Puget (2018) deu a estes fatores a denominação de “os órfãos da psicanálise” (p. 298), para em seguida perguntar se

... poderia este tipo de olhar, principalmente no que diz respeito à subjetividade social e à política, ser mais viável em países latino-americanos que não têm uma longa história de solidez política e social, como têm os países europeus. (p. 305)

Em síntese, e anunciando as ideias seguintes, a psicanálise latino-americana tem zonas de confluências compartilhadas na região: fatores histórico-sociais e políticos, educativos, comunitários e culturais. A maior parte de suas diretrizes apresenta coincidências que demarcam o interesse por aspectos da constituição subjetiva em relação com um outro, ambos inseridos em uma época, cultura e sociedade determinadas.

### Coordenadas da constituição subjetiva

As coordenadas – ainda que sejam magnitudes que permitam a posição exata de um ponto sobre a Terra – fazem alusão também a sistemas de referências que facilitam a análise de certo fenômeno ou acontecimento. Esta segunda acepção é mais afina com o propósito das próximas linhas. Falar da constituição subjetiva ou de processos

2. N. do T.: Esta e as demais citações são traduções livres.

de subjetivação requer certas coordenadas que iluminem um caminho extremamente complexo e sensível, o qual se percorre sabendo que outros ficam sem serem transitados.

Muitas teorias dão conta disso, e cada qual com suas diferenças, todas elas com seus vieses culturais e temporais. Freud, Klein, Lacan foram mestres pioneiros que souberam deixar por escrito suas marcas de época. Na leitura dos textos, e mais além de seus conteúdos, vislumbram-se recortes da época que condicionam seus modos de pensar e conceber o sujeito. Imperceptível e inconscientemente, deixaram esse *filio indiciário* (Ginzburg (2010), que leva a transitar dois caminhos simultaneamente: o das ideias e o do contexto de seu surgimento.

Precisamente por isso, a psicanálise é uma disciplina em permanente atualização – é quase forçada a sê-lo. Novas configurações sociais pressionam novas formas de construção de subjetividade próprias de cada época, que anunciam novas transformações na construção teórica e na implementação da técnica. As neuroses do século XIX perderam seu papel de protagonistas para os transtornos limite do século XX. Isso não quer dizer que os quadros neuróticos sejam assunto do passado, mas que o mapa psicopatológico se reconfigura junto com suas coordenadas. A neurose tinha sua ancoragem no desejo sexual infantil inconsciente, assim como os transtornos limite germinaram à luz de déficits narcisistas. E o século XXI: o que tem a dizer?

A conjunção de duas palavras, *psicanálise* e *contemporâneo*, leva à necessidade de deixar uma constância a esta permanente renovação. A clínica estende um fio referencial para construções subjetivas de cada época. O sofrimento psíquico de hoje se encontra em pacientes – não neuróticos/não psicóticos/não limite – com características próprias de funcionamentos dissociativos que não se ancoram nas metapsicologias já definidas. Desrealização, estranhamento de si e do próprio corpo, inexistência, vazio, tédio, ausência de desejo e falta de motivação são as sensações que descrevem muitos dos pacientes que hoje nos consultam. As configurações clínicas deixam a descoberto alguns indícios do modo em que os processos de subjetivação tiveram lugar em cada um deles.

Nestas diretrizes, a inclusão de certas coordenadas pode facilitar a compreensão da construção do sujeito. Elas são os espaços intrasubjetivo, intersubjetivo e transubjetivo (Berenstein e Puget, 1997). A originalidade da proposta destes autores latino-americanos é que, a partir de espaços heterogêneos, conseguem situar o sujeito na simultaneidade desses registros.

Em uma síntese – que não dá conta da profundidade destes desenvolvimentos – poderia se destacar que o espaço intrasubjetivo é o lugar das pulsões e do corpo, das fantasias e dos desejos, das representações inconscientes do próprio eu e dos outros em termos

de relações objetais. Por outro lado, o espaço intersubjetivo é o lugar do vínculo e das representações mentais desse outro; um espaço intrasubjetivo que necessita da intersubjetividade para poder se expressar. Finalmente, um espaço transubjetivo, onde se configuram as representações entrelaçadas ao mundo real, físico e social; espaço que acolhe os órfãos da psicanálise, nas palavras de Puget. É o espaço dos movimentos e coletivos sociais, e das instituições; é o espaço da subjetividade social.

Toda teoria que considere a construção subjetiva organizada a partir destes três espaços, mais além de como sejam denominados dentro de cada perspectiva teórica,

implica sustentar que o próprio de cada sujeito singular se configura com e por interações com outros, em mútuas presenças que se alternam com ausências, em um certo contexto geográfico e social, de modo que todo sujeito é ao mesmo tempo produto e produtor de subjetividade, efeito e causa intersubjetiva. (Vidal, 2002, par. 25)

Inicialmente nossa disciplina iluminou os processos intrapsíquicos produtores de sofrimento, para depois continuar no aprofundamento dos elementos intersubjetivos. Estas ampliações teóricas e psicopatológicas também tiveram seu correlato nas modificações da técnica, do enquadre e do modo de entender e abordar o encontro analítico. Ali teve seu início a mencionada psicanálise contemporânea (Uribarri, 2018).

Ainda que tenha chegado mais tarde no *corpus* teórico, o espaço transubjetivo gera hoje em dia interrogantes que a psicanálise deveria atender dentro de seus fundamentos. Aqui se faz referência a todos os processos sociais e políticos que moldam os processos de subjetivação. Podemos entender como processos sociais a tecnologia, incluídas aí, as redes sociais, os jogos *on-line*, YouTube, entre outros? Parte dos movimentos como o #nenumamenos também são sociais e se originam fora de partidarismos, ainda que possam terminar dentro deles. Já em 2007 Silvia Bleichmar se perguntava sobre a ingerência da tecnologia nas novas organizações subjetivas das crianças. A sexualidade, sempre intrasubjetiva, hoje adquire dimensões transubjetivas com a noção de gênero como uma construção social. A homossexualidade e a transexualidade, capítulo obrigatório da psicopatologia de outras épocas, foram desconstruídas e pensadas como parte possível dos processos de subjetivação – ainda que existam países nos quais, por suas próprias culturas, nada disso ocorre. A noção de masculinidade também se encontra hoje sob interrogantes. Aparecem na clínica homens que apresentam conflitos quanto ao modo em que se posicionam frente à mulher. O choque entre o homem e o feminismo também apresenta um inexplorado espaço, à medida que perdeu seus antigos referentes.

Por outro lado, hoje também existem processos políticos, ainda que de formas “mais civilizadas” que aqueles do século XX, que na América Latina assumiram maneiras violentas e sangrentas. Na Argentina, especialmente o termo *brecha* (*grieta*) dá conta da polarização e da intolerância frente às diferenças políticas e ideológicas. Debates sobre a legalização do aborto ou do matrimônio igualitário entram em áreas transsubjetivas, e se estendem em direção a configurações psíquicas intra e intersubjetivas.

Estas e outras temáticas são as que questionam a psicanálise e a levam a espaços novos, nos quais ainda não se integram de maneira acabada em seu *corpus* teórico, mais além das fronteiras regionais. Atualmente, na psicanálise contemporânea latino-americana estas problemáticas estão muito presentes e confrontam o analista com sua própria construção subjetiva, e talvez pela presença de vetores históricos comuns à mesma região, é que os acontecimentos que ocorreram e os que estão ocorrendo “ajudam a entender o interesse dos psicanalistas latino-americanos pelo político e pelo social” (Cas-sorla, 2018, p. 420).

A psicanálise latino-americana nunca foi alheia a estes movimentos. As condições sociopolíticas e econômicas da América Latina nos levam, àqueles de nós que habitamos estas terras, a reconhecer um terreno sempre à beira da fratura. Explosões sociais, insegurança, ideologias carregadas de fanatismos, grupos políticos que empoderaram seus líderes como profetas salvadores são parte de nossa história. O resultado se traduz em fraturas sociais, produto dos fanatismos passionais junto com uma grande dificuldade de reconhecimento do outro, mas também de si mesmo.

É frequente que a desesperança social invada o consultório, um espaço que há não muito tempo era comparado com um laboratório de exploração de condicionantes intrapsíquicos. A falta de motivação, a tristeza e a desilusão, a falta de esperança quanto a melhorias na qualidade de vida, o temor a perder o trabalho, o ressentimento e a inveja pelas desigualdades, e o ódio por promessas não cumpridas são possíveis fatores desencadeantes dos renomados transtornos depressivos e transtornos de ansiedade que hoje ocupam os primeiros lugares a nível mundial (Organização Mundial da Saúde, 2017)<sup>3</sup>.

Problemáticas compartilhadas por todos os habitantes deste planeta, mas que em cada latitude adquirem formas e intensidades especificamente culturais.

O analista tampouco está isento desses condicionamentos, porque está inserido na mesma sociedade. Mediante a própria análise, talvez tenha conseguido certa imunidade, mas entender que sua

3. A prevalência estimada pela Organização Mundial da Saúde é de 300 milhões de pessoas para os transtornos depressivos e 260 milhões de pessoas para os transtornos de ansiedade.

afetação por estas condições é consequência de seus pontos cegos, é voltar a tempos passados nos quais, enquanto caíam bombas, os analistas mantinham suas acaloradas controvérsias. Os mundos se superpõem, e tanto paciente como analista compartilham temores e preocupações ligadas à ordem mais real dos fatos (Puget e Wender, 1982).

A política se intromete tanto de um lado como do outro do divã, do mesmo modo que certas reivindicações sociais. Assim, um paciente pode dizer com veemência: “estou eufórico com o resultado das eleições nacionais, mas fique tranquila, que não vou falar sobre isso. É óbvio que você é do grupo contrário. Ninguém que mora onde você mora poderia ter minha ideologia”. Mais além da abordagem técnica destas questões, a frase implica, além de supostas divergências políticas, uma alusão à diferença de classes. Entender este recorte a partir das coordenadas mencionadas é dar espaço ao movimento de constelações inconscientes que se colocam em jogo dentro da relação analista-paciente. Desse modo, as coordenadas intra e intersubjetivas resultam familiares, mas, na perspectiva proposta, a elas se soma um espaço transsubjetivo que protege da desmentida da ruptura de laços sociais que geram não menos que certo incômodo.

Para sintetizar, a noção de homem hoje está sujeita à complexidade da época, lugar e tempo. A técnica psicanalítica se encontra no seio de sua teoria, mas também recebe influências de condicionantes externos. A polifonia de vozes muda também segundo as linguagens e culturas. A psicanálise é própria de cada tempo, mas também própria de cada cultura. Sua prática em diferentes países se assemelha em seus aspectos mais estruturais, mas toma a cor de cada cultura. É por isso que, ao falar de uma psicanálise latino-americana, se faz referência a matizes específicos que nem sempre podem ser encontrados além das próprias fronteiras.

### Breves notas sobre o reconhecimento de subjetividades e outreidades

A psicanálise se situa entre fronteiras, entre margens, na transicionalidade de um espaço mais criativo que subversivo. A escolha do termo não é aleatória. A subversão, vinculada à alteração de uma determinada ordem estabelecida, na América Latina tem demasiasdas conotações ligadas a lutas armadas e enfrentamentos sociais. Ao contrário, a criatividade implica o ato de criar algo novo a partir do já criado, o que também lembra a noção de intertextualidade. Dentro destas margens, a noção do novo que não surge só da repetição, mas também do acontecimento, tem lugar. Se a criatividade nasce na transicionalidade dos espaços subjetivos, há duas coordenadas que também confluem na psicanálise latino-americana: a subjetividade e a outreidade.

A acentuação da recursividade entre o intrapsíquico e intersubjetivo é um dos traços próprios da psicanálise contemporânea, e a psicanálise latino-americana contemporânea não fica atrás. Noções como campo analítico, baluarte, contratransferência complementar e concordante, contraidentificação projetiva e vínculo, entre outras, têm um viés intrasubjetivo regional. A isso se soma esse terceiro espaço transubjetivo que permite pensar as construções subjetivas sociais. Mais além de suas procedências locais e suas filiações teóricas, são termos que foram se estendendo a analistas de toda a região, constituindo-se em embaixadores de um pensamento mestiço. O reconhecimento do outro na dupla terapêutica deixou sua marca desde os inícios.

A originalidade freudiana marcou o descentramento do homem de seu próprio si mesmo a partir de processos inconscientes. O homem está marcado por seu desejo e também por sistemas mentais que o regulam e transformam, situando-o no plano da intersubjetividade. Instâncias éticas e de autorregulação lhe permitem renunciar a seu desejo por amor a si mesmo e por amor a outros. Essa é a trama narcísica e a encruzilhada edípica.

A capacidade de amar, proveniente de Eros, propõe uma quebra na individualidade. O amor a outro faz com que as formas do narcisismo, mais original e déspota, se transformem em uma configuração que preserva tanto a si mesmo como o semelhante. Nesse sentido, o reconhecimento do outro enquanto portador de necessidades diferentes às próprias é a base da possibilidade da trama do sujeito ético (Agamben, 2011; Bleichmar, 2011).

A posição ética da constituição subjetiva é parte da carta de apresentação da psicanálise contemporânea e se direciona para o reconhecimento da dialética sujeito/objeto no campo analítico. O desenvolvimento subjetivo a partir do reconhecimento de um outro, conduz a um crescimento transformador a partir de mecanismos de autorregulação e de mutualidade (Benjamin, 2010; Bowlby, 1989; Fonagy, Gergely, Jurist e Target, 2002). É este processo o que permite expandir o verdadeiro si mesmo de forma criadora, viva e real.

O reconhecimento, tanto de si como de outro, implica a aceitação da diferença – ou melhor, da diversidade – e a tolerância à frustração que esta aceitação gera; o semelhante é, ao mesmo tempo, diverso. O analista, com sua presença e palavra, com seus modos de se reconhecer e reconhecer, poussa seu olhar no outro que sofre que é reconhecido como sujeito, mais além de seu padecer específico. Essa capacidade de reconhecimento está marcada pela ética que teve origem em sua própria análise, na qual também foi reconhecido como sujeito atravessado pela linguagem. O analista sabe que, com a finalidade de poder ajudar a um outro, deve se analisar. É a responsabilidade que assume porque reconhece que os próprios conflitos podem gerar um preconceito e danificar a um terceiro. O credo psicanalítico reza

assim: cura o próximo como a ti mesmo, delimitando fronteiras intrapsíquicas e interpessoais que caracterizam uma escuta específica baseada no reconhecimento do inconsciente próprio e alheio.

O reconhecimento também é precursor da palavra, já que situa o sujeito no encontro simbólico com outro. Este é o valor pessoal e social da linguagem, “tão logo como um homem foi reconhecido por outro como um ser sensível, pensante e semelhante a ele, o desejo ou a necessidade de comunicar-lhe seus sentimentos e seus pensamentos, o fez procurar os meios para isso” (Rousseau citado em Ricoeur, 2004/2006, p. 192).

## Debates e conclusões

Os debates atuais iluminam uma noção de sujeito que se caracteriza por ter múltiplas entradas. Um substrato silencioso, mas não por isso menos insidioso, é o que é abordado pela epistemologia. Reflexões epistemológicas sobre a noção de sujeito condicionam a metodologia da abordagem dos objetos de estudo das disciplinas. A psicanálise contemporânea – e, especificamente a latino-americana – dá conta de uma zona de confluência entre diversos métodos. Por momentos, o método científico pode ser aplicado com certa flexibilidade, facilitando estudos psicanalíticos clínicos referidos à eficácia de seus tratamentos ou pesquisas quantitativas baseadas na evidência. Ali emerge um olhar pluralista no qual a noção de interdisciplina acrescenta validade e robustez enquanto ciência. Além disso, o cruzamento com métodos interpretativos, próprios das ciências sociais permite uma maior compreensão sobre os elementos presentes em todo encontro humano, que não resiste a verificação empírica. Aqui surge a noção de intertextualidade, que facilita uma compreensão profunda daquilo que se desdobra no encontro analítico. Uma polifonia de vozes que se apoia na epistemologia que sugere a complexidade como modo de abordar as problemáticas do homem contemporâneo.

Nas reflexões sobre a constituição subjetiva se desenham espaços subjetivos que, a modo de coordenadas, iluminam três entradas: a da intrasubjetividade, a intersubjetividade a transubjetividade. O laço dialético entre as duas primeiras é o que marcou a denominação de uma psicanálise contemporânea. O terceiro espaço, o social, outorga uma marca especificamente regional à psicanálise latino-americana. Sustenta-se que a construção do sujeito tem elementos próprios de cada um destes espaços, os quais se conectam e relacionam em um permanente intercâmbio entre o fora e o dentro, entre o sujeito, o outro e os outros. Histórias compartilhadas dentro da região tem marcado traços específicos que afetam a clínica de um modo particular. Ali ressoa o social enquanto afeta as condições de mal-estar subjetivo, como a polarização da sociedade, a corrupção e a pobreza, a falta de emprego, as ditaduras produtoras de migrações, entre outras coisas.

O reconhecimento do desconhecido marcado pelos processos inconscientes, outorga a especificidade própria da psicanálise. A proposta frente às diversas mestiçagens, produto da fusão da psicanálise com os vieses culturais de cada região, faz que o conceito de reconhecimento do outro determine um posicionamento ético. A diversidade só pode ser aceita se o reconhecimento de outro, que não é um idêntico, ocorre. Esta proposta leva o analista à responsabilidade de reconhecer o diverso na clínica atual, para depois poder compreendê-la e interpretá-la.

Em outros tempos, o enquadre analítico funcionou como uma fronteira clara que permitia uma grande confiança no método. Assim como as patologias narcisistas e limite marcaram desvios pouco imaginados, hoje a clínica da falta de desejo, a difusão da identidade a partir dos embates da virtualidade, a perda de sentido e a solidão inundam os consultórios. Ali se faz sentir a necessidade do sujeito de ser reconhecido por outro. Por acaso a quantidade de *likes* nas redes sociais não dá conta das formas que adquiriu esta necessidade? Este afã dá conta do modo em que os fatores sociais condicionam a estruturação do sujeito em sua própria mesmidade e no vínculo com outros.

Hoje, mais que nunca, o descentramento do sujeito de seu si mesmo e a dificuldade de reconhecimento do outro como verdadeiramente outro parecem ser moeda corrente. Talvez o sentido, que se propõe aqui, desse conceito proveniente da filosofia, facilite a abordagem de temáticas contemporâneas que os pacientes mais jovens nos mostram de uma nova maneira.

Estas noções nos direcionam para o reconhecimento da subjetividade e da outreidade como eixos fundamentais no devir psíquico. Esses propõem um posicionamento ético e responsável, baseado em vínculos de amor e aceitação da diversidade.

Na atualidade, e devido aos desenvolvimentos sobre as variáveis existentes no encontro analítico, o analista é outro sujeito que escuta com a habilidade para estar presente e se ausentar para dar acolhimento à diversidade daqueles que o consultam. Sua escuta não é um ato passivo, “a escuta convida o outro a falar, liberando-o para sua alteridade. O ouvinte é uma caixa de ressonância na qual o outro se libera ao falar. Assim, escutar pode ter para os outros efeitos salutares” (Han, 2017, p. 79). Um vínculo amável, no qual tão somente o olhar, o tom de voz e a confiança na possibilidade de mudança é o que situa a psicanálise como um recurso de regulação e reconhecimento (Benjamin, 2010). Reconhecimento, compreensão e interpretação determinam um posicionamento do analista no encontro clínico. A filosofia mais abstrata e a psicanálise mais prática se conjugam e convergem em pilares básicos que se matizam com as cores próprias da região.

## Resumo

Neste ensaio serão percorridos terrenos de intersecção entre diferentes formas de conhecer o objeto da psicanálise. Uma primeira entrada permite refletir sobre a episteme psicanalítica, que flui entre margens naturais e sociais. Estas ideias introduzem a noção de uma psicanálise latino-americana contemporânea como resultado de uma polifonia de vozes com ecos europeus e anglo-saxões que se fusionaram com a cultura regional, dando assim um pensamento com características particulares, próprias da mestiçagem original. Esta virada em direção a novas formas de constituição subjetiva permite incluir três espaços subjetivos que, a modo de coordenadas, facilitam a compreensão do sujeito contemporâneo. Finalmente, a partir do binômio dialético sujeito/outro, se propõe o reconhecimento como parte de uma posição ética e responsável do analista frente à diversidade.

**Palavras-chave:** *Epistemologia, Interdisciplina, Psicanálise, Sujeito, Reconhecimento.*

## Abstract

In the following essay, intersection terrain between different ways of knowing the object of psychoanalysis will be covered. A first entry allows us to reflect on the psychoanalytic episteme which borders between natural and social shores. These ideas introduce the notion of a contemporary Latinamerican psychoanalysis as a result of a polyphony of voices with European and Anglo-Saxon echoes that merged with the regional culture, thus giving a thought with particular characteristics, typical of the original miscegenation. The shift towards new forms of subjective constitution allows the inclusion of three subjective spaces, which, as coordinates, facilitate the understanding of the contemporary subject. Finally, based on the subject/other dialectical binomial, recognition is proposed as part of an ethical and responsible position of the analyst in the face of diversity.

**Keywords:** *Epistemology, Interdiscipline, Psychoanalysis, Subject, Recognition.*

## Referências

- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Ahumada, J. L. (1999). Descubrimientos y refutaciones: El psicoanálisis clínico como lógica de la indagación. Em J. L. Ahumada, *Descubrimientos y refutaciones: La lógica de la indagación psicoanalítica* (pp. 409-430). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1997).
- Aulagnier, P. (2003). *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo: Del discurso identificante al discurso delirante*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1984).
- Bajtín, M. (1986). *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1963).
- Bajtín, M. (1989). *Teoría y estética de la novela*. Madri: Taurus. (Trabalho original publicado em 1975).
- Benjamin, J. (2010). Where's the gap and what's the difference? The relational view of intersubjectivity, multiple selves, and enactments. *Contemporary Psychoanalysis*, 46(1), 112-119.

Berenstein, I. e Puget, J. (1997). *Lo vincular: Clínica y técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Bernardi, R. (2003). ¿Qué tipo de argumentación utilizamos en psicoanálisis? *Psicoanálisis*, 25(2-3), 255-269.

Bleichmar, S. (2007). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía.

Bleichmar, S. (2011). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós.

Bowlby, J. (1989). *Una base segura*. Barcelona: Paidós.

Bruce, J. (2018). El psicoanálisis en Perú. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 1317-1333). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Cassorla, R. M. (2018). Enactment crónico-enactment agudo: Pasos de una investigación clínica. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 401-423). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Castro, C. A. (noviembre de 2019). *Marco teórico integrador de la psicología clínica y psiquiátrica o dualismo operativo: Psicofármacos- psicoterapia*. Trabajo presentado no 15° Congresso Internacional do Instituto de Bioética na Universidade Católica Argentina, Buenos Aires.

Deleuze, G. e Guattari, F. (2002). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos. (Trabajo original publicado em 1980).

Fainstein, A. (2018). Una panorámica actual del psicoanálisis em Argentina. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 1213-1233). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Fonagy, P. (2015). Research issues in psychoanalysis. Em M. Leuzinger-Bohleber e H. Kächele (ed.), *An open door review of outcome and process studies in psychoanalysis* (pp. 42-60). Londres: International Psychoanalytic Association.

Fonagy, P., Gergely, G., Jurist, E. e Target, M. (2002). *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. Nova York: Other.

Gabriel, M. (2019). *Yo no soy mi cerebro*. Barcelona: Pasado y Presente. (Trabajo original publicado em 2016).

Ginzburg, C. (2010). *El hilo y las huellas: Lo verdadero, lo falso, lo fáctico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gómez, F. M. (2018). Navegando en la contemporaneidad del psicoanálisis latinoamericano: Una travesía, una aventura, un desafío. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 39-56). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Gómez, M. e Tauszik, J. M. (2018). *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo*. Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Green, A. (2010). *El pensamiento clínico*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado em 2002).

Han, B.-C. (2017). *La expulsión de lo distinto*. Barcelona: Herder.

Klein, J. T. (2013). The state of the field: Institutionalization of interdisciplinarity. *Issues in Integrative Studies*, 31, 66-74.

Klimovsky, G. e Hidalgo, C. (2012). *La inexplicable sociedad: Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: AZ.

Laks Eizirik, C. (2018). Una visión panorámica del psicoanálisis brasileño contemporáneo. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 1235-1251). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Leuzinger-Bohleber, M. (2015). Development of a plurality during the one hundred year old history of research of psychoanalysis. Em M. Leuzinger-Bohleber e H. Kächele (ed.), *An open door review of outcome and process studies in psychoanalysis* (pp. 18-32). Londres: International Psychoanalytic Association.

Maldonado, C. E. (2014) ¿Qué es eso de pedagogía y educación en complejidad? *Intersticios Sociales*, 7, 1-23. Disponible em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/ins/n7/n7a2.pdf>

Marcano, S. (2018). Una mirada subjetiva sobre el psicoanálisis en Venezuela. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 1358-1371). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Menezes, L. C. (2018). Diferentes teorías, un psicoanálisis. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 735-752). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Moreno, J. (2018). Un recorrido centrado en lo singular. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 755-768). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Nemirovsky, C. (2018). El psicoanálisis que practico. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 665-684). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Newel, W. (2013). The state of the field: Interdisciplinary theory. *Issues in Integrative Studies*, 31, 22-43.

Orduz, L. F. (2018). Entre el colonizaje y las hibridaciones: Una reseña sobre el psicoanálisis en Colombia. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 1253-1272). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Organización Mundial de la Salud (2017). *Día Mundial de la Salud Mental 2017: La salud mental en el lugar de trabajo*. Disponible em: [https://www.who.int/mental\\_health/world-mental-health-day/2017/es/](https://www.who.int/mental_health/world-mental-health-day/2017/es/)

Puget, J. (2018). La clínica psicoanalítica en un presente fluido. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 295-306). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Puget, J. e Wender, L. (1982). Analista y paciente en mundos superpuestos. *Psicoanálisis*, 4(3), 503-536.

Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento: Tres estudios*. Mexico: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado em 2004).

Santander, P. (2018). Sobre el psicoanálisis en Chile. Describiendo el estado del arte. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 1273-1292). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Seitler, B. (2018). Who sez psychoanalysis ain't got no empirical research to back up its claims: An extensive bibliographic compendium of studies. *Journal for the Advancement of Scientific Psychodynamic Empirical Research*, 2(1), 63-103.

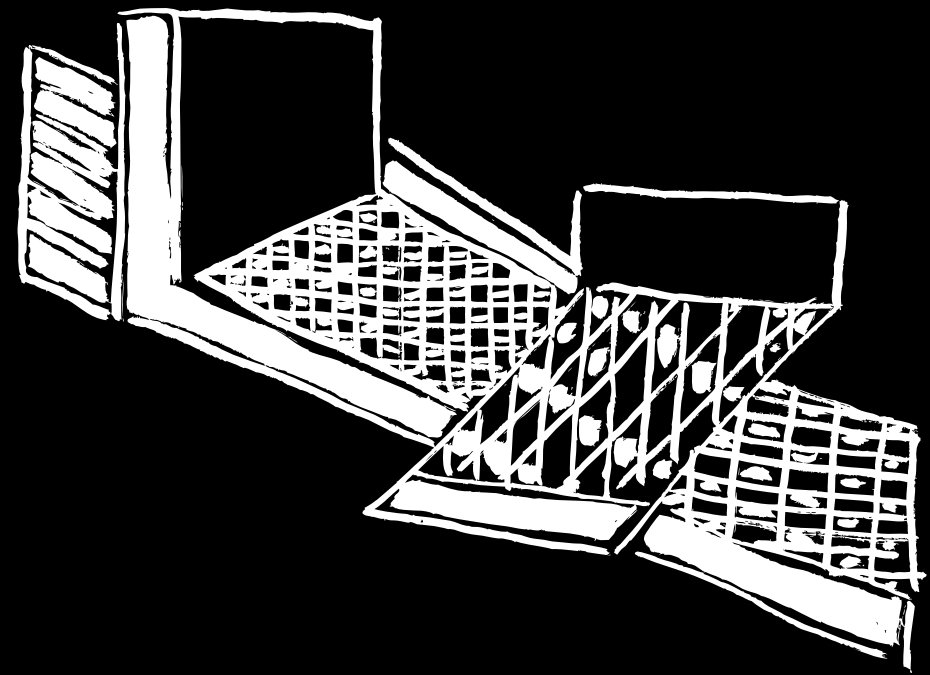
Strenger, C. (1991). *Between hermeneutics and science: An essay on the epistemology of psychoanalysis*. Madison: International University Press.

Uribarri, F. (2018) ¿Cómo ser un psicoanalista contemporáneo? El trabajo psíquico del analista, las tres concepciones de la contra-transferencia y el nuevo paradigma contemporáneo. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 689-711). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Valencia Mejía, A. (2018). Instantáneas del paisaje psicoanalítico em México: antecedentes. Em F. M. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (pp. 1293-1315). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.

Vidal, R. (2002). Los espacios psíquicos: intra, inter y transubjetivo: Ejemplificación mediante un tratamiento de pareja. *Aperturas*, 10. Disponible em: <http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000195>

Welch, J. (2009). Interdisciplinary and the history of western epistemology. *Issues in Integrative Studies*, 27, 35-69.



Incidente:  
Cenários inéditos



Marcio de Freitas Giovannetti\*

## Em busca de palavras\*\*

1. Mal iniciada nossa quarentena, com alguns pacientes ainda comparecendo ao consultório, um jovem universitário que atendo há alguns anos deita-se no divã e diz:

A última sessão me deixou bem angustiado. Achei que você estava muito tomado pela pandemia... Mas quero falar de outra coisa. Ontem, sem mais, assim do nada, me deu uma vontade de procurar os meus cadernos de história e geografia do colegial que sumiram depois de uma mudança em casa. Procurei por horas e não consegui encontrá-los. Só achei o anuário.

2. Tomados que estamos todos por aquilo que chamamos de pandemia, mesmo que queiramos falar de outra coisa fica impossível. Pois, como aquele jovem, nenhum de nós consegue mais se encontrar nos nossos, agora já antigos, cadernos de geografia e história. De um só golpe, a pandemia atual tomou-nos todos, habitantes do planeta Terra, e nossos referenciais se perderam. O ineditismo da nova situação toma ares de uma nova história redenhando a cartografia e a geopolítica humanas. Se as célebres frases dos grandes protagonistas da corrida espacial, em plena Guerra Fria nos meados do século passado, “A Terra é azul” e “Um pequeno passo para um homem, um grande passo para humanidade”, embalaram as ilusões de algumas gerações a respeito da grandeza e da superioridade de nossa espécie, enfatizando nossa crença na conquista de novos territórios, uma pequena molécula, um vírus por nós batizado de Covid-19 veio desmistificá-las.

3. A Terra só é azul olhada por uma perspectiva específica, a da arrogância civilizatória, nos mostrou ele, este vírus, redenhando a seu modo e ao seu tempo a nossa cartografia. Nossos mapas desde há muito vem sendo desenhados em decorrência das ocupações humanas que demarcam fronteiras e territórios em constantes modificações segundo o momento histórico em que são feitos. Os povos pré-históricos não tinham mapas, mas seguramente tinham fronteiras, as naturais, demarcando territórios específicos e próprios. Mas precisavam também ultrapassá-las, por necessidades vitais ou por ambição de conquistas, ampliando seus territórios. As primeiras grandes civilizações começaram a desenhar seus próprios mapas expan-

dindo com suas conquistas e novas ocupações suas fronteiras. Assim foi se desenhando a Terra. No século II de nossa era, o imperador Adriano expandiu as fronteiras do território romano a um ponto em que nenhum império anterior havia atingido. Os então chamados povos bárbaros, pouco tempo depois, estreitaram-nas e depois o grande império se desfez. Quase que em sincronia com a tomada de Constantinopla, as navegações redenharam nosso mapa, e a Terra ficou redonda. E a nossa espécie, imperialista e colonizadora, assenhorava-se, apropriava-se cada vez mais do planeta. Mais quinhentos anos e a bandeira americana foi fincada na Lua. E a Terra, que já era redonda, ficava azul... A despeito da enorme quantidade de sangue derramado nessa longa história civilizatória.

4. Pouco mais de cinquenta anos depois da anexação da Lua ao nosso território, a cartografia terrestre se redenha. Pela primeira vez, não mais pela ação de “grandes” seres humanos, mas pela ação de uma minúscula molécula, uma outra espécie. Tem nos restado apenas seguir desenhando diariamente seu percurso. Os mapas que nos chegam pela internet a cada momento do dia mostram agora, tingido de vermelho, aquilo que temos chamado de nosso território. O menor dos organismos vem nos mostrar que a Terra não é propriedade de nossa espécie. Não, a Terra não é azul. Nem somos nós, humanos, uma espécie tão poderosa quanto nossa civilização nos levou a crer.

5. Pois outra espécie veio jogar em nossa cara que fazemos todos parte de um mesmo ambiente e a questão ecológica passa a ser experienciada num registro visceral.

Não há proprietários neste planeta, apenas inquilinos coabitando no mesmo espaço. O que vem a ressignificar o conceito de casa. O que vem a ressignificar os conceitos de *oikos* e *polis*, levando às suas origens os conceitos de economia e de comércio. Pois como relembrou Agamben (2007/2011), a palavra economia, em sua origem, é uma junção das palavras gregas *oikos* e *nomos*, casa e regras, isto é, as regras da casa. Assim, originalmente, cada senhor de sua casa criava as regras que vigiam em seu domínio privado. Um conceito doméstico que, ao longo dos séculos, migrou para o espaço público e político. Ora, se a nossa casa, a Terra, não tem dono, quais são as regras vigentes? Como estar numa casa que não é nossa? Não à toa, portanto, economia e vida humana estiveram tão na ordem do dia dos governantes, como agora, buscando desesperadamente um acordo para campos que só aparentemente são distintos. Como também, estar no mundo é a incômoda e complexa questão apresentada agora à civilização, à nossa cultura. Um vírus nos obriga enquanto psicanalistas a desenvolver o já clássico texto freudiano *O mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010c). Pois estamos todos nós, enquanto seres humanos, como o pequeno Hans (Freud, 1909/2015), apavorados e fóbicos com a movimentação da cidade, ocupada por animais. Mas agora não se trata de cavalos ou girafas, nem mesmo de animais do zoológico. Se Hans tentava desenhar girafas e cavalos, no início do século passado, todos os cientistas contemporâneos tentam desenhar, mapear, entender os movimentos do Covid-19. Se Hans se angustiava com o crescimento da barriga de sua mãe e com o sangue nas bacias que anunciava o nascimento de sua irmã, a angústia de hoje é com o crescimento nos gráficos que anunciam a propaga-

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

\*\* Este trabalho é uma versão do apresentado na mesa “Os estados de exceção e as brechas nas fronteiras”, no II Simpósio Bienal SBPSP “Fronteiras da Psicanálise: A clínica em movimento”, da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, em 29 de agosto de 2020.

ção de uma molécula e o consequente número de mortes humanas. Ninguém pode, ninguém quer sair de casa...

6. Na segunda semana de nossa quarentena, uma paciente me relata o seguinte sonho:

Eu tinha perdido minha bolsa e com isso o meu celular. Depois de muito procurar encontrei o celular, mas ele só trazia notícias terríveis e, além disso, não podia mais ser utilizado para chamadas telefônicas. E o pior é que não conseguia entrar em minha agenda, com todos os meus compromissos profissionais e pessoais. Acordei muito angustiada.

Sonho emblemático de um ser humano deslocado de seu lugar conhecido e que ecoa num registro contemporâneo os clássicos sonhos da primeira paciente de psicanálise, Dora (Freud, 1905/2016). No lugar de uma casa em chamas e de uma caixa de joias, aparecem notícias assustadoras e uma bolsa perdida tendo dentro a maior das joias atuais, um celular; no lugar de andar a esmo por uma cidade desconhecida, perguntando pela estação, a impossibilidade de encontrar sua agenda pessoal. Sim, a cidade se mostra absolutamente desconhecida, e nossa casa parece estar em chamas desalojados que estamos a despeito do confinamento a que estamos submetidos.

7. Se nossa civilização tem estado apoiada num paradigma territorial e de fronteiras-dentro e fora, privado e público, primeiro e terceiro mundo, por exemplo, não são de estranhar a perplexidade e o desespero que tomaram conta de toda a humanidade, de todos os Estados neste início de 2020. Pois nossos tempos nos convocam a um novo paradigma, ainda por construir. *Cultura e natureza* num mesmo ambiente, ou melhor, o mesmo ambiente. Não estamos mais, nós humanos, no topo da cadeia alimentar, apenas fazemos parte dela. Se o mês de setembro de 2001 nos mostrou que a fronteira entre o Ocidente e o Oriente não passava de uma construção enganosa, o início de 2020 vem nos mostrar que a fronteira entre *natureza* e *cultura* também é bastante frágil. Essa é a grande edificação que a minúscula molécula pôs abaixo, desalojando-nos de um lugar ilusoriamente seguro.

8. Em seu ensaio *Totem e tabu*, Freud (1913 [1912]/2012) considerou que o assassinato do Pai Primevo estabeleceu a primeira das fronteiras, aquela entre *natureza* e *cultura*, dando início àquilo que chamamos de humanidade. Em seu ensaio *Nudità*, Agamben (2009) – partindo de uma interessante análise de textos religiosos clássicos a respeito da expulsão de Adão e Eva do Paraíso terrestre – faz preciosas considerações a respeito daquilo que chamamos humanidade e daquilo que ele conceitualiza como vida nua, a vida biológica por excelência, desvestida de todos os signos culturais.

9. Seja como Freud, partindo de estudos antropológicos, seja como Agamben, partindo de textos religiosos, a humanização é decorrente de uma transgressão primordial à lei do Pai Primevo que expõe, põe a nu a carne bruta que automaticamente precisa de novos véus para se tornar corpo. Na Bíblia a carne é revestida da *tunica pelliccia*, a pele de um animal. No texto freudiano, a carne é revestida com os nomes dos animais.

E é a esse revestimento, meros restos animais, que damos o nome de *cultura* e/ou *civilização*. Os nossos véus que são necessários para compensar seja a perda do estado de graça do Paraíso terrestre, seja a perda do estado de natureza.

10. Todo grupo humano, tribos primitivas ou sociedades modernas, cria um número enorme de véus para tornar suportável a convivência com outros corpos. Muitos destes véus servem para ancorar a ilusão de que este lugar, esta sociedade, este país, este Estado é sólido e resistente para ser meu habitat, minha casa, para me identificar e para fazer sentir-me menos precário e vulnerável. Em *Creazione e anarchia: L'opera nell'età della religione capitalista*, Agamben (2017) faz considerações a respeito do “inapropriável” exemplificando com o corpo humano, a língua e a paisagem. O corpo, por ser evidência de que “estamos irremediavelmente fechados em nós mesmos, a impossibilidade radical de dele fugir para escondermo-nos de nós mesmos” (p. 74). A paisagem, segundo ele, é o objeto de contemplação humana e é a forma eminente do uso de si mesmo e do uso do mundo que coincidem sem resíduo algum. Não são eles, o corpo de cada um de nós e a paisagem que estão, neste momento, na ordem do dia?

Nosso corpo se mostra frágil diante do vírus que vem mudando a paisagem de nosso mundo, nossa casa. Estamos de algum modo todos expatriados e exilados, jogados no mundo que descortina uma nova e desconhecida paisagem.

11. Um abrir abrupto de uma janela que mostra uma paisagem invernal, não com lobos nos olhando fixamente como naquele sonho do exilado russo psicanalisado por Freud (1918 [1914]/2010b), mas a paisagem de nossos monumentos e cidades esvaziadas, de corpos humanos nas unidades de tratamentos intensivos (UTI), de caixões fúnebres enfileirados, testemunhando o nosso exílio, a nossa expatriação de um lugar que havia sido considerado azul e propriedade nossa. Esta é a cena primária contemporânea.

12. Nem lobos, nem tampouco ratos nos trazem o terror agora. Qual de nós psicanalistas não se lembra da tortura relatada por aquele outro paciente de Freud (1909/2013), o militar que patrulhava as fronteiras de um império e era atormentado pelo fantasma de seu pai? Ou pela ideia de não haver dado encaminhamento seguro aos óculos que estavam sob sua guarda? A despeito de nossos melhores óculos, o terror atual se mostra invisível. A despeito de todo patrulhamento de fronteiras, da demarcação obsessiva de territórios transitáveis e intransitáveis, uma molécula se movimenta sem a necessidade de nenhum passaporte, ocupando inexoravelmente o que era considerado nosso império, denunciando que, sem salvo condutos, estamos nós.

13. Não, nem nossa e nem azul é a Terra. Continuamos predadores, mas – como qualquer outro animal – somos também a presa. Se o nobre russo havia sofrido o exílio de sua casa natal em decorrência de uma revolução, migrando para um outro território, nossa expatriação não é decorrente de nenhum novo governo, de nenhum estado, de nenhuma nova ideologia revolucionária e, acima de tudo, não há nenhuma possibilidade de migrar para outro território. Se durante alguns séculos nos situamos no topo da escala zoológica, uma ação não humana – simplesmente

molecular – vem desfazer essa antiga crença evidenciando que não somos mais que uma espécie dentre as outras, compartilhando o mesmo território. O que muda toda a paisagem. E também os nossos sonhos.

14. Se me vali neste trabalho de alguns dos clássicos sonhos que pertencem à obra de Freud foi para enfatizar a diferença desta nova paisagem. Pois eles atestavam o modo em que cada um de seus pacientes se apropriava de seu próprio mundo, isto é, se constituía enquanto sujeito particular e único. Os sonhos e as falas que ouvimos nestes dias de Covid-19 apresentam uma característica outra. Mostram que antes, muito antes de sermos um sujeito, somos cada um de nós apenas um representante de uma espécie animal às voltas com a perda daquilo que considerava seu habitat. Pois, se como considerou Heidegger (1927/1999), a língua é a morada do ser, as palavras de nosso repertório, sejam elas religiosas, científicas ou literárias, mostram-se insuficientes para nos dar o acolhimento necessário para tão nova experiência.

15. Na inexistência da palavra significativa nos resta a reiteração da mesma notícia, da mesma fala, ainda que dita de forma um pouco diferente. Os Whatsapp, os e-mails, os jornais, os noticiários televisivos, têm-nos inundado, minuto a minuto, com a mesma fala. Assim como em nossos consultórios psicanalíticos, agora on-line, todo paciente – cada um a seu modo – vem com o mesmo assunto. Uma reiteração como aquela dos sonhos recorrentes que afligem as pessoas que sofreram um trauma arrasador, como descreveu Freud em *Além do princípio do prazer* (1920/2010a). Sonhos reiterativos que teriam por função a reconstrução do “tecido psíquico” destruído pelo impacto traumático.

16. Na terceira semana de nosso confinamento, outro paciente me conta um sonho:

Era uma reunião, não uma festa, de minha família, meus pais, tios, primos, praticamente todos estavam lá, no meu pequeno apartamento. Até mesmo um primo de quem ninguém gosta e com o qual tenho pouquíssimo contato lá estava. Era estranho porque eu não falava com ninguém, nem as pessoas conversavam entre elas. Num dado momento, peguei meu violão e comecei a tocar uma música que era ao mesmo tempo conhecida e nova, uma coisa muito estranha. Acordei com ela em minha cabeça e passei a manhã tentando descobrir qual era. Inutilmente.

17. Se não temos palavras que possam dar sentido à experiência atual, ou se a palavra encontrada é dolorosa demais, precisamos de algum som, alguma música para não perdermos nossos contatos e cairmos em um silêncio ensurdecido. Por isso os italianos em confinamento começaram a cantar, não importando tanto a letra, mas a canção em si. Por isso, o mundo todo os seguiu. Não são lamentos, são mais acalantos. No século II de nossa era, o imperador Adriano, o mais poderoso homem de seu tempo, aquele que governava o mais vasto império da terra, já doente, ao se deparar com sua condição humana escreveu:

Pequena alma, terna, flutuante,  
hóspede e companheira de meu corpo,  
vais descer a lugares duros, nus e crus,  
e renunciar aos jogos de outrora.  
(Yourcenar, 1974/1980, p. 10)

Dezenove séculos depois seus versos soam absurdamente contemporâneos e já que, como o Hans, somos todos pequenos diante do enigma da vida e que a nudez, a dureza e a crueza da nova paisagem atestam que a Terra nunca foi azul, renunciemos aos nossos jogos de outrora.

São Paulo, 10 de abril de 2020

## Resumo

O autor faz considerações a respeito daquilo que chama de “arrogância civilizatória” revelada pela molécula que, provocando uma crise planetária inédita, coloca a humanidade num lugar outro, diferente daquele que a colocava no topo da cadeia alimentar. A célebre e emblemática frase de Gagarin “A Terra é azul” é utilizada como metáfora de uma grande ilusão que agora se desfaz.

**Palavra-chave:** *Sonhos. Candidatas a palavras-chave:* *Cartografia, Civilização, Fronteira.*

## Abstract

The author makes some considerations regarding what he calls “the civilizing arrogance” revealed by the molecule that, causing an unprecedented planetary crisis, has put humanity in a different place. The planetary crisis brought by the Covid-19 made clear that we are not the owners of the world and that we need to question many of our illusions. Gagarin’s famous and emblematic phrase “The Earth is blue” is used as a metaphor for a great illusion that is now falling apart.

**Keyword:** *Dream. Candidates to keywords:* *Cartography, Civilization, Border.*

## Referências

- Agamben, G. (2009). *Nudità*. Roma: Nottetempo.
- Agamben, G. (2011). *O reino e a glória: Uma genealogia teológica da economia e do governo*. São Paulo: Boitempo. (Trabalho original publicado em 2007).
- Agamben, G. (2017). *Creazione e anarchia: L'opera nell'età della religione capitalista*. Vicenza: Neri Pozza.
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 161-239). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2010b). História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”, 1918 [1914]). Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 13-160). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1918 [1914]).
- Freud, S. (2010c). O mal-estar na civilização. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 13-123). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 13-244). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913 [1912]).
- Freud, S. (2013). Observações sobre um caso de neurose obsessiva (“O homem dos ratos”). Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 9, pp. 13-112). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2015). Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”, 1909). Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 8, pp. 123-284). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1909).
- Freud, S. (2016). Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”, 1905 [1901]). Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 173-320). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905).
- Heidegger, M. (1999). *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes. (Trabalho original publicado em 1927).
- Yourcenar, M. (1980). *Memórias de Adriano*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1974).

Laura Veríssimo de Posadas\*

## Apenas um fino véu

*E aqui estamos  
sabe-se lá em que mundo  
esperando que cessem os golpes de escuridão<sup>1</sup>.*  
Circe Maia

Durante o mês de dezembro de 2019 ouvia um paciente que trabalha com comércio com a China, referir-se à interrupção total da produção por parte dos seus fornecedores. Confinados em suas casas de forma obrigatória, não podiam nem sequer estimar quanto tempo demorariam a retomar o trabalho.

No noticiário, assistíamos, pela primeira vez, à imagem de uma cidade deserta, Wuhan, com suas ruas vazias e algum pedestre solitário imediatamente detido pela polícia.

Confesso que nem por um instante pensei que esse *cenário inédito* podia ser o nosso, poucos meses depois. Parece que nem os governantes, nem os responsáveis pela saúde pública dos países desenvolvidos – mais ativos no intercâmbio com a China –, puderam também pensar nisso, mesmo quando há anos assistimos à crescente mobilidade humana em todas as direções do planeta e ao desenvolvimento da China como centro de alta produção e hiperconectada.

Como pudemos olhar para o que estava acontecendo como algo alheio, que não nos avisava sobre o nosso próprio destino?

Em um momento como este, em que a pretensão de certeza deixa à mostra, mais do que nunca, seus pés de barro, como psicanalistas podemos contribuir com pelo menos um balbucio à interrogação sobre essa “forma geral da degradação da vida cotidiana, o desmentido”, como propõe Daniel Gil em um texto inédito – e “premonitório” – de setembro de 2019.

Myrta Casas de Pereda (1999) distingue uma dimensão estruturante do desmentido (*Verleugnung*) e uma dimensão patogênica de tal mecanismo (p. 181). Foi esta última que tornou possível que no Cone Sul nos lançássemos ao verão com total despreocupação em relação a esse vírus distante que havia confinado em suas casas a seres de outro mundo, de outra cultura, com outros hábitos alimentares.

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

<sup>1</sup> N. da T.: Tradução livre. *Y acá estamos/en quién sabe qué mundo/esperando que cesen los golpes de tiniebla*, no original.

Com eles – não conosco – poderia acontecer algo assim, algo que, apenas dois meses depois, mudaria a vida cotidiana também neste canto do mapa e que mudaria o mundo de maneira que ainda não podemos imaginar. Isso é algo que, por sua extensão e repercussões, não se reduz à comparação com as epidemias que conhecemos nos séculos XX e XXI, de dimensões muito mais reduzidas e administráveis (anos 2009-2010, gripe suína; anos 2014-2016, ebola; HIV de 1981 até hoje, por exemplo).

Daniel Gil (2019/inédito) se refere, no trabalho citado, a modos de funcionamento desta era da pós-verdade, em que se distorcem os fatos objetivos, apela-se a emoções e crenças, e prevalece a tendência ao estabelecimento de categorias com efeitos no simbólico que “abriram as comportas para que o mecanismo do desmentido invada toda a vida social”. Nesse caso, foi a crença na nossa superioridade, a hierarquização baseada na raça, uma das razões que cegou nossa capacidade de pensar e paralisou a reação que teria levado a medidas preventivas mais precoces? Foi essa crença que classificou como impensável, não representável e, consequentemente, não antecipável que também nós, deveríamos nos confinar e parar, assim como os chineses tiveram que fazer?

O desmentido como mecanismo estruturante é vinculado por M. Casas de Pereda (1999) com o desamparo. O *infans* desmente a ausência da mãe, e cada ser humano, marcado pela sua carência e vulnerabilidade, desmente sua condição finita e mortal. Dimensão necessária e benéfica enquanto sustenta a alegria de viver, de projetar, de atravessar os dias como se fossem infinitos. No entanto, neste cenário inédito de uma pandemia planetária, o desmentido, necessário para a vida, não se sustenta, cambaleia, é perfurado todo o tempo, e enfrentamos “o obscuro riso da morte”<sup>2v</sup>. Terá a ver com isso o cansaço que experimentamos ao final de cada dia?

É neste cenário inédito que exercemos nossa prática como analistas, da forma que podemos, a ferro e fogo, explorando novas ferramentas para sustentar a escuta em transferência.

O desconforto inicial levou a afirmações tais como: “o corpo fica de fora” – ou “o corpo real” fica de fora – da experiência analítica *online* nas atuais condições. Seriam, então, encontros sem corpos?

O corpo erógeno também estaria ausente da literatura amorosa, poética ou epistolar, da sedução de uma voz ao telefone, da música?

Como psicanalistas, o que nos interessa do corpo é “*como deseja*, corpo por um instante satisfeito, sempre exposto, frágil, semiaberto, condenado ao desejo como à morte” (Leclair, 1998, p. 87). Corpo falante, invocante, pulsando de modo ininterrupto, como não se cansou de enfatizar Freud. Pulsação desejante que se filtra na palavra e pelos interstícios de um movimento corporal, de um tom ou de uma sequência prosódica, um silêncio, um olhar, um gesto sutil.

Estamos trabalhando em um cruzamento de sensações por momentos atordoados: vemos, ouvimos, somos vistos, somos ouvidos em uma espacialidade de superfície e profundidade em que, por sua vez, nos vemos – como não ocorre no nosso consultório – e nos ouvimos de um modo diferente. A voz, a do outro e

<sup>2</sup> De um poema inédito de Gladys Franco (s. f./inédito). N. da T.: Tradução livre, bem como a de todas as citações deste texto.

a própria, adquire um som metálico, às vezes, sincopado, às vezes, permanente, perturbador.

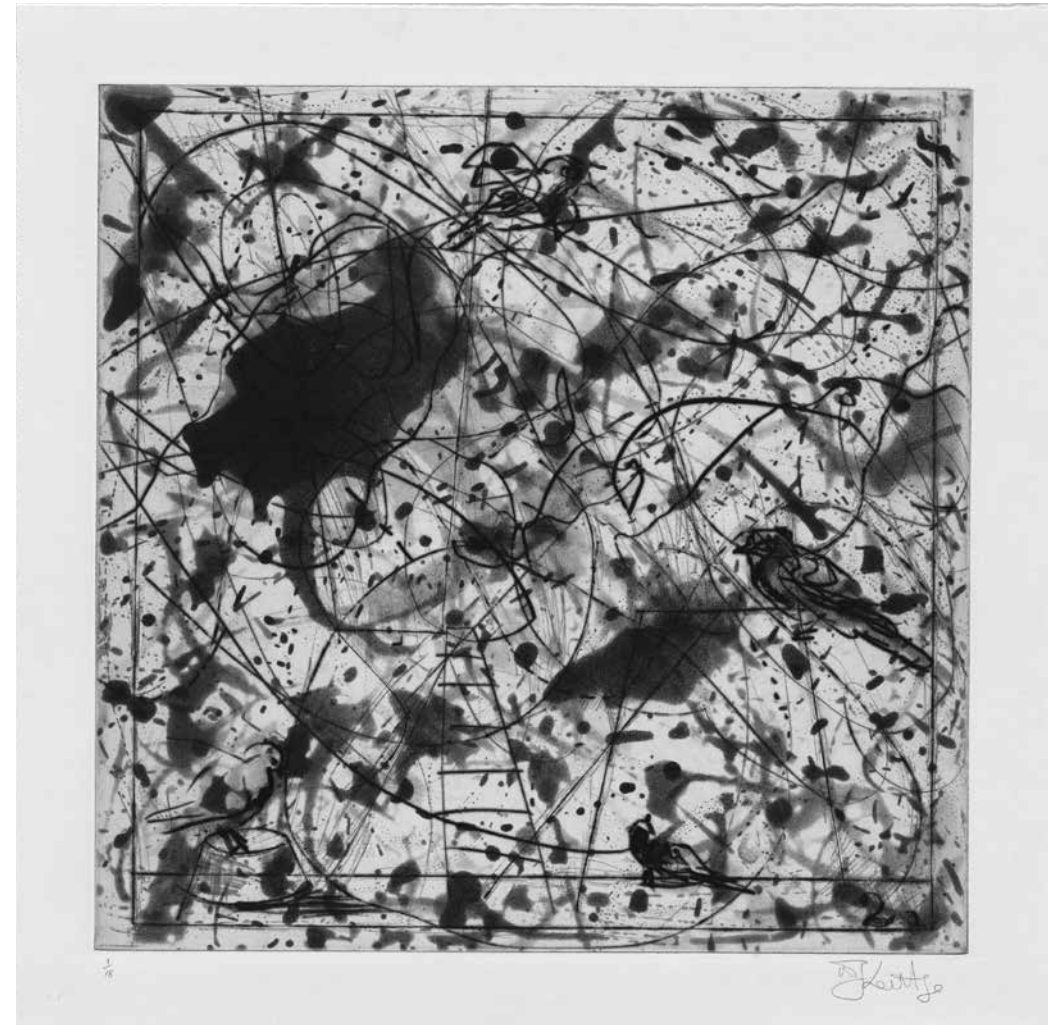
De acordo com Pascal Quignard (2012), para quem “escutar é ser tocado à distância” (p. 68), a experiência sonora sempre é sinestésica. Defende que “o eco é o lugar do duplo sonoro, do mesmo modo que a máscara é o lugar do duplo visível” (p. 68). O corpo real não fica de fora. Pelo contrário, diria que o mais difícil de suportar é, justamente, esse *real* que aparece no eco da minha própria voz e na minha presença na tela, que me confronta com uma imagem familiar e inquietantemente estranha ao mesmo tempo, um duplo em que não me reconheço.

“Para quem lê uma novela, assim como para quem escuta música, a terra que pisa é um fazer silêncio” (p. 82). Também para o psicanalista, “fazer silêncio em si” é a condição da sua escuta, o que não tem sido fácil nestes tempos.

Ainda assim, o desejo, encarnação do inconsciente, bem como a falta que o produz, animam a significância (ânsia) que circula entre analista e analisante, mesmo em tempos de pandemia, quando ambos sabemos que apenas podemos lançar um fino véu sobre nossa condição mortal.

## Referências

- Casas de Pereda, M. (1999). *En el camino de la simbolización: Producción del sujeto psíquico*. Buenos Aires: Paidós.
- Franco, G. (s. f.). *¿Qué se ve con los ojos en la nuca?* (Inédito).
- Gil, D. (2019). *Sobre la forma general de la degradación de la vida cotidiana, la desmentida*. (Inédito).
- Leclaire, S. (1998). *Escritos para el psicoanálisis I: Moradas de otra parte*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Maia, C. (2012). Postergación de la luz. Em C. Maia, *Obra poética*. Montevideu: Rebeca Linke (Trabalho original publicado em 1990).
- Quignard, P. (2012). *El odio a la música*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.



Alberto C. Cabral\*

## Pandemia, fronteiras e sessões virtuais\*\*

### A cinco dias do ASPO<sup>1</sup>: Skype e estranheza

Estamos vivendo um momento muito particular: um dos seus traços distintivos é que tendemos a transitá-lo em uma atmosfera oníroide. É habitual ouvir o comentário de estar vivendo estes dias de isolamento “como em um sonho”..., quando não como em um pesadelo. A fachada de um cinema de Nova York reproduz nestes dias esse registro compartilhado (ver imagem): “Cinema fechado até que a vida real não seja percebida como um filme”.

Acontece que abandonamos de repente nossas rotinas cotidianas e ainda nos custa que nos reconheçamos em hábitos que, apesar de pertinentes e necessários, restringiram de forma evidente a riqueza e a diversidade dos vínculos e dos cenários que habitamos. Nosso mundo perdeu sua condição *Heimlich* e se tornou bruscamente *Unheimlich*. Sua estranheza nos contagia e tentamos, às cegas, nos readaptar: com certeza vai demorar um tempo até que consigamos isso.

Minha impressão é que o chamado *modelo ótico* desenvolvido por Lacan (1958/2009) pode nos ajudar a captar alguns aspectos da microscopia dessa coação. Não é o momento agora de detalhar suas sutilezas, mas é com a referência implícita que vou tentar, mediante uma analogia, apreender algumas das coordenadas da nossa circunstância atual.

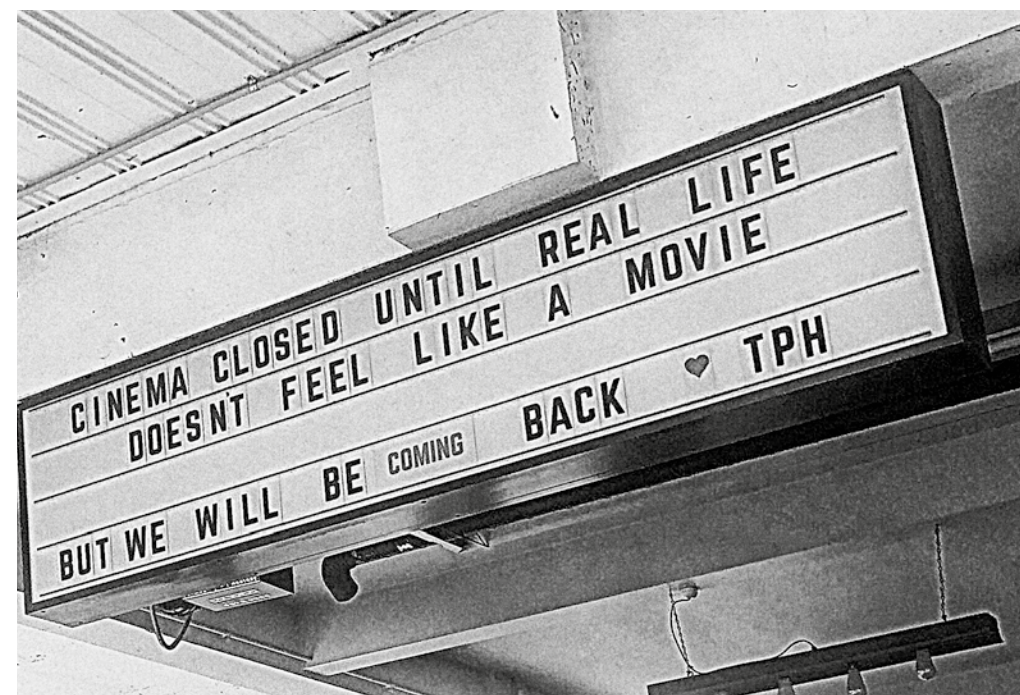
Tudo acontece como se estivéssemos vivendo, *mas em poucos dias*, o terremoto subjetivo que um adolescente *clássico* enfrentava no decorrer de meses –às vezes, anos– inquietantes, nos quais já não conseguia se reconhecer nas rotinas, na imagem, no corpo e nas urgências da criança que havia sido até então.

Nossa situação é análoga, mas ainda mais desfavorável: é que se aproxima mais à do adolescente *atual*. O adolescente *clássico*, pelo contrário, contava com o sustento simbólico de pais e instituições. Já Durkheim, no início do século XX, indi-

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

\*\* A primeira versão deste trabalho foi publicada em *La Época*, Revista Virtual de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), em um número dedicado à pandemia, após cinco dias de haver sido estabelecido o isolamento social preventivo e obrigatório.

1. Siglas do Isolamento Social Preventivo e Obrigatório, medida promovida pelo governo argentino diante da pandemia.



cou suas limitações, exacerbadas na nossa época, em particular nos setores mais vulneráveis da trama social, mas em linhas gerais suas referências simbólicas o abrigavam e continham, tornando mais vivível do que na atualidade a complexidade do trânsito que tinha pela frente. Se Freud podia dizer que a tarefa central que o adolescente da sua época enfrentava era *se desprender da autoridade parental*, nossos dias somam a complexidade de encarar um desprendimento... quando não houve, em muitos casos, uma *ligação* prévia.

Mas voltemos à analogia. Digamos que nosso cenário sofreu –sem anestesia e em poucos dias, diferentemente do caso do adolescente *clássico* – um corte e um achatamento abruptos, que interferem no desenrolar das rotinas em que nos reconhecemos. Ficou borrada boa parte dos parâmetros cotidianos de trabalho e de vínculo que ofereciam sustento simbólico e sentido à nossa existência: despojados do nosso roteiro habitual, habitamos isso, em graus variáveis, como autômatos.

A este ponto a que chegamos, será conveniente singularizar o *nós* que utilizamos até agora. Com certeza, os analistas – expoentes, em geral, das classes médias dos nossos respectivos países – não conseguimos vislumbrar o desamparo (não só econômico) que supõe, para uma pessoa que trabalha por conta própria, assistir à quebra da sua precária cadeia de trabalho, mesmo quando sabemos, sim, que esse é o impacto que sofre (nas condições impostas pelo ASPO) 40% da força de trabalho – *informal* é sua designação técnica– do nosso país<sup>2</sup>. A coação subjetiva que pode

2. Trata-se da porcentagem estimada de trabalho informal na Argentina, ou seja, do trabalho não registrado oficialmente: não possui previdência social, cobertura de aposentadoria, férias remuneradas nem legislação específica que o ampare.

acarretar a ruptura do laço que nos mantém precariamente ligados ao todo social projeta o desamparo que experimentam em uma escala dificilmente concebível em nosso universo simbólico.

Nossas tribulações como analistas são outras, e não por se situarem para além da insatisfação das necessidades básicas deveriam ser, por isso, minimizadas. É que o mal-estar é uma variável que se sustenta em significações subjetivas, válidas para cada um, e que não responde a parâmetros objetivos e quantificáveis.

Ajustemos então a lente do nosso *zoom*. Somos muitos os colegas que decidimos, nos últimos dias e quase sem passar por uma transição, continuar nosso trabalho por meios virtuais (Skype, Whatsapp). Parece existir uma espécie de convalidação coletiva dessa mudança (a IPA acaba de enviar um tutorial de orientação sobre o tema), que relegou até novo aviso a condição presencial do encontro analítico. Acontece que as medidas de isolamento – que, até não contar com vacinas e tratamentos específicos, constituem a única ferramenta valiosa com que contamos para, pelo menos, amortizar a expansão descontrolada do coronavírus – nos colocaram diante da opção de interromper nossa prática até um amanhã incerto ou explorar novas opções que permitam a sua continuidade.

Acaba sendo interessante cotejar essa resposta rápida aos desafios impostos pelo coronavírus – e, especialmente, a aceitação quase unânime que está obtendo – com as objeções e os questionamentos de muitos colegas frente aos riscos que para eles existia na introdução de modalidades tecnológicas novas que “distorciam” um dispositivo tradicional... cuja observação (uma rotina, ao final) permitia que se reconhecessem como psicanalistas.

Será que, como diz o ditado popular, “a necessidade faz o sapo pular”? Talvez este momento inquietante que atravessamos nos ofereça a possibilidade de reconsiderar, mais livres de caprichos, o que é que determina a especificidade da nossa prática. A resposta espontânea da grande maioria dos nossos colegas parece sugerir que não reside na fidelidade canina a um dispositivo formal, por mais clássico que se veja. Mas uma coisa é consentir uma mudança a partir da convicção de preservar a autenticidade da prática..., e outra é fazer isso com a convicção, amarga e íntima, de que a desvirtuamos, porque só é concebida sob um formato excludente.

Vai ser importante que estejamos atentos a como estamos processando esse desvio do *standard*... em uma prática, para muitos, rebelde à *standardização*. Tenhamos presente a observação de Freud em relação ao juiz libertino que, por efeito de uma formação reativa, pode se converter em severo e implacável no exercício da sua função. Quem, no seu foro íntimo, vive como transgressor pode se converter em um guardião feroz da ortodoxia.

### Fronteiras, analistas-exploradores e heresias

Em um vídeo de divulgação do nosso próximo Congresso (por enquanto adiado) da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), compartilhei algumas das ressonâncias que para mim tinha o eixo escolhido: “Fronteiras”. Insisti no fato de que as regiões de fronteira eram zonas onde “coisas aconteciam”. Enquanto regiões privilegiadas de intercâmbio, através delas passam bens, mercadorias e pessoas. Mas também giros idiomáticos que fazem com que a língua falada nas fronteiras

seja particularmente híbrida..., bem como as pautas culinárias e culturais em geral, que costumam participar de uma mestiçagem geralmente enriquecedora.

As fronteiras configuram também regiões mais desreguladas: apesar dos esforços dos Estados, o braço forte da Justiça não chega com plenitude aos confins, impregnados de um clima transgressor que lhes confere um ar inquietante. É que ali “coisas acontecem”, também, no sentido de que *ocorrem* acontecimentos, menos frequentes em âmbitos *normais*, que os convertem em cenários privilegiados para ficções policiais ou de espionagem.

O caso é que também nossa disciplina possui fronteiras que delimitam sua jurisdição e suas áreas de incumbência. Fronteiras que, se adotarmos um olhar “de águia” (Nietzsche, 1881/2010), estendido ao longo do tempo, demonstram ser tão móveis e mutantes como as estatais. É por isso que o desenvolvimento da nossa disciplina terminou impulsionado, no longo século que registra sua existência, pela convicção entusiasta de analistas que estenderam a prática baseada na associação livre e na atenção flutuante para além das fronteiras consagradas pelo *estado da arte* que foi transmitido por eles.

Isso nos permite pensar que, felizmente, esses analistas-exploradores se beneficiaram de uma transmissão que estimulou neles um espírito inovador e transgressor, que os autorizou a incursionar para além das fronteiras que enquadraram a prática de seus “pais”... preservando, por sua vez, a “diferença específica” (Aristóteles, trad. em 2004) que faz de um diálogo um diálogo propriamente psicanalítico. Sem hesitar no momento de modificar, quando foi necessário, enquadres e modalidades *clássicos* de intervenção para hospedar e conceber respostas às novas demandas que se propunham a responder.

Diríamos que cada um deles pôde modelar uma “equação pessoal” (Ferenczi, 1928/1984) que lhes permitiu habitar de forma criativa, mas rigorosa ao mesmo tempo, o espaço evocado pelo binômio –quase um *oxímoro*– que convocou outro Congresso recente da Fepal: “Tradição-invenção”. E sabemos – isso também é parte da história da nossa disciplina – que cada um deles teve que suportar em seu devido momento, e em maior ou menor grau, as resistências e as desqualificações de um *establishment* sempre mais consagrado a resguardar o que uma tradição pode ter de esclerosante do que a acolher o que uma inovação possa contribuir em desenvolvimento.

Apesar desses obstáculos, a psicanálise entrou – primeiro, timidamente, para depois consolidar sua presença – no trabalho com psicóticos, crianças, casais, grupos, famílias, adições... Minha impressão é que a homologação do uso de dispositivos virtuais para desenvolver nossa prática percorreu, nos anos recentes, um caminho similar, pontuado de imputações de heresia e de resistências análogas às que despertaram, em seu devido momento, as sucessivas extensões das fronteiras iniciais da nossa disciplina.

### A sessão virtual: Especificidade e comparação. Dois emergentes clínicos

Estamos acostumados a nos confrontarmos com as diferenças em termos comparativos, isto é, a avaliar o novo por aquilo que faz com que seja diferente do já conhecido, mas com uma particularidade: temos uma tendência a considerar em

termos pejorativos aquilo que, no novo, é marca de diferença. Ou seja, tendemos a constatar, no que faz com que seja diferente, não tanto a afirmação da sua especificidade, senão sua suposta impotência para se equiparar com o que já é conhecido. Continuamos, nesse sentido, a seguir os passos da criança pequena do relato edípico freudiano, condenada a avaliar a confrontação com o genital feminino e privilegiar o que lhe falta para ser igual ao genital conhecido.

De modo análogo, tendemos também a valorizar as particularidades de um novo dispositivo pelo que carece em relação ao dispositivo com que já estamos familiarizados. Por isso vou compartilhar alguns emergentes clínicos da minha experiência com o uso do Skype nestes tempos de isolamento. Na minha opinião, permitem visibilizar não tanto os déficits do dispositivo, mas sim, pelo contrário, algumas das possibilidades que isso habilita.

X, uma adolescente histérica em análise presencial há aproximadamente um ano, mostra-se a princípio relutante frente à minha oferta de continuar as sessões utilizando Skype. Em uma ligação telefônica, eu lhe digo que compreendo as suas reticências e combinamos que ficaremos em contato, de qualquer forma, caso ela mude de opinião. Passados alguns dias mais do que uma semana, ela se comunica comigo para me dizer que quer “provar para ver que tal é” o Skype.

Na primeira sessão virtual, depois de um temor inicial (não muito diferente do que costuma acompanhar uma primeira sessão no divã, em um paciente que não está familiarizado com o dispositivo analítico), comenta que ficou pensando no que conversou com uma amiga muito próxima. Sua amiga também faz análise e também recebeu do seu analista, há poucos dias, a oferta de utilizar Skype. Sua perturbação foi tamanha que se comunicou imediatamente com minha paciente: entre as duas jovens se precipitou um intercâmbio que permitiu que X colocasse em palavras alguns dos motivos da sua recusa inicial.

A questão, para ambas, girava em torno da escolha do lugar da casa onde instalariam a câmara. Como fazer para que não delatasse intimidades que poderiam ser facilmente registradas pelo olho experiente de um analista? Exporiam-se ao descontrolo daquilo que supunham até o momento, com sua onipotência, poder controlar: a oferta regulada da “info” que proporcionavam, metodicamente, aos respectivos analistas.

Não demorou a aparecer, nessa mesma primeira sessão virtual, o complemento dessa fantasia paranoide. A pequena câmara indiscreta não poderia, por sua vez, colocá-las em contato com intimidades do analista: particularidades e estilos da sua casa, do seu rosto captado em primeiro plano ou irrupções eventuais de vozes de integrantes da sua família? Fica claro que a novidade e as particularidades do dispositivo permitiram levar a um primeiro plano do cenário transferencial a curiosidade despertada pela pessoa do analista, até esse momento reprimida e mantida sob controle no âmbito do *setting* presencial.

O segundo recorte corresponde a Z, uma paciente de meia idade que está em análise comigo há quase dois anos. Trata-se, na verdade, de uma reanálise: Z se refere, nas suas primeiras entrevistas, a uma primeira experiência razoavelmente bem-sucedida com uma colega falecida há cerca de quatro anos, depois de haver passado outros tantos desde a interrupção, por consenso, do tratamento com ela, que valoriza devido aos seus efeitos.

Diferentemente de X, Z aceita sem dificuldades a oferta de continuar a trabalhar por Skype. De fato, já havíamos tido algumas sessões por esse meio, no decorrer de uma viagem em que ela estava particularmente angustiada pelo encontro com seu irmão mais novo (L), que mora no exterior e com quem mantém uma relação conflituosa. Mas, além disso, mostra-se muito interessada em continuar seu trabalho de análise: está atravessando a quarentena com seu marido e (o que para ela é particularmente tenso) com sua sogra, alojada agora na sua casa diante de dificuldades que apareceram com a empregada que habitualmente a acompanha.

Decidimos manter a mesma frequência e os mesmos horários em que ela vinha ao meu consultório. Pela minha perspectiva, não registro diferenças na espessura do trabalho analítico que mantemos por Skype. Z continua a associar e a trazer sonhos como vinha fazendo no meu consultório; o trabalho com um deles traz à luz a recordação de jogos eróticos com L quando ambos tinham oito e cinco anos, respectivamente. Em várias oportunidades, na hora da *siesta*, L passava para a sua cama: começavam a se acariciar e, às vezes, ela chegava a um orgasmo. O irmão mais velho, pré-adolescente, perguntava inquieto, do quarto ao lado, “o que estávamos fazendo”.

Z se surpreende por estar relatando essas recordações: não é que tivesse se esquecido delas, mas nunca havia falado disso, nem na sua primeira análise nem durante o tempo de trabalho que registra comigo. “Não sei por que agora sim... Mas, pensando bem..., é provável que tenha tido coragem porque estamos por Skype. Acho que na sua presença eu teria tido mais vergonha.”

Para mim, é uma observação rica para ser compartilhada. Isso nos permite apreciar a outra face dos tão lamentados déficits das sessões virtuais: a ausência do “corpo a corpo” e de todos os registros que acompanham essa interação (o aperto de mãos do analista, sua calidez ou frieza, seu aroma...), fatos todos, fica claro, que compõem as particularidades do encontro presencial.

No entanto, teríamos que considerar também o efeito de vergonha que pode induzir a “presença real” (Lacan, 1960-1961/2003) do Outro. Sua ausência no encontro virtual pode propiciar um enfraquecimento dos efeitos inibidores da vergonha que, em alguns analisantes, contribua por outras vias para “desamarrar a palavra”: uma bela expressão com que Lacan (1954-1955/1981) contempla a facilitação da associação livre que, em condições habituais, é promovida pelo uso do divã.

São muitos os especialistas a deduzir que o coronavírus chegou para ficar... com uma humanidade - esperamos - convenientemente imunizada. É de esperar que uma maior conceitualização das mudanças que estamos introduzindo no nosso *setting* enriqueça nossa caixa de ferramentas e nos ofereça uma imunidade maior frente à sempre presente tentação *estandardizante*.

## Resumo

O artigo aborda os efeitos induzidos pelo isolamento preventivo e obrigatório, e utiliza como analogia a estranheza que caracteriza a vivência adolescente. Contrapõe as resistências que, nestes anos, o uso de meios virtuais suscitou em muitos colegas, com a generalização do seu uso nas atuais circunstâncias. Será que é porque “a necessidade faz o sapo pular” ou porque vai ganhando espaço a convicção de que



a eficácia da nossa prática não está amarrada à fidelidade a um modelo excludente de *setting*? Abordo dois recortes clínicos para avaliar os novos dispositivos, não tanto em termos dos seus déficits em relação ao dispositivo clássico, senão que com o objetivo de destacar o que sua especificidade habilita.

**Palavra-chave:** *Enquadre psicanalítico. Candidatas a palavras-chave:* *Modelo ótico, Estranheza, Standards.*

## Abstract

The article approaches the effects that preventive and compulsory isolation induces, using as an analogy the strangeness that characterizes the adolescent experience. The resistance that the use of virtual media has raised in many colleagues in recent years is contrasted to the generalization of its use in the current circumstances. The author wonders whether this is a question of what Quevedo formulated as “necessity has a heretic face”, or of the fact that the conviction that the effectiveness of the analytical practice is not tied to fidelity to an exclusive model of setting is gradually making way. Two clinical vignettes are introduced to address the new devices not so much in terms of their deficits compared to the classic device, but aiming to highlight what their specificity enables.

**Keyword:** *Psychoanalytic setting. Candidates to keywords:* *Optical model, Strangeness, Standards.*

## Referências

- Aristóteles (trad. em 2004). *Metafísica: Libro 3*. Madri: Gredos. (Obra do século IV a. C).
- Cabral, A. C. (2020). *Formas extremas de padecimento psíquico na infância e adolescência hoje*. (Inédito).
- Ferenczi, S. (1984). La elasticidad de la técnica analítica. Em F. J. Aguirre (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Madri: Espasa Calpe. (Trabalho original publicado em 1928).
- Lacan, J. (2009). Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache: “Psicoanálisis y estructura de la personalidad”. Em T. Segovia (trad.), *Escritos 2* (vol. 2, pp. 617-654). México: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1958).
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 1: Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1954-1955).
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1960-1961).
- Nietzsche, F. (2010). *Así hablaba Zaratustra*. Buenos Aires: Época. (Trabalho original publicado em 1881).



Bernard Miodownik\*

## Nem distopia, nem utopia: O que vem adiante?

Na história recente, a humanidade vislumbrou, em horizontes próximos e longínquos, diversas ameaças de extinção em massa. A hecatombe nuclear, a escassez de recursos hídricos e alimentares, a produção de armas químicas e biológicas, armas convencionais exponencialmente mortíferas, e o aquecimento global. Cenários até agora imagináveis nas distopias que acompanhamos na literatura e no cinema.

Seria a Covid-19 o horizonte? Um horizonte de eventos, o buraco negro que tudo captura e que faz o mundo – tal como se conhece – quase parar? Um cenário inédito, inimaginável, porque percebido e sentido no aqui e agora. Um cenário real.

Impressiona o movimento solidário que surgiu no mundo no qual sobram guerras e lutas fratricidas. O trabalho dos profissionais de saúde e de outras atividades essenciais, atos espontâneos de doações financeiras e de prestação de serviços aos mais necessitados, ofertas voluntárias de escuta e apoio, e as incontáveis pesquisas científicas para entender os mecanismos do vírus, atenuar seus efeitos e encontrar uma vacina preventiva. Diante disso, muitos alardeiam que o mundo será outro após a Covid-19, que os laços fraternos e amorosos predominarão. Não voltaremos ao normal porque o dito normal era anormal, com as inqualificáveis e vergonhosas desigualdades – “uns com tanto, outros tantos com algum, mas a maioria sem nenhum.” (Duarte e Medeiros, 1968) – as quais, finalmente, diminuirão. Vozes que anunciam o limiar de uma nova ordem mundial. Utopia?

O Freud do *Mal-estar na cultura* (1930 [1929]/2010) não seria tão otimista. O mesmo Freud, no entanto, havia mostrado em *Totem e tabu* (1913 [1912]/2013) que mudanças vão acontecendo nos grupos humanos, ainda que aspectos mais primitivos originários da pré-história continuem presentes. Freud também acreditava, dentro de uma fé racionalista e iluminista, que a ciência seria capaz de promover transformações mais *maduras*. Por exemplo, as discussões atuais sobre ética, justiça e democracia têm um lugar privilegiado, revelando um interesse no aperfeiçoamento do que é humano na relação de cada sujeito com os outros. Certamente, há um temor de que as consequências advindas da Covid-19 modifiquem

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

esse panorama a partir de cenários recessivos e depressivos (socioeconômicos e mentais). Por outro lado, é lícito pensar e desejar que uma crise extrema, como a que estamos atravessando, leve a novas e melhores formas de relacionamento entre humanos.

Comparativamente, o período similar foi a pandemia da gripe espanhola há cem anos – a da Síndrome da imunodeficiência adquirida (AIDS, por suas siglas em inglês), mais próxima no tempo, tem características diversas. Talvez a proximidade da Primeira Guerra Mundial tenha influído, mas ficou-me a impressão de algo dissociado de reflexões posteriores. Um bom indicador da presença do fator traumático, e da sua necessária elaboração, é como um fenômeno repercutiu nas artes em geral, o que não ocorreu com a gripe espanhola, apesar da imensa tragédia. Como se epidemias reais gerassem traumas tão profundos que permanecem silenciados e cindidos na mente individual e coletiva até que os vírus retornem da natureza para invadir novamente os corpos.

Haveria hoje melhores condições tecnológicas, informativas, democráticas e emocionais para um enfrentamento da situação traumática e sua elaboração? O que, diante de angústias tão intensas, mantém a expectativa esperançosa?

O primeiro filme que vi sobre epidemias foi *O enigma de Andrômeda* (Wise, 1971), baseado no livro homônimo de Michael Crichton (1969/1998). Pesquisadores e médicos chegam à cidade onde caiu um meteorito com carga indesejada: um micro-organismo desconhecido que matou todos os moradores, exceto um bebê que chora e um idoso alcoólatra que estava apartado da comunidade. Na idiosincrasia biológica deles os pesquisadores descobrem a cura da epidemia.

Mitos recorrentes surgem nos momentos de intenso desamparo e são encontrados na origem de religiões (Armstrong, 2008) e de obras literárias (Vogler, 1997). O bebê resgatado da morte certa que traz a salvação como Moisés e Jesus Cristo.

Os despossuídos que encarnam novos valores como o nômade Abraão ou o carpinteiro José e sua família; ou os que abrem mão dos privilégios materiais e abraçam uma nova causa como o príncipe egípcio Moisés ou o príncipe Sidarta que se transfigura no Buda. As expectativas também se fundam no narcisismo que inspira os ideais do ego. Será demais fantasiar que, após a pandemia, os narcisismos das pequenas diferenças possam confluír para uma mentalidade grupal suficientemente satisfatória e criar algo novo?

Um ano antes de falecer, o ator italiano Vittorio Gassman foi entrevistado no programa de televisão (*Conexão Roberto D'Ávila*). Falou da sua paixão pelo teatro apesar da fama como ator de cinema, e terminou a entrevista sorridente com a consciência da própria finitude dizendo que a vida deveria ser como no teatro, uma o ensaio geral e a seguinte para valer. Seria possível – como ele, bem-humorado, propôs – aprender em uma vida para não repetir os erros, os arrependimentos e os atos inconfessáveis na seguinte? Uma reflexão importante para esses tempos em que a sensação de fim do mundo é presente.

O cenário futuro é incerto. É difícil saber se haverá maior abertura ou fechamento nas relações humanas, e um ambiente socioeconômico mais igualitário ou pior.

Psicanalistas sabem da compulsão à repetição. Sabem da resistência às mudanças. Sabem de certas estruturas psíquicas pouco flexíveis com as quais os sujeitos

têm que conviver. Sabem também das pequenas transformações que são conquistadas ao longo de cada história pessoal. Vivências individuais que podem ser transpostas para questões socioculturais.

Não há ensaio geral. Quando a peça de teatro entra em cartaz, cada encenação é emocionalmente diversa. Pode ser a melhor entonação de uma fala, o aperfeiçoar de uma expressão facial ou o contato mais vibrante com a plateia. Cada dia é a vida. Seja interpretando Shakespeare, Ibsen, Pirandello, Brecht, Arthur Miller ou Nelson Rodrigues.

O mundo pós-pandemia vivenciará mudanças profundas ou somente nos detalhes que farão, ou não, a diferença. O que vier terá que ser enfrentado. Que haja espaço nos cenários internos individuais, e nos do grande mundo, para as pequenas transformações cotidianas. Como ocorre com o desenvolvimento de um bebê.

## Referências

- Armstrong, K. (2008). *A grande transformação: O mundo na época de Buda, Confúcio e Jeremias*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Crichton, M. (1998). *O enigma de Andrômeda*. Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1969).
- Duarte, M. e Medeiros, E. (1968). Maioria sem nenhum. Em P. Da Viola e E. Medeiros, *Samba na madrugada* [LP]. São Paulo: Fermata do Brasil.
- Freud, S. (2010). O mal-estar na cultura. Em R. Zwick (trad.), *O mal-estar na cultura*. Porto Alegre: L&PM Pocket. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Freud, S. (2013). Totem e tabu. Em R. Zwick (trad.), *Totem e tabu*. Porto Alegre: L&PM. (Trabalho original publicado em 1913 [1912]).
- Vogler, C. (1997). *A jornada do escritor*. Rio de Janeiro: Ampersand.
- Wise, R. (produtor e diretor) (1971). *O enigma de Andrômeda* [produção cinematográfica]. Estados Unidos da América: Universal Pictures.

Olga Varela Tello\*

## Transitar o caminho analítico em meio à quarentena

Na minha vida pessoal e profissional, é a primeira vez que enfrento uma epidemia assim, nunca havia vivido uma situação dessa magnitude.

O coronavírus, quase de um dia para o outro, interrompeu e desorganizou a cena habitual do mundo, surgiu nas nossas vidas e nos nossos consultórios: a partir de então, foi necessária a permanência contínua dentro de casa, assim como o isolamento. Evitar, mais do que tudo, o encontro dos corpos era, é e vem sendo, a melhor prevenção.

Minha primeira reação foi me refugiar no pensamento renegador de que com certeza se tratava de um exagero e de que logo isso passaria – que errada estava! –, e chegou o momento, como dizia Sigmund Freud (1912/2006), em que a realidade se impõe (p. 141), e tive que enfrentar o que estava acontecendo.

O primeiro a fazer era comunicar aos pacientes que continuaríamos, a partir daqui, trabalhando virtualmente, para evitar contágios. Sem saber por quê, propus isso com medo. Medo de quê? Não sabia, a situação era para mim totalmente estranha e percebi que não eram eles, senão eu, quem resistia a deixar o consultório. Como dizia Nasio (1966), era a resistência do analista (p. 27), não dos pacientes. Fiz todo o possível para evitar isso, até não haver outra saída, e mudei meu modo de trabalhar, e passamos ao virtual.

A psicanálise nos ensinou a trabalhar com os conflitos, e era isso o que teria que fazer. Decidimos que, na Asociación Psicoanalítica de Guadalajara (APG), deveríamos nos unir, candidatos e analistas, para tentar conter a angústia provocada pelo desconhecimento e pela incerteza, e compartilhar experiências de tudo o que de estranho estávamos vivendo. Foi por meio da narrativa e de uma reunião pela internet em que nos vimos e pudemos dividir o que estávamos sentindo e pensando; e foi por meio desse compartilhamento do que era novo – mesmo que não presencialmente, sem a presença corporal, apenas pela imagem – que nos sentimos novamente parte de um *grupo*, que sentimos que, mesmo separados, todos estávamos ocupados com

\* Asociación Psicoanalítica de Guadalajara.

o mesmo: o desejo de continuar a entender e criar novas maneiras de nos posicionarmos para seguir e trabalhar melhor com nossos pacientes.

Compartilhávamos a mesma aspiração e nos sentíamos parte de um conjunto ocupado na mesma tarefa; tínhamos que continuar a trabalhar analiticamente para poder conter a angústia frente ao sinistro desconhecido, e assim poder manter o pensar.

Ao levar em consideração essa experiência, pensei que, se tudo isso acontecia em uma associação já estabelecida, com uma sede, o que estariam passando nossos candidatos do Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP), que não têm a sede? A princípio, por conta da pandemia, tínhamos que mudar nossa maneira de trabalhar; os professores não poderiam viajar, nem os supervisores e analistas, até que findassem as restrições.

A Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por sua sigla em inglês) enviou um comunicado em que informava que, enquanto durasse a contingência, poderíamos fazer formação virtual. Isso diminuiu nossas angústias, porque podíamos manter o trabalho de forma virtual com os distintos grupos.

A partir daí a Direção de Seminários mudou seu plano de estudos de seminários presenciais, de diferentes países, para seminários virtuais: as mesmas aulas e os mesmos professores, só que agora virtualmente, já que não poderiam viajar.

Decidimos que tínhamos que ter em mente o pertencimento para fortalecê-lo e para nos ajudar em relação à ansiedade que essa pandemia estava causando; relembramos o grande sucesso alcançado com o grupo da Nicarágua, quando houve problemas políticos e não foi possível viajar para lá. Nessa ocasião, Jeanine Puges havia conversado com o grupo na tentativa de diminuir suas angústias e os resultados foram muito bons; decidimos então repetir a experiência. Dessa vez, convidamos Virginia Ungar, presidente da IPA, e María Cristina Fulco, presidente da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), a conversar com os candidatos do ILaP, e convidamos também os candidatos da Organização de Psicanalistas em Formação da América Latina (Ocal). Na reunião, o fato de estar com as autoridades e com seus companheiros de Ocal fez com que todos das instituições sentissem que existia um pertencimento – tão necessário –, e pudessem trabalhar com menos ansiedade. Necessitavam de um ambiente de apoio que lhes desse pertencimento e a segurança de que o ILaP continuaria a trabalhar, e que, apesar dos conflitos, só seriam modificados os cenários e a maneira de funcionar; o senso de pertencimento também lhes deu o senso de continuidade.

Continuaríamos a trabalhar com o método analítico, contendo a ansiedade despertada por essas mudanças. Tínhamos a facilidade de que o trabalho do ILaP havia sido e é sempre, na maior parte das vezes, à distância; perderíamos, de fato e isso sim, os encontros pessoais, até que pudéssemos viajar novamente.

Demos início à formação do Grupo de San Pedro (Honduras), para o que estávamos esperando que a situação se normalizasse; iniciar já por Skype era dar fim à espera e evitar uma situação de queda desastrosa que os levasse à melancolia e à destruição das ilusões. Nos propusemos, com trabalho, a transformar a catástrofe planejando novas experiências, trabalhando analiticamente e contendo o estranho para que se pudesse continuar a pensar. Era o momento de desarticular o modo que tínhamos de estar no mundo. As crises têm duas possibilidades: ou não muda-

mos, e continuamos com o mesmo, ou aproveitamos a oportunidade que nos dão para, através da mudança de cenário e da palavra, adaptar nosso método ao que é novo, de modo que, fiéis ao método, continuemos a ter impacto na escuta analítica.

Assim, trabalharemos o traumático em um *a posteriori*, para dessa forma transformar a catástrofe em algo novo e esperançoso, que é também o porquê e o para quê das crises, para nos modificarmos e nos tornarmos mais enriquecidos, para que, apesar da pandemia, o ILap e a psicanálise continuem a ser projetos vivos e com futuro. Para sustentar a análise, devemos mudar o cenário, adaptar nosso método ao novo e dessa forma transformar o traumático, através da presença do outro, em experiências de aprendizagem e crescimento.

## Referências

- Freud, S. (2006). La represión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1912).
- Nasio, J. D. (1966). *Cómo trabaja un psicoanalista*. Buenos Aires: Paidós.

María Alejandra Rey\*

## Sobre a prática analítica na realidade virtual\*\*

*Tudo é muito simples muito  
mais simples e, no entanto,  
ainda assim há momentos  
em que é muito para mim  
em que não entendo  
e não sei se rir às gargalhadas  
ou se chorar de medo  
ou estar aqui sem pranto  
sem risos  
em silêncio  
assumindo minha vida  
meu trânsito  
meu tempo.<sup>1</sup>*  
Idea Vilariño

*Como nos últimos anos o modo de pensar em ciência experimentou mudanças enormes, se a  
psicanálise quer persistir como ciência autônoma deve se ajustar às exigências de época.*  
D. Liberman

Como se constrói um analista e a função analítica no atendimento de pacientes à distância?

Vinha me fazendo esta pergunta há uns quantos anos, já que cada vez com maior frequência éramos convocados para atender desse modo. Muitos colegas eram resistentes; outros, com precauções, fomos nos animando a explorar estas novas modalidades em situações não presenciais. Hoje, frente à situação inédita que o Coronavírus produz, já não temos mais desculpas: nos transformamos para poder manter nosso trabalho.

Ainda que existam, há vários anos, colegas que transmitiram suas experiências com a análise telefônica (Savege Scharff, 2014, 2016; Carlino 2014; Aryan *et al.*, 2015 etc.), hoje nos devemos uma exploração mais ampla de outras ferramentas (Zoom, WhatsApp, Hangout etc.) para pensar nos desafios, em nossas dificuldades e temores frente a situações psíquicas novas e surpreendentes que a atualidade promove.

\* Sociedad Argentina de Psicoanálisis.

\*\* Estas reflexões vêm sustentadas em trabalhos prévios: Rey (2013, julho de 2015, 2015a, 2015b, 2017, 28 de setembro de 2018); Rey, Nagy e Verón (24 de junho de 2018).

1. N. do T.: Tradução livre do poema de Idea Vilariño, assim como da frase de D. Liberman.

Byung-Chul Han (2014) destaca que os dados e as máquinas estarão a serviço das pessoas, e não ao contrário; que a internet e os dados são ferramentas de suporte como podem ser uma serra e um martelo, que servem para cortar madeira e construir casas, mas que – ilustra –, mal utilizadas, também servem para cortar cabeças.

As tecnologias sempre apresentam suas duas faces, e desde que o homem é homem – segundo Baricco em *Los bárbaros* (2006/2008) –, debate-se entre os aspectos negativos e positivos das mesmas. Nas palavras de Eco (1964/1965), “apocalípticos e integrados”<sup>2</sup>.

O mesmo Han (2013/2014) descreve os fantasmas digitais, fantasmas que já se apresentavam a Kafka (1952/1998) com a invenção das cartas<sup>3</sup>.

Se já naquele então a comunicação postal oferecia “alimentos para fantasmas”, o que nos resta hoje em dia, depois da invenção do telefone, telégrafo, internet, Twitter, Facebook, telefones inteligentes, etc. “Os fantasmas não morrerão de fome”<sup>4</sup> (Han, 2013/2014, p. 82). Temos novos fantasmas para enfrentar.

Tanto em um trabalho analítico presencial como à distância (Alipani, citado em Sarchman, 20 de outubro de 2017) podem aparecer barreiras, tanto linguísticas como culturais. Dependerá da capacidade de paciente e analista poder tomá-las como sintomas que levem a explorar outros lugares e usar o que aparece como uma dificuldade (ou uma situação nova) ou transformando-o em uma possibilidade de análise – ao estilo de D. Winnicott (1971/1972), como espaço transicional, capacidade para brincar etc.

Gosto de pensar na possibilidade que se abre se podemos estar disponíveis e atentos ao que nos é apresentado como novo e inédito (entre eles, as diferenças horárias e de estações, os giros linguísticos, as expressões idiomáticas, mas também a quantidade de afeto que se mobiliza para ambos, já que ambos estamos imersos na mesma situação de crise global).

Byung-Chul Han propõe que o meio digital é um *meio do afeto*; a comunicação digital facilita a saída repentina de afetos, transporta afetos de forma imediata (Han, 2013/2014, p. 16). Se isso é assim, como fazemos para recebê-los e processá-los?

Um paciente, pouco tempo depois de começar suas sessões, agora virtuais, e estranhando o espaço físico do consultório, dizia:

Não há mediações para a relação consigo mesmo. Agora, o corpo a corpo, o entorno não estão. Há muita palavra suspensa que não se torna carne em atos: é alienante [era uma pessoa que desenvolvia grande atividade física]. A palavra agora vai por mensagens ou por vídeos, como um holograma. Sinto falta do ato; sinto mais os pensamentos.

A tela, é um grande enigma, mas hoje é parte de nossa vida e nossos intercâmbios; somos mediados por ela, não apenas nos tratamentos psicanalíticos. Deveria

2. N. do T.: Tradução de Souza, G. A tradução da citação corresponde a Eco, H. (1993). *Apocalípticos e integrados*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1964).

3. “Como se chegou à ideia de que seres humanos poderiam se relacionar uns com os outros por cartas! Pode-se pensar em uma pessoa distante e pode-se tocar uma pessoa próxima, todo o resto vai além da força humana”, p. 63. N. do T.: Tradução de Machado, L. A tradução da citação corresponde a Han, B. (1918). *No enxame: Perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes. Recuperado em: <https://bitly.com/pRBIR>

4. N. do T.: Tradução de Machado, L. A tradução da citação corresponde a Han, B. (1918). *No enxame: Perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes. Recuperado em: <https://bitly.com/pRBIR>

inverter a pergunta: já que estamos mediados pela tecnologia – hibridados, diria hoje – por que a psicanálise deveria ficar de fora desses contextos culturais atuais? Poderemos apelar para a criatividade, se e somente se, nos permitimos ficar sem certezas à espera do que está por vir, ainda sem conceitualizar. Acredito que conceitos como intimidade, privacidade, tempo e espaço, devem ser repensados hoje. Já não estamos na modernidade e os marcos conceituais freudianos não nos alcançam na presente complexidade. Trabalhar hoje, implica nos abirmos à dimensão do virtual, aceitando que não é uma “simulação” de algo real, mas sim uma cena em si mesma (Lemma, 2015 *virtually real*).

Temos um compromisso: manter uma psicanálise viva, que mostre flexibilidade frente às novas circunstâncias e às mudanças dos marcos epistêmicos. Criar enquadres possíveis, sob medida.

Se trabalhamos confiando no método e com uma atitude analítica poderá ser criado um ambiente sustentador, seja ele presencial ou virtual. (Presença comunicativa, nas palavras de Cantis Carlino, 1987<sup>5</sup>).

A pandemia perturbou o modo de interação com nossos pacientes, nossa maneira de praticar a clínica está sendo provada.

Explorar ferramentas desconhecidas coloca em jogo nossas certezas. Surgem dúvidas, momentos de desconcerto e de surpresa.

Estou longe de dar respostas a estas interrogações. Acredito que, como a tantos, esta temática me inquieta, e estou aberta a pensar possíveis implicações na prática clínica, sabendo que não há ainda distância suficiente entre os fatos que vivemos e a elaborações de hipóteses que possam dar conta destes fenômenos.

Se é certo, como afirma Negroponte (1995/1999), que “a informática não tem mais nada a ver com computadores. Tem a ver com a vida das pessoas.”<sup>6</sup> (p. 20), temos que pensar nas mudanças de papel em que devemos transitar, em como se conformam novos espaços, novas equipes, novas formas de relação do par analítico.

Nunca como agora as palavras de Ferenczi (Ferenczi e Dupont, 1988/1997) se fazem tão presentes:

Se o paciente realmente sente que de fato será por nós cuidado, que levaremos a sério sua necessidade infantil de ajuda (e não se pode oferecer a uma criança indefesa – a maioria dos pacientes o são- meras teorias quando se encontra em um terrível estado de dor), então seremos capazes de induzir o paciente a olhar para trás, para seu passado sem terror.<sup>7</sup> (p. 210)

Talvez possamos sustentar espaços de brincar e de *ilusão* que permitam o desdobramento de potencialidades impensadas.

Talvez estejamos neste caminho.

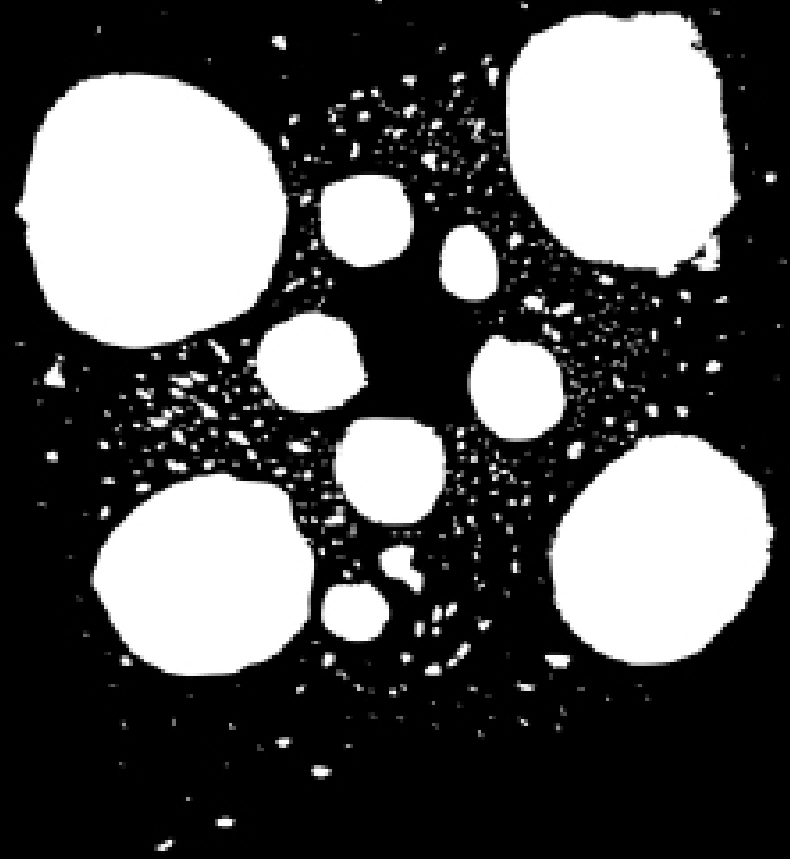
5. “Atualmente duas pessoas localizadas em diferentes lugares geográficos, no momento de se comunicarem por aparelhos tecnológicos, podem sentir e também operar comunicacionalmente como se ambas estivessem *ali* presentes. Não se trata de um lugar físico, mas sim de um ponto de confluência entre duas pessoas distantes –analista, analisando- dado pelo *contato* e pelo *encontro* na comunicação, lugar que denominei ‘espaço inter do diálogo’ (Cantis Carlino, 1987, citado em Carlino, 2014, p. 187). N. do T.: Tradução livre.

6. N. do T.: Tradução de Tellaroli, S. A tradução da citação corresponde à página 12 de Negroponte, N. (1995). *A vida digital*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1995).

7. N. do T.: Tradução livre.

## Referências

- Aryan, A., Briseño, A., Carlino, R., Estrada, T., Gaitán, A. e Manguel, L. (2015). Psicoanálisis a distancia: Un encuentro más allá del espacio y del tiempo. *Calibán*, 13(2), 60-75.
- Baricco, A. (2008). *Los bárbaros: Ensayo sobre la mutación*. Barcelona: Anagrama. (Trabalho original publicado em 2006).
- Cantis Carlino, D. e Carlino, R. (1987). Diálogo analítico: Un diálogo múltiple. *Psicoanálisis*, 9(3), 161-162.
- Carlino, R. (2014). Reflexiones actuales sobre el psicoanálisis a distancia. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 18, 173-197.
- Castells, M. (1996). *La era de la información: Economía, sociedad y cultura. La sociedad red* (vol. 1). México: Siglo XXI.
- Eco, H. (1965). *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen. (Trabalho original publicado em 1964).
- Ferenczi, S. e Dupont, J. (1997). *Diario clínico 1932: Sin simpatía no hay curación*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1988).
- Han, B.-C. (2014). *En el enjambre*. Barcelona: Herder. (Trabalho original publicado em 2013).
- Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
- Hermoso, B. (19 de outubro de 2016). Mary Beard: La historia del feminismo y el feminismo en la Historia. *El País*. Disponível em: [https://elpais.com/cultura/2016/10/19/actualidad/1476883415\\_586745.html](https://elpais.com/cultura/2016/10/19/actualidad/1476883415_586745.html)
- Kafka, F. (1998). *Cartas a Milena*. Madri: Alianza. (Trabalho original publicado em 1952).
- Lemma, A. (2015). El psicoanálisis en tiempos de tecnocultura: Algunas reflexiones sobre el destino del cuerpo en el espacio virtual. *Revista de Psicoanálisis*, 75, 167-193.
- Negroponte, N. (1999). *El mundo digital: Un futuro que ha llegado*. Barcelona: Ediciones B. (Trabalho original publicado em 1995).
- Rey, M. A. (2013). En el ter-reno de lo inútil. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 17, 189-198.
- Rey, M. A. (julio de 2015). *Conectividad-intimidación: El psicoanalista y la red*. Trabajo presentado en el 49º Congreso IPA: Un mundo en transformación, Boston.
- Rey, M. A. (2015a). Developing a public presence: Websites. *International Psychoanalytical Association Resource Library*. Disponível em: [https://www.ipa.world/ipa/IPA\\_Docs/Developing%20a%20Public%20Presence%20Websites%20-%20RL%20Essay%202015.04%20FINAL.pdf](https://www.ipa.world/ipa/IPA_Docs/Developing%20a%20Public%20Presence%20Websites%20-%20RL%20Essay%202015.04%20FINAL.pdf)
- Rey, M. A. (2015b). Tiempos actuales, un recorrido personal. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 19, 49-66.
- Rey, M. A. (2017). Conectividad. Intimidación: El psicoanálisis en un mundo extenso. Em C. Moise e L. Orsi (comp.), *Psicoanálisis y sociedad: Nuevos paradigmas en lo social*. Buenos Aires: Dunken.
- Rey, M. A. (28 de setembro de 2018). *Experiencias transformadoras en red*. Trabalho apresentado no painel Silencio del analista y otras experiencias en las sesiones en la realidad virtual, no 32º Congreso Latinoamericano de psicoanálisis: De-construcciones y transformaciones, Lima.
- Rey, M. A., Nagy, L. A. e Verón, C. [International Psychoanalytical Association] (24 de junho de 2018). *Cyberspace-managing new tools for psychoanalytic development* [seminário web], Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LJRRSMAZT1U>
- Sarchman, I. (20 de outubro de 2017). Freud para cuerpos globales y digitales. *Revista Ñ*. Disponível em: [https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/freud-cuerpos-globales-digitales\\_0\\_rjdcFe\\_6Z.html](https://www.clarin.com/revista-enie/ideas/freud-cuerpos-globales-digitales_0_rjdcFe_6Z.html)
- Savege Scharff, J. (2014). Psicoanálisis asistido con tecnología. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 18, 151-172.
- Savege Scharff, J. (2016). Preface. En A. Marzi, *Psychoanalysis, identity, and the Internet: Explorations into cyberspace*. Londres: Karnac.
- Vilariño, I. (2000). *Poesía completa*. Montevideo: Cal y Canto.
- Winnicott, D. (1972). *Realidad y juego*. Buenos Aires: Granica. (Trabalho original publicado em 1971).



Vórtice:  
A importância do humor na clínica

Jorge Kantor\*

## O consolo do ego

Em cada número de *Calibán*, **Vórtice** reflete sobre questões de alta vorticidade (fluxo turbulento em espiral) na prática clínica, identificando turbulências da clínica que merecem ser enfocadas pelos psicanalistas.

Em **Vórtice** tratamos de assuntos que costumamos ignorar ou tomar como certos; desatendidos cenários que, não obstante, pesam grandemente em nosso trabalho cotidiano no consultório.

Nesta ocasião, nos perguntamos sobre a importância do senso de humor nos tratamentos psicanalíticos. A pergunta que nos fazemos é se, durante as sessões, os psicanalistas observamos a ocorrência deste “dom raro e precioso”<sup>1</sup> (Freud, 1927/1988, p. 162) do humor nas associações livres das pessoas em análise.

Da mesma forma, nos perguntamos se os psicanalistas costumam lançar mão do senso de humor como parte do repertório de sua prática. Diríamos todos que o senso de humor é uma ferramenta, um instrumento, um artefato clínico?

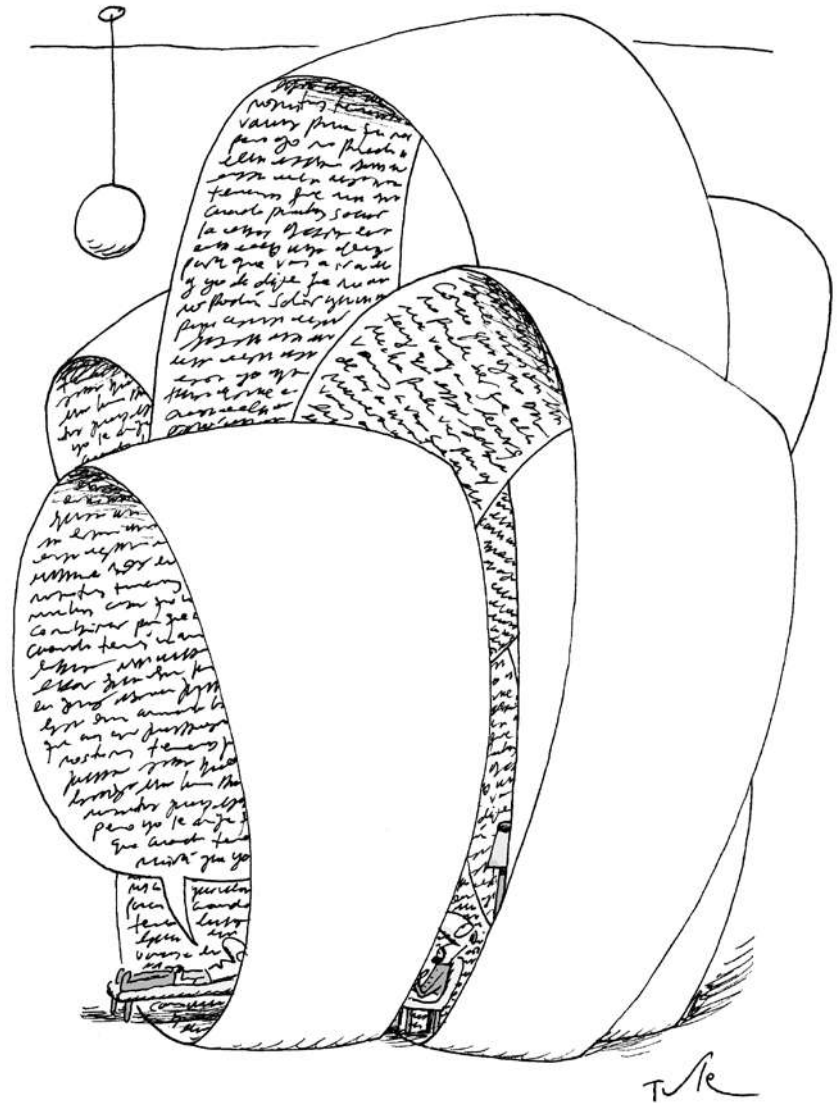
Em seu excelente artigo “Humor y psicoanálisis: Un asunto serio”, Diana Szabó (s.f) cita Mark Twain: “O problema com o humor é que

ninguém o leva a sério” (par. 1). Não tenho dúvida nenhuma de que aos psicanalistas nos faria bem levar muito mais a sério o peso do humor na prática clínica.

De fato, Freud considerava o humor como a mais elevada operação defensiva frente ao sofrimento. Um sentimento grandioso e rebelde. O humor é grandioso porque, por um instante, ocorre o triunfo fugaz do narcisismo voltado a um Ego vitorioso frente às afrontas da realidade, graças a que o superego trata com “bondosas palavras de conforto ao ego intimidado”<sup>2</sup> (Freud, 1927/1988, p. 162), concedendo ao aparelho psíquico um sentimento “especialmente liberador e enobrecedor” (p. 161)

O superego é capaz de oferecer ao Ego uma pequena alegria ao consentir o aspecto cômico de uma situação que, vista sem humor, seria apenas vão sofrimento. No entanto, graças à reviravolta que esta dimensão aporta, nós o sentimos como particularmente libertador e exaltante.

Freud também nos diz que “se é realmente o superego que, no humor, fala essas bondosas palavras de conforto ao ego intimidado, isso nos ensinará que ainda temos muito a aprender sobre a natureza do superego.” (p. 162).



Consequentemente, a nove colegas latino-americanos propusemos a questão, e eles aceitaram o desafio.

Fernando Orduz parte, em “Di-versas diversões sobre o humor e o riso”, da qualidade subversiva que o humor representa, mostrando-nos a forma pela qual o riso e o cômico foram excluídos da filosofia clássica e da religião que nos tutela. Para Orduz, o humor no tratamento analítico poderia ser indício de uma

mudança de sentido, de uma transformação do conteúdo inconsciente.

Agustina Fernández desenvolve em “Humor na análise” a ideia de que o humor é um recurso criativo e, em certas ocasiões, defensivo. Não é acessível a todas as pessoas, mas uma boa análise poderia chegar ao emprego do humor para enfrentar as penúrias da vida. Fernández ilustra a irrupção do humor nas associações de uma engenheira e de um derma-

\* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 103 de: Freud, S. (1996). O humor. Em J. Salomão (trad.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 99 - 103). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927.). Versão eletrônica recuperada em <https://cutt.ly/9pti1Tu>

2. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação e das seguintes corresponde à página 102 de: Freud, S. (1996). O humor. Em J. Salomão (trad.), Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 21, pp. 99 - 103). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927.). Versão eletrônica recuperada em <https://cutt.ly/9pti1Tu>



tologista, duas pessoas em análise, mostrando uma mudança de posição subjetiva frente ao padecimento, um tipo de realocação em relação ao que acreditam que sabem e ao que acreditam que acreditam.

Teresita Ana Milán propõe em “O sentido comum do bom humor” o humor na análise como indicador de acontecimento significativo. Para isso, Milán apresenta várias vinhetas clínicas e percebe que ao buscar exemplos de situações clínicas nas quais utilizou o humor, apareciam com frequência situações clínicas com conteúdo sexual, o que a leva a se perguntar: será que a sexualidade ainda continua sendo algo espinhoso para se tratar “a sério”?

Eva Tucherman aproxima em “*Setting* bem-humorado” a perspectiva freudiana da psicanálise e o humor costurados com um fio inquebrantável. Tucherman ilustra com uma vineta clínica o uso do humor para desarmar as defesas e assim gerar encontros bem-humorados que equivalem à transformação obtida pelo *rêverie* proposto por Bion.

Antonio Velásquez Convers parte, em “O humor na análise e a análise do humor”, das primeiras ideias econômicas de Freud sobre a economia de energia psíquica do humor. Velásquez destaca a perspectiva comunicativa do humor, uma comunicação que, no interior do vínculo analítico e com um bom manejo do *timing*, converte-se em uma forte ferramenta analítica.

María del Carmen Ramos sustenta em “O humor no divã” que a interpretação com humor permite tolerar melhor os afetos desprazerosos, sem negá-los, convertendo um momento de tensão e desencontro em uma possibilidade de vínculo e *insight*. Ramos exemplifica o uso do senso de humor direcionando-o para ela mesma, produzindo um efeito imediato nas pessoas em análise ao possibilitar uma transformação das emoções negativas que estavam envolvendo a relação naquele momento.

Carlos Brück nos diz em “Saber fazer/fazer saber” que o humor é um recurso precioso

para identificar e para confinar a angústia que emerge das profundezas do aparelho psíquico. Brück destaca que o humor não tem nenhuma relação com a frivolidade ou a falta de consideração pelos afetos da pessoa em análise; muito pelo contrário, denota um entendimento sutil da necessidade de aliviar, em lugar de solenizar, as palavras do analisante.

Daniel Rodríguez nos mostra em “O humor e seu lugar na cultura atual” as conexões do humor em diferentes âmbitos comunitários. Rodríguez situa uma mudança de perspectiva que modifica nos seres humanos uma versão prévia dos fatos na relação do humor com o pensamento crítico. A resiliência e a arte são também âmbitos nos quais explora a ocorrência do humor, acompanhando ou precedendo processos de mudança.

Andrés Rascovsky descreve em “Sobre o humor” os múltiplos efeitos da capacidade humana para gerar o humor. Rascovsky recomenda aos psicanalistas (“arqueólogos do trauma, especialistas no sofrer oculto e continentes de projeções potencialmente tóxicas”) que se aventurem nas terras da alegria e da visão jocosa, exercendo assim uma perspectiva que nos restitua o atrevimento necessário para enfrentar o exercício clínico diário.

## Referências

Freud, S. (1988). *El humor*. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 153-162). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).

Szabó, D. (s. f.). *Humor y psicoanálisis: Un asunto serio*. Disponível em: <https://www.apuruguay.org/sites/default/files/el-humor-szabo.pdf>

Fernando Orduz\*

## Di-versas diversões sobre o humor e o riso

*Perdoem-me por não me levantar.  
Epitáfio sugerido por Groucho Marx*

Algo há no humor, no chiste, no riso, que ronda a ideia da subversão. Subverter tem a conotação de reavaliar as normas que dão razão de ser a uma ordem institucional. Isso pode ser entendido sob a ideia de romper esquemas, criticar o *status quo* do estabelecimento, repropor paradigmas. Mas também poderia se pensar em outra forma de enunciado: *sub-versão* (dando ênfase na separação do prefixo *sub* e da raiz *versão*), o que dá um matiz diferente, conotando uma significação de menor grau: uma versão *sub* se refere, por exemplo, a um subcampeão, a subdesenvolvimento, palavras nas quais o prefixo *sub* denota um menor valor.

Na Grécia clássica, Platão não foi muito amante do riso. Ainda que reconheça no riso um prazer, ao mesmo tempo afirma que o riso é obsceno, transgressor da harmonia, da integridade e da consciência social. Por isso, tange somente aos loucos, bufões, vis e escravos.

Aristóteles, ao contrário, parecia fazer um reconhecimento dele no segundo tomo da *Poética*, livro do qual a história ficou nos devendo sua existência e que serve de acontecimento para a novela *O nome da Rosa*, de Humberto Eco (1980/1984), cuja trama se enraíza na história de Jorge de Burgos, um monge cego do século XVI, que esconde o segundo

tomo da *Poética*, no qual o Estagirita faz um reconhecimento à comédia como fonte de conhecimento. Esta obra é considerada perigosa por Jorge de Burgos precisamente porque colocaria o riso como um elemento de igual valor para a vida como seria a dimensão trágica, validada no primeiro tomo da *Poética*.

O trágico tomou em nossa milenária história ocidental uma espécie de dimensão sublime da experiência humana, em detrimento da comédia, que pareceria ter uma conotação mais mundana ou de menor valia.

Por outro lado da origem de nossa história, a cultura judaico-cristã tem uma narrativa trágica, e os relatos do Antigo Testamento dão conta do drama de sua existência: do vil assassinato fratricida até a idolatria do sofrimento de um homem na cruz. A Igreja condenou o riso desde o século IV, proibiu-o no templo e propôs que Cristo nunca teria rido.

Na novela de Eco (1980/1984), o monge cego qualifica de forma demoníaca o riso:

O riso é a fraqueza, a corrupção, a sensaboria da nossa carne [...]. Mas aqui, aqui... - agora Jorge batia com o dedo na mesa - aqui inverte-se a função do riso, eleva-se a uma arte, abrem-se-lhe as portas do mundo dos doutos [...] este livro poderia ensinar que libertar-se do medo do diabo é sapiência. [...] O riso desvia, por alguns instantes, o vilão do medo. Mas a lei impõe-se através do medo, cujo nome verdadeiro é temor de Deus. E deste livro poderia partir a centelha luciferina que transmitiria ao mundo inteiro um novo incêndio: e o riso

\* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

designar-se-ia como a arte nova, ignorada até de Prometeu, para anular o medo.<sup>1</sup> (pp. 485-486)

Em uma concepção de mundo habitada pela censura e a repressão, segundo a qual se controla com base na indução do temor e se sublima a via da dor e do sofrimento, o riso acaba sendo uma forma condenável de expressão ao omitir o caminho doloroso e punitivo.

Se o riso alude à repressão, minimizar seu valor seria a segunda linha de defesa, uma espécie de derivação da negação que retiraria valor daquilo que o cômico consegue evidenciar. Os elementos associados ao cômico terão então uma conotação de fealdade, banalidade ou ridículo. Aristóteles (trad. em 1974) dizia benevolmente que: “O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente”<sup>2</sup> (p. 142).

A comicidade não encontra valor em um mundo de ideais tecidos entre a razão estoica e o sofrimento católico; caberia perfeitamente dizer que o humor ou o chiste não são levados a sério por esse tipo de universo.

O cômico nos oferece uma lente da realidade que não reflete o que o narcisismo do espelho plano anseia; um cômico dá um olhar através de uma lente curva (côncava ou convexa) que perturba as formas originais da realidade. Isso implica uma configuração desmensurada ou exagerada; na comédia, isso é um signo. A lente curva que o cômico nos em presta para ver a realidade poderia nos deixar frente a dimensões grotescas, monstruosas, satíricas. O cômico não teria lugar no conforto; se algo é conforme, não provoca riso.

Não obstante, a deformação também poderia gerar horror. Há uma deformação que ao fazer sentido, provoca riso, enquanto que

se a deformação não consegue ser contida por uma forma de expressão que abrigue um sentido, nos deixará frente ao horror. Este aca-salamento do humor e do horror poderia nos levar a um terreno comum: a angústia.

Do ponto de vista da técnica analítica, o humor seria uma forma de apaziguar os conteúdos psíquicos que em sua origem produziram angústia. Não é à toa que Freud (1928/1988) pensava o humor como uma ação benevolente do superego frente ao ego: “[O humor] transmite: ‘Olhem! Aqui está o mundo, que parece tão perigoso! Não passa de um jogo de crianças, digno apenas de que sobre ele se faça uma pilhéria.’”<sup>3</sup> (p. 162).

O riso permite que a agressão dilua seu efeito mortífero; se não existisse, o afeto destrutivo da agressão nos deixaria em um estado de amargura permanente. A emergência do riso é a significação de uma economia de energia psíquica que pelo caminho da via dolorosa da angústia ou do sofrimento não faz outra coisa senão uma perpetuação masoquista de uma mesmidade repetitiva.

O humor no interior do tratamento analítico poderia ser o indício de uma mudança de sentido, de uma transformação do conteúdo inconsciente. O pranto do sofrimento pareceria mostrar uma manifestação dolorosa de algo que continua estando aí sem possibilidade de transformação.

## Referências

- Aristóteles (trad. em 1974). *Poética*. Madri: Gredos. (Obra original del siglo IV a. C.).
- Eco, H. (1984). *El nombre de la rosa*. Bogotá: Círculo de Lectores. (Trabalho original publicado em 1980).
- Freud, S. (1988). El humor. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1928).

1. N. do T.: Tradução de M.C. Pinto. A tradução desta citação corresponde à página 385 de: Eco, U. (2001). Em M.C. Pinto (trad.), *O nome da rosa*. Miraflores: Difusão Editorial. Versão eletrônica recuperada em <https://cdn.culturagenial.com/arquivos/o-nome-da-rosa.pdf> (Obra original publicado em 1980).

2. N. do T.: Tradução de E. de Souza. A tradução desta citação corresponde à página 245 de Aristóteles. (1984) *Poética*. Em E. de Souza (trad.), *Aristóteles* (pp. 237 – 268). São Paulo: Abril. (Obra original do século IV a. C.).

3. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 102 de: Freud, S. (1996). O humor. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 99 - 103). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-21-1927-1931.pdf>

Agustina Fernández\*

## Humor na análise

*Ademais, nem todas as pessoas são capazes da atitude humorística. Trata-se de um dom raro e precioso, e muitas sequer dispõem da capacidade de fruir o prazer humorístico que lhes é apresentado...<sup>1</sup>*

Freud, 1927

Freud adverte: a possibilidade do humor não é para todos. É preciso certa plasticidade subjetiva para suportar o *como se* que desmente um pedaço de realidade – ainda que seja por um momento – e habilita o triunfo do prazer.

Numerosos trabalhos no campo da psicanálise se dedicaram a estudar a trama comum, as delimitações e, fundamentalmente, as diferenças do cômico, do chiste e do humor (Freud, 1905/1990b; Lacan, 1958/2016; Yampey, 1980; Abadi, 1982; Alizade, 1983; De Soldati, 2017). Enfocaremos aqui o humor na clínica, ato psíquico que afasta o sujeito da alienação que tinha no sintoma, o aproxima da verdade e o pacífica.

A chave se situa nesse nó entre o humor e o sério. Desencadear-se por um momento da realidade, não a levar tão a sério para que o humor tenha oportunidade de surgir. Frente ao perigo ou à culpa, esse mágico “não é sério do humor” é liberador (Abadi, 1982).

A *atitude humorística* (Freud, 1927/1990c) implica uma posição subjetiva frente à vida – e à morte –, de certa leviandade, liberdade, criatividade. O narcisismo situa o sujeito no centro da cena, economiza-lhe sentimentos dolorosos e eleva o ganho de prazer. Nos termos da segunda tópica, o Ego se apresenta sedutor, inclusive provocador, e o Superego habilita o recreio, dá permissão. O Superego, herdeiro das instâncias parentais e das identificações do complexo de Édipo, trata o Ego como os progenitores tratavam à criança, concede-lhe o lugar de *his Majesty, the baby* ante quem cessam “as leis da natureza e da sociedade”<sup>2</sup> (Freud, 1914/1990d, p. 88). Essa versão benévola do Superego, pacificante, se situa na linha identificatória com o pai enquanto simbólico (Lacan, 1957/1996). Habilita o sujeito, relativiza certezas e releva o desejo de culpa.

Nem todos os homens são capazes de prazer humorístico. Para alguns, a vida é tão séria que não lhes está permitido rir. Rir do drama seria caçoar da desgraça (Freud, 1917 [1915]/1990a). No que se refere às “investiduras do Superego”, por sua rigidez e severidade, não se conciliam bem com o humor, a neuro-

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 102 - 103 de: Freud, S. (1996). O humor. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 99 - 103). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-21-1927-1931.pdf>

2. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 57 de: Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 46 - 64). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-14-1914-1916.pdf>

se obsessiva, a paranoia (Campalans Pereda, 1994) e, acrescentaríamos, a melancolia.

Até aqui, os benefícios, quase uma propaganda: *leve a vida com humor*. Impõe-se advertir: nem tudo é humor. A colocação da libido no Ego gera “proteção contra o adoecer”<sup>3</sup> (Freud, 1914/1990d, p. 82), enquanto não ultrapasse certa medida. A saúde se assenta em

do disparate, o humor se avizinha à verdade com o artifício de velá-la. Encontrar, produzir ali um saber, exige uma leitura (Couso, 1991). Como outras transações de compromisso –o sonho, o ato falho–, o humor tem estrutura de ficção, mostra um aspecto defensivo e outro no qual se abre no caminho ao desejo, sem pagar com o sofrimento que implica o sintoma



uma lógica de não-excessos. Desprender-se por completo do princípio de realidade precipitaria a mania. É necessário que essa posição subjetiva opositora ante o ímpeto do Real se concilie com a castração. O triunfo do narcisismo, o Ego insubmisso, são situações fugazes, momentos maníacos passageiros. Logo, o mundo real continua atormentando.

A seu modo, à beira do dizer, no paradoxal

(Campalans Pereda, 1994).

Que lugar tem na clínica este “dom precioso e raro” com o que não contam todos os homens?

A engenheira estava há tempos em análise, as sessões eram organizadas, solenes; seu tom emocional, dramático. Não tinha aceito deitar-se no divã por ter “a necessidade de ver o rosto da analista”: Vigia-la? Suas noites eram uma tortura de insônia e seus dias um pesa-

delo de cansaço. No transcorrer das associações livres se filtra um tom diferente: “Incendiou-se minha lampadinha”, e um riso suave a surpreende. “É literal! Deixei uma luz ligada e pude dormir. Já nem o cachorro suporta dormir comigo”. Ri com vontade.

O dermatologista era um homem gentil, organizado, quase asséptico. Padecia terrivelmente pela negligência dos outros, os ruídos, os lugares com muita gente. Era atormentado por fortes enxaquecas. Chega à sessão vestido de forma diferente e relata o passeio com sua sobrinha: “ Não sei o que pensei quando lhe comprei o sorvete. Com três anos, que outra coisa iria fazer? O sorvete inteiro terminou em minha gravata e no meio de minha camisa branca. Fiquei surpreso comigo mesmo. Em lugar de matá-la, eu ri”. Mostra uma camiseta emprestada: “Tenho um *look* novo”.

O humor é um recurso que possibilita operar com o desvalimento e o sofrimento, faz entrar o traumático no registro do princípio do prazer (Couso, 1991). Fazer a vida mais leve, se desprender dessa solenidade que não dá paz, atenuar a crueldade do Superego em favor do ganho do prazer se contam entre as conquistas da análise.

O humor que surge no paciente, segundo Yampey (1983), evidencia não só uma mudança no estado anímico, mas na estrutura. Implica uma disposição a auto observar-se que favorece a independência e possibilita a elaboração, graças ao domínio da cena e a capacidade de fantasiar (Yampey, 1980).

Se o humor implica uma mudança de posição subjetiva do paciente frente ao padecimento, uma reconciliação com os infortúnios da vida, um reconhecimento de limites, outra localização em relação ao saber e à verdade, então, sim, tem valor a proposta de levar a sério o humor na clínica psicanalítica.

A função do analista não é a de contar chistes –ainda quando o faça e tenha efeitos–, também não a de rir do padecimento. O analista é sensível ao humor para recebê-lo em

seu tempo, presta-se como um companheiro de brincadeira da atitude humorística do paciente. Ali se abre uma passagem do padecimento para o humor, e uma transmissão se realiza em ato: *o humor fica habilitado*.

## Referências

- Abadi, M. (1982). Teoría del chiste: Algunas precisiones. *Revista de Psicoanálisis*, 39(5), 707-720.
- Alizade, A. (1983). El chiste y su escena. *Revista de Psicoanálisis*, 40(56), 1199-1210.
- Campalans Pereda, L. (1994). Sobre el humor. *Revista de Psicoanálisis*, 51(12), 75-86.
- Couso, O. (29 de outubro de 1991). *Humor y psicoanálisis*. Palestra apresentada no Centro de Extensión Psicoanalítica, Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Freud, S. (1990a). Duelo y melancolía. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-256). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917 [1915]).
- Freud, S. (1990b). El chiste y su relación con lo inconsciente. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1990c). El humor. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 153-162). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1990d) Introducción al narcisismo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914).
- Lacan, J. (1996). *El seminario de Jacques, libro 4: La relación de objeto*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (2016). *El seminario de Jacques, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1958).
- Soldati de, M. (2017). *Lo cómico, el chiste y el humor*. (Inédito).
- Szabó, D. (s. f.). *Humor y psicoanálisis: Un asunto serio*. Disponível em: <https://www.apuruguay.org/sites/default/files/el-humor-szabo.pdf>
- Yampey, N. (1980). Notas psicoanalíticas sobre el humor y la creatividad. *Revista de Psicoanálisis*, 37(1), 133-146.
- Yampey, N. (1983). Acerca del humor y el insight. *Revista de Psicoanálisis*, 40(56), 1173-1181.

3. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 53 de: Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: uma introdução. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 46 - 64). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927.). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-14-1914-1916.pdf>

4. "Tenho dificuldade em terminar as coisas".

Teresita Ana Milán\*

## O bom senso do bom humor

Em um contexto sociocultural sedento de diálogo e de comunicação, o bom humor desperta uma automática empatia, uma emoção capaz de diluir a rígida seriedade e o efeito anestesiante do anonimato, a indiferença e o extremo individualismo.

As palavras que veiculam o humor podem chegar a dissolver o espasmo do poder tecnológico das telas, aspecto que observei em pacientes adolescentes que no início do tratamento mantinham uma conversa de estilo telegráfico, mas mais tarde acrescentavam conteúdos que nos faziam rir mutuamente.

Na Argentina, certos humoristas (Palacios, Fontanarrosa, Quino, Rep) marcaram a vida cotidiana, e seus personagens se incorporaram como parentes nas famílias. Suas histórias, com frequência, se escutam nos consultórios para facilitar a transmissão e a compreensão do que luta por escapar. O tango e a tradição poética combinam uma rica mistura diversificada pelo humor característico das diferentes regiões do país e são para nós, analistas, um “ás na manga” que pode melhorar uma posição no jogo analítico.

Em uma sessão, a irrupção do chiste indica que algo está ocorrendo no binômio analista-analisado; trata-se de uma situação dinâmica que anuncia que a análise não é estática. Para cada um, abre-se uma oportunidade de saber mais

sobre quem é quem, quando se encontram em uma sessão. A resposta do analista pode esclarecer ao paciente que entende o modo pelo qual ele está se manifestando, e por sua vez lhe é dada uma oportunidade de se reconhecer. Sem dúvidas, o recurso do humor integra a caixa de ferramentas em nosso ofício de psicanalistas.

Um paciente traz uma tira cômica do personagem Gaspar, o revolucionário dos anos setenta do desenhista e humorista gráfico Rep. No desenho Gaspar diz, deitado sobre o divã: “Eu sei que para a senhora, como psicóloga, não vai lhe cair muito bem o que vou dizer, doutora... Vou deixar a terapia, doutora”. Ao que a analista pergunta: “Mas... por quê?”. E o paciente continua: “Lamento muito. Acho que nestes tempos a solução já não é dada pela psicanálise. Já provei anos com o racional, agora chegou a hora de outras ciências, menos racionais, talvez”. E a analista pergunta: “Tem certeza, Gaspar?”. E ele diz: “Muita. O que lhe parece o I Ching e o Tarô?”. Ao que a analista responde: “São minhas fortes especialidades. Que acha da sexta a esta hora?”. “OK, doutora. Ou devo lhe dizer”. “Astrid”, responde a analista. (Rep, 29 de junho de 1993, p. 32).

Em uma entrevista realizada com Rep, o jornalista Esteban Peicovich (30 de setembro de 2001) lhe indaga porque Freud fracassa



com Gaspar, já que ele vive indo ao divã sem conseguir mudar nada, ao que o humorista responde: “Porque está na cadeia produtiva, sente-se um perdedor, não pode fazer nada e está cheio de medos. Medo ao medo[...]. A vida passa por ele e ele não chega a tomar nenhuma decisão, nem ao menos deixar a terapia” (par. 23).

Meses depois, o paciente deixa de comparecer às sessões e me presenteia um livro, *Qui-noterapia*, escrito pelo humorista de Mendoza, Quino (1985/1989), com seis páginas alusivas à psicanálise. Em ambos os materiais gráficos lê-se nas entrelinhas que não encontrou o que procurava na análise.

Outro paciente ingressa ao consultório, me faz um elogio em tom gracioso e se senta no divã; sorrindo, fica frente a frente comigo. Montou uma cena para dissipar a tensão do encontro face a face, antes de se estender no divã. O que lhe incomodava era ficar frente a sua própria vida e ao conflito que o acometia. Usou a paró-

dia para diminuir um sentimento desagradável que o encontrava desvalido para enfrentá-lo, para não começar falando daquilo que o preocupava. Apelou para a ironia para me divertir e me distrair, em uma atitude sedutora para distender o enquadre. Aqui o efeito do cômico é a descarga da tensão na busca de igualar e apagar a relação de assimetria analítica. Não tentei dissimular que sua atitude me gerou simpatia e de nenhuma maneira me propus censurá-lo; tentei lhe dar a entender que essa era sua maneira de entrar na sessão para mudar o clima do ambiente, o que Freud (1905/1986) postula como proteção frente a situações reais que provocariam afetos penosos.

Uma outra vez trouxe-me um pacote de bolachas e me perguntou com malícia e me chamando de você pela primeira vez: “Leite achocolatado, você não tem?”, ao que lhe respondi sorrindo que, dessa forma, ele me propunha mudar a sessão para participarmos juntos do lanche, o que constituía outra forma de buscar atalhos e fazer rodeios para romper o

\* Grupo de Estudio Psicoanalítico San Luis (Argentina).

Sonia Eva Tucherman\*

## Setting bem-humorado

O convite ao mergulho na turbulência do vórtice remete, imediatamente, à perturbação, à desordem, aos elementos presentes no Humor que, por sua vez, é indisciplinado e transgressor per se. A introdução de tal ingrediente na relação analítica já foi considerada, no passado, transgressão no *setting* psicanalítico. Felizmente, estamos há algum tempo em outros tempos. Abstinência, neutralidade, *setting* vêm sendo redesenhados em traços e cores contemporâneos. Inflexibilidade foi, aos poucos, dando lugar ao espírito questionador, reflexivo, libertador e fiel ao destino original da psicanálise, e assim, chegamos aonde Freud queria nos levar. Psicanálise e humor estão costurados com fio consistente, inquebrantável.

Relato aqui uma vinheta clínica que poderá me auxiliar na transmissão de um ponto de vista sobre a relevância do senso de humor no processo psicanalítico pelo que representa na história de vida primitiva do sujeito.

Lara é dona de boutique e não alcança o sucesso almejado. Segundo ela, os motivos do fracasso se devem ao “azar que lhe persegue”. É atormentada pela inveja dos que têm “sorte na vida”; lista nomes de pessoas que considera privilegiadas contabilizando os rendimentos alheios. Fantasias sobre mim e sentimentos experimentados são evidentes e já foram foco de conversas entre nós, porém, facilmente se

estabelece um clima persecutório que obriga a reorientar a conversa. Um dia, Lara se estendia na descrição dos lucros do marido e pensei em lhe contar uma história:

Jacó e Isac moravam em uma aldeia e ambos eram donos de sapatarias, uma loja vizinha da outra. Jacó ia bem em seu comércio enquanto Isaque afundava em prejuízos. Isac foi então procurar o rabino para que o aconselhasse e lhe contou:

–Veja como são as coisas, rabino. Fico na porta prestando atenção na loja do Jacó e noto que a cada hora entram cinco fregueses; de cada cinco, três compram sapatos; destes três, dois pagam a prazo e, quando voltam para pagar, a metade compra mais um par. Enquanto isso, na minha loja não entra ninguém.

O rabino diz então para Isac:

–É muito fácil entender esse problema. Há duas pessoas tomando conta da loja do Jacó, ele e você. E da sua loja não tem ninguém tomando conta.

Lara dá um leve sorriso – desarmado de defesas e com nuance de tristeza, com as tintas do humor descrito por Freud em *O humor* (1927/1974) – e, após um breve silêncio, comenta que entendeu o recado abrindo uma porta que se mantinha defensivamente lacrada.

Esta vinheta tem a presença do senso de humor na intervenção analítica promovendo uma facilitação da conversa analítica no encontro da dupla, pois parece amortecer o impacto que a interpretação provoca na estrutura da personalidade do paciente. No entanto, o

enquadre e me tirar do lugar de analista. Freud (1905/1986) descobre no humor um *processo alto*<sup>1</sup> (p. 221) independente de propósitos conscientes, tanto em quem o gera como em quem o recebe. Associo o termo *achocolatado* com a expressão “dar la lata”<sup>2</sup>, ou seja, ser inoportuno, e neste caso para se esquivar de se analisar. Esse jogo de palavras me dava a entender que, inclusive quando queria se aproximar de mim, lhe era difícil. Assim, tentava me distrair ao mesmo tempo que me envolvia. Tecnicamente, me propôs o interrogante de como intervir para sair de uma situação fática e atender ao mais interno, sua vulnerabilidade, para que ele pudesse ter uma visão própria do que estava ocorrendo e, ao mesmo tempo, do que estava se esquivando. Como bem dizia Bion (1975/1992), “a preocupação do paciente consiste em procurar ter uma análise sem sofrimento”<sup>3</sup> (p. 45).

Ao buscar exemplos de situações clínicas nas que utilizei o humor, surgiam, em primeiro lugar, situações com conteúdos sexuais. Será que a sexualidade ainda continua sendo algo espinhoso para tratar “a sério”? Mediado pelo humor, pode se dizer o que incomoda e o analista pode interpretar o material que subjaz.

P: Bom, eu sou lenta, sempre fui, mas ele agora....

A: Ele agora, o quê?

P: E... Às vezes não arranca...

A: Será questão de pilha...

P: *Ha, ha!* Uma pilha de anos!

A: Bardahaaal! [Digo acentuando o som tal como soava um jingle publicitário que promovia um aditivo otimizador e energizante para o motor dos automóveis].

P: [Ri com vontade]. Será preciso recarregar a pilha com uma de longa duração! *Ha, ha!*

A uma outra paciente, que expressava sua angústia por sua escassa experiência sexual e que se queixava de sua situação em comparação com a de suas amigas, eu disse: “Você não será Catarina A Grande, mas também não é a Virgem

Maria! ”. Riu, enquanto se debatia em uma ambiguidade de ansiar uma vida erótica profusa, ainda que a horrorizava só de pensar porque era portadora de frustrações e sofrimentos relacionados com situações infantis traumáticas.

Para essa mesma paciente, que em outra oportunidade, reiterava sobre o mesmo assunto, narrei um conto que no final dizia: “Será normal para você, que é médico em Madri, mas não para mim, que sou bispo de Pamplona”.

Em psicanálise o bom senso é o que não contradiz que “ao pão, pão, e ao queijo, queijo”.

### Referências

Bion, W. R. (1992). Brasília. Em F. Bion (comp.), *Seminários clínicos y cuatro textos* (pp. 41-45). Buenos Aires: Lugar. (Trabalho original publicado em 1975).

Freud, S. (1986). El chiste y su relación con el inconciente. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905).

Peicovich, E. (30 de setembro de 2001). REP: La utopía de un niño emperrado. *La Nación*. Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/rep-la-utopia-de-un-nino-emperrado-nid212489/>

Quino (1989). *Quinoterapia*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. (Trabalho original publicado em 1985).

Rep (29 de junho de 1993). Gaspar, el revolú [tira cômica].

*Página* 12, 32.

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 153 de: Freud, S. (1996). Os chistes e sua relação com o inconsciente. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 8). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905). Versão eletrônica recuperada em: <https://cutt.ly/VaDIaPT>

2. N. do T.: Expressão que significa importunar.

3. N. do T.: Tradução livre.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

que imprime a esse encontro bem-humorado sua marca peculiar? E... o que faz com que o humor possa ser considerado um valioso instrumento na prática clínica?

Considerando que *setting* e mente do analista acabam por se confundir, como diz Meltzer (1971), o método analítico estará sendo sustentado pela flexibilidade psíquica do analista, seja através de uma interpretação dita completa, seja por uma intervenção sutil, silêncio, gesto, som, chiste, historieta – ocasião em que há conteúdo e forma, e um paciente pode se sentir embalado pelo tom de voz do analista, ou oniricamente enlevado pela narração de uma história – . Tal encantamento agregado ao elemento humor confere ao habitat psíquico uma coloração peculiar e engendra certa especificidade ao encontro da dupla, momento de encontro humorado.

Quando Freud nos ensina que é preciso buscar na infância a raiz do humor, não tem dúvidas quanto ao significado e a importância do sorriso do bebê. É ele quem diz em nota de rodapé em *Os chistes e sua relação com o inconsciente* (Freud, 1905/1977):

O tema da explicação fisiológica do riso – isto é, o rastreamento ou a interpretação das ações musculares características do riso – tem sido extensamente tratado antes e depois de Darwin, mas não foi ainda finalmente esclarecido. Tenho uma contribuição a fazer a esse tema. O quanto sei, o esgar característico do sorriso, a torção dos cantos da boca, aparece primeiro na criança de peito quando, satisfeita e saciada, abandona o seio e cai adormecida. Essa é uma genuína expressão das emoções pois corresponde à decisão de não mais se alimentar e representa algo como “é suficiente” ou até um “é mais que suficiente”. O significado original da agradável saciedade pode ter levado ao sorriso, que é afinal o fenômeno básico do riso, à posterior relação com os processos agradáveis de descarga. (p. 170)

Esse acurado comentário de Freud pode ser comprovado por inúmeros relatos de observações da relação mãe-bebê feitos por alunos do Instituto da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), assim como a transformação no bebê de um estado de angústia em serenidade pela intervenção de

uma fala sorridente da mãe. Parece uma ilustração clara do que nos diz Bion (1970/1994) a respeito da *rêverie* e função alfa, sendo que a postura emocional materna surge adornada por um sorriso amoroso o que empresta a tal experiência uma marca especialíssima; merecendo, no meu entender, particular atenção. A fim de diferenciá-las utilizo a denominação “encontros sorridentes” para aqueles em que a *rêverie* materna é permeada por sorrisos (Tucherman, setembro de 2011).

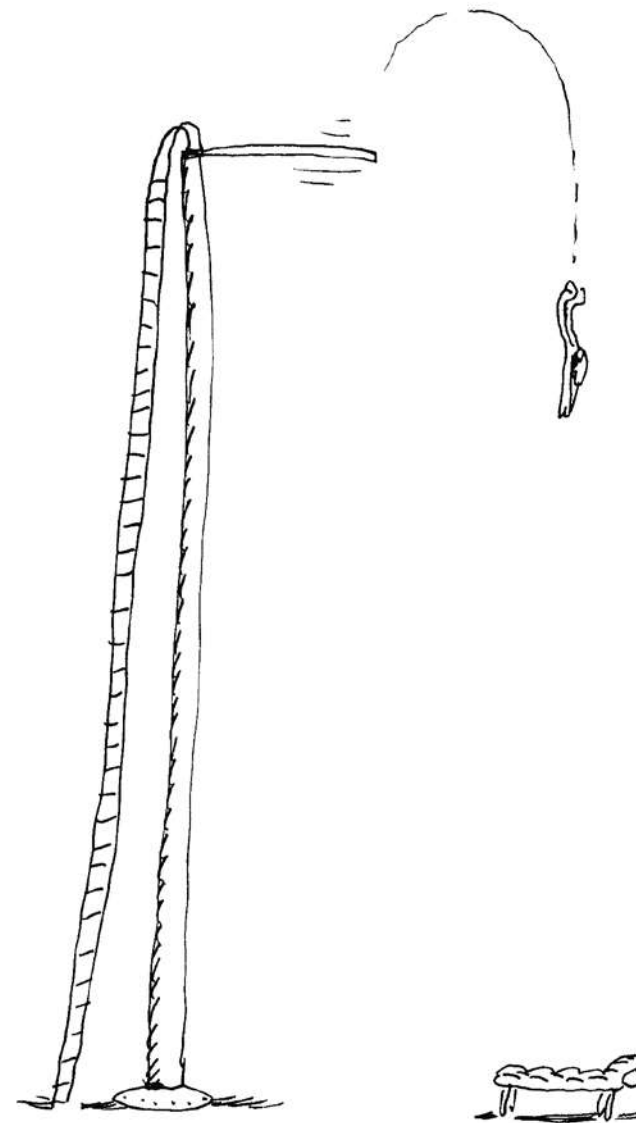
Penso que na situação relatada na vinheta clínica e outras similares há vivências humoradas transformadoras que se assemelham aos “encontros sorridentes” primitivos experimentados na relação transferencial.

Talvez sorrisos trocados entre os pares mãe/bebê e analista/paciente nesses encontros bem-humorados sejam introjetados como bons objetos e talvez possam ser considerados como matrizes do senso de humor, quer dizer, talvez possam vir a constituir posteriormente o senso de humor ao qual o indivíduo poderá recorrer quando necessitar reencontrar internamente a mãe confortadora. Talvez quando, inconscientemente, fizer uma incursão a seu reservatório de vida em busca de auxílio para suportar alguma dor – vicissitude inevitável da vida – o indivíduo seja capaz de dispor do humor enquanto oferece a si mesmo a continência necessária para pensar, sua mente servindo-lhe de *setting* interno especialmente favorável à reflexão.

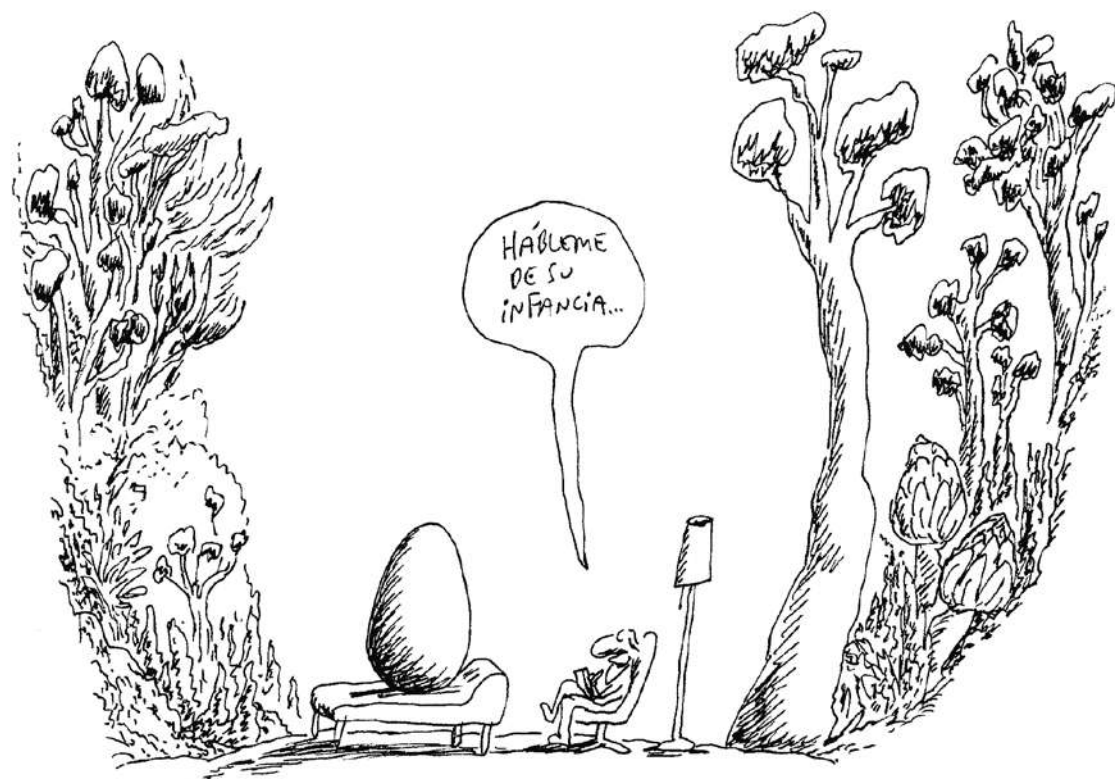
Enfim, penso que o analista deve se oferecer para o paciente como um habitat, e se este estiver ornamentado com senso de humor temperado adequadamente a cada pessoa e, oferecido em momento oportuno, a dupla poderá ter o privilégio de experimentar uma vivência única com grande potencial transformador, como foram todos os primitivos encontros sorridentes de nossas mais tenras infâncias.

## Referências

- Bion, W. R. (1994). Uma teoria sobre o pensar. Em W. R. Bion, *Estudos psicanalíticos revisados: Second thoughts* (pp. 127-137). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1970).
- Freud, S. (1974). O humor. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1977). Os chistes e sua relação com o inconsciente. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 8). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905).
- Meltzer, D. (1971). *O processo psicanalítico: Da criança ao adulto*. Rio de Janeiro: Imago.
- Tucherman, S. E. (setembro de 2011). *Setting bem-humorado*. Trabalho apresentado no 23º Congresso Brasileiro de Psicanálise, Ribeirão Preto.



Desde que comecei a ter vontade de me  
casar de novo me tornei fã da psicanálise.  
Groucho Marx



Antonio M. Velásquez Convers\*

## O humor na análise e a análise do humor

\* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

### A análise do humor

Freud (1905/1974) comenta em seu livro sobre o chiste que os diferentes pesquisadores preferiram estudar o cômico antes que o chiste, considerando seu caráter mais amplo e atrativo. Nesse texto considera o humor do ponto de vista econômico e se preocupa em encontrar o mecanismo produtor de prazer no chiste. Para ele, o prazer recai na economia do gasto psíquico que implica o chiste. A quantidade de prazer que um chiste produz é igual ao gasto psíquico economizado, e é maior quando o obstáculo que se remove é interno.

Ao analisar o chiste tendencioso, observa que o prazer surge frente à satisfação de uma tendência, e ao realizar um desvio, permite satisfazer a tendência e produz, por conseguinte, prazer.

Toda coerção implica um gasto psíquico; ao levantar essa coerção ou obstáculo, produz-se uma economia desse gasto psíquico, o que gera prazer. “Dos chistes tendenciosos obtém-se prazer [...], esta produção de prazer corresponde à despesa psíquica que é economizada.”<sup>1</sup> (Freud, 1905/1974, p. 1095).

Em um trabalho posterior, *O humor*, Freud (1928/1974) reconhece que o texto sobre o chiste estudou o humor apenas a partir do ponto de vista econômico. Especifica que o processo humorístico pode ser de duas formas: só uma pessoa tem atitude humorística e o outro é espectador, ou entre duas pessoas, com uma que não participa senão como objeto do humor do outro. Freud diz que “a atitude

de humorística [...] é possível de ser dirigida quer para o próprio eu do indivíduo quer para outras pessoas; é de supor que ocasione uma produção de prazer à pessoa que a adota, e uma produção semelhante de prazer vem a ser a quota do assistente não participante”<sup>2</sup> (p. 2997).

Menciona como características do humor o grandioso e exaltante, especificando que o grandioso está relacionado com o triunfo do narcisismo. “O humor não é resignado, mas rebelde. Significa não apenas o triunfo do ego, mas também o do princípio do prazer, que pode aqui afirmar-se contra a crueldade das circunstâncias reais” (p. 2998).

Neste mesmo texto compara o chiste com o humor, propondo uma intervenção inovadora do superego. “Um chiste é, portanto, a contribuição feita ao cômico pelo inconsciente. Exatamente do mesmo modo, o humor seria a contribuição feita ao cômico pela intervenção do superego” (p. 3000). E, ao final: “se o superego tenta, através do humor, consolar o ego e protegê-lo do sofrimento, isso não contradiz sua origem no agente paterno” (p. 3000).

### O humor na análise

Há certa crença sobre a análise e sobre o espaço analítico no sentido de seu caráter sombrio. O fato é que, ainda que existam momentos sombrios, outros dolorosos e alguns estranhos, também é certo que há momentos de humor e, em alguns casos, não só sorrisos aprovadores do *insight*, mas francas gargalhadas. De que depende que isso aconteça? Como tudo em psicanálise, é um tema multifatorial. Depende da personalidade do analista e do

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 80 de: Freud, S. (1996). Os chistes e sua relação com o inconsciente. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 8). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905.). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-08-1905.pdf>

2. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação e das seguintes desta página, correspondem respectivamente às pp. 99, 100, 102 e 103 de: Freud, S. (1996). O humor. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 99 - 103). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-21-1927-1931.pdf>

María del Carmen Ramos\*

## O humor no divã

O humor tem lugar dentro da situação analítica? Pode ser considerado um recurso terapêutico? A busca de *insight* – a bússola de nossa tarefa – nutre-se do humor?

No humor, o desejo se rebela da culpa, eludindo a censura. Quando o humor aparece na análise é porque se produziu uma mobilização emocional, algumas resistências têm que ter cedido, emergindo a possibilidade do *insight*.

Poderíamos inferir que, se há um senso de humor de forma associativa, é porque diminuiu a ansiedade paranoide e as ansiedades confusio-nais, e se pôde dar maior capacidade de tolerância à frustração frente ao desejo ou à necessidade narcisista. Todos sabemos que a ansiedade paranoide é o afeto menos sensível ao humor, assim como este tampouco se dá bem com a neurose obsessiva e menos ainda com a paranoide.

O senso de humor pode se manifestar em qualquer momento da análise, seja através da sagacidade, da ironia, do humor negro ou da zombaria. Gabrieli Pascuali (1987) pensa que quando, no curso de uma análise, aparecem comentários humorados, fica evidente que existe um maior grau de consciência ou de vontade de enfrentar as dificuldades.

A presença do humor no *setting* nos indica uma mudança importante na economia emocional; costuma aparecer de forma ambígua, como destaca Yampey (1982), devido à mistura de afetos e aos múltiplos matizes da situação relacional.

Considero que o humor nutre e favorece o verdadeiro *insight* porque nos reconcilia com nossos aspectos dissociados ou reprimidos e nos possibilita certa tolerância afetiva frente à frustração e à dor. É por isso que a busca de integração, que é uma meta terapêutica, teria que considerar como uma de suas conquistas desenvolver um senso de humor.

A primeira vinheta ocorre em sessão com um paciente homem, jovem, tentando, através de uma interpretação de transferência, que se dê conta da intensa raiva de seu pai que projeta em mim. Responde-me furioso: “Traduza, fale em humano”. Risonha, lhe respondo imediatamente: “Poderei?”.

O paciente fica alguns segundos em silêncio, e acrescenta, em um tom mais calmo, até cordial: “Tente, capaz que consiga”. Ambos rimos, e mais adiante, nessa mesma sessão, graças a esse momento de humor compartilhado, é possível o *insight*: reconhece que sua raiva se deve ao temor de não ser capaz de realizar seus desejos, enfrentar a autoridade ou satisfazer as expectativas que acredita que os outros têm em relação a ele.

O segundo exemplo é mais propriamente uma interpretação humorística que consigo sintetizar em uma só palavra: “Poderei?”.

A projeção de fundo pode emergir como *insight* graças a este momento de humor compartilhado. Enquanto figura de autoridade, o analista representa os objetos internos perse-

paciente, do humor do paciente e do analis-ta, não só individualmente, mas como dupla analítica. Com certeza será mais frequente em uma dupla analítica com bom humor que em outra dupla que seja menos bem-humorada.

Este espaço de humor, que só o par analítico cria e vive, teria uma configuração similar à que propõe M. e W. Baranger (1961) quando se referem à fantasia inconsciente do campo bipessoal constituído pelo analista e pelo analisado. Para eles essa fantasia é criada pelo par e é substancialmente diferente do que cada um possa criar separadamente.

Dentro desse espaço de humor criado pela dupla analítica, ocorreriam as associações humorísticas e as interpretações humorísticas. Nesse sentido, se associaria com humor e se interpretaria com humor. Como sustenta S. Barrios<sup>3</sup>, a psicanálise não é só um trabalho de busca arqueológica, mas sim, a dupla analítica está unida em uma relação criativa.

Então, qualquer interpretação deve ter um *timing* e um conteúdo que esteja em linha com as associações do paciente. Para ilustrar o anterior, mencionarei uma vinheta clínica. O momento do processo estava caracterizado por uma transferência negativa do paciente, que se evidenciava nas associações, e esta sessão em particular a iniciou com o relato do sonho “Freud em Barraquilla”<sup>4</sup>:

Paciente: Freud está em Barraquilla e vai caminhando pela via 40, em pleno sol do meio-dia. Está vestido de tecido grosso, usa colete, cartola e paletó. [A narração do sonho foi feita de forma risonha e *mamagallista*<sup>5</sup>].

Analista: A próxima vez me disfarçarás de Marimonda<sup>6</sup>.

Isso gerou uma gargalhada no paciente e um *insight* ao redor do sentido do sonho, o qual, de conteúdo irônico, demonstra desejo

de vingança, ridicularizando o analista. Por outra parte, a intervenção jovial do analista gerou esclarecimento e pôs a descoberto o sentido inconsciente e brincalhão do conteúdo latente do sonho.

O analista poderia ter feito uma intervenção de forma tradicional e interpretar que Freud representava o analista, e ao colocá-lo com essa vestimenta nesse sufocante calor de Barraquilla, buscava zombar dele e ridicularizá-lo. Em vez disso, aludiu à Marimonda como personagem popular, conseguindo o efeito liberador. Humor com humor se paga.

Tanto o relato do sonho, como a interpretação geraram um ambiente de humor na sessão que facilitou a produção de novas associações, colocando em evidência a transferência negativa presente nas últimas sessões.

Acredito finalmente, que o humor na análise não só é parte do processo analítico, mas que, bem utilizado em termos de *timing*, conteúdo e pertinência, converte-se em uma ferramenta poderosa em nossa prática psicanalítica.

### Referências

- Baranger, W. e Baranger, M. (1961). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 4(1), 3-54.
- Freud, S. (1973a). El chiste y su relación con el inconsciente. Em L. López-Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1973b). El humor. Em L. López-Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 3). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1927).
- Gutiérrez, E. e Cunin, E. (2006). *Fiestas y carnavales en Colombia: La puesta en escena de las identidades*. Medellín: La Carreta.

3. Comunicação pessoal, 2019.

4. Barraquilla é um porto sobre o Caribe colombiano, cuja temperatura média é de 30°C e é famoso por seu Carnaval, reconhecido pela Unesco como patrimônio oral e intangível da humanidade (Gutiérrez e Cunin, 2006).

5. Colombianismo que significa “zombar de alguém, fala zombando”.

6. Personagem do Carnaval de Barraquilla que representa o tipo cômico e brincalhão.

\* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.



Carlos Brück\*

## Saber fazer/fazer saber

O humor impõe um lugar ao castelo do significante. Necessariamente, estas linhas começam com essa imagem porque, a seu modo, o humor tem a qualidade de enfrentar um processo subjetivo que os analistas chamamos a infelicidade da vida cotidiana. Uma situação que não se alivia com o voluntarismo de convencer a um sujeito aferrado a seu padecimento. Essa infelicidade que lhe permitiu circular com a bengala da queixa como se fosse seu cartão de visita.

Ao contrário, o humor é uma permanente falta de respeito a esse cartão de papel rígido e letras sombrias que se supõe, faz parte das melhores vestimentas com que, em certas ocasiões, a neurose circula nas sessões. Se esse cartão é um hábito que está relacionado com a solenidade, ao contrário o humor não tem nenhuma relação com a frivolidade ou a falta de consideração pelos afetos do analisante.

Nesse sentido, o humor é exemplar, é um modo de intervenção, nunca um modo de vida do psicanalista em seu consultório. Corresponde-lhe, em direção à cura, a clareza de não permitir tornar ainda mais consistente aquilo que poderia ter mais leveza ou alívio.

Também, neste sentido, o humor é uma intervenção de corte sobre o apego a um significado, à maneira que Cyrano de Bergerac andava pelo mundo, entristecido por sua aparência, ou ao que, muitos anos antes, Quevedo descreveu impecavelmente de forma gráfica

como um homem pegado a um nariz. O humor propõe então o corte dessa sutura, desse apego do sujeito a uma particular maneira de gozar.

Em uma ocasião em que um analisante não deixava de recorrer às vicissitudes de seu passado (no que Lacan chamaria talvez de bodas taciturnas), meu único comentário foi: “Pareceria que você se entretém passeando pelo panteão familiar”. Ao desconcerto inicial por não ter levado a sério o que ele propunha, se seguiu uma re-colocação de seu transcorrer, de sua dramática. Esse termo pouco tem a ver, ao contrário, com o drama, um gênero que exclui qualquer outra forma de transitar pela vida.

Pouco depois, ficou claro para mim que minha intervenção tinha uma filiação com aquele relato freudiano destes dois sujeitos, pobres de toda pobreza, que visitam o mausoléu mortuário da família Rothschild. Frente à exibição de tanto mármore, colunas, trombetas com o melhor bronze e inscrições douradas, um diz ao outro: “Isto é vida!”

Minha intervenção nesta sessão não foi original, no mais equívoco sentido da palavra, senão que se sustentou na singularidade, mas, principalmente, na possibilidade e na oportunidade de fazer girar em alguma outra direção o que já estava excessivamente suposto pelo analisante.

E se em minha intervenção estava me encontrando implicitamente com Freud, vamos

cutórios; ao tolerar reconhecer que eu posso não poder, possibilita-se em ambos algo como uma elaboração da angústia primitiva de castração, contorna-se o limite da onipotência/impotência, tolerando-se a ferida narcísica da incompletude e impotência. Não por gosto, o humor nos permite rir de alguma situação na que simultaneamente estamos penosamente aprisionados.

Outro exemplo ocorre quando cumprimento uma paciente e a chamo por outro nome; ela me responde, com ironia: “Nem vou começar se você não sabe quem sou”. Aceitando o lapso e tolerando meu erro lhe respondo: “Bom, mas não é tão ruim porque ainda sei quem sou eu”.

Vemos aqui como é a paciente que recorre ao humor irônico, contendo suas pressões narcisistas e ansiedades confusionais. Neste caso, o vínculo analítico prévio se oferece como um apoio, que me permite aceder a uma intervenção de que ainda não perdi, a noção de mim, deixando entrever nas entrelinhas que também poderia perdê-la e ser um caos total.

A palavra humorística revela o que ainda poderia ser pior: perder-se a noção de si, estar na loucura. Ambas rimos, eludindo uma das angústias essenciais: o temor à loucura, que encobre, por sua vez, o temor à morte. Adicionalmente, aquele momento de humor compartilhado na sessão possibilitou, por sua vez, a emergência do *insight*, associando mais adiante uma profunda rivalidade com uma de suas irmãs, a mais parecida com ela fisicamente: sentia que esta irmã a copiava, roubava suas experiências, interferia em seus vínculos, tentando ser um clone.

O que essas histórias têm em comum? Apesar de estarem descontextualizadas da sessão e da história, em (todas) elas pode se perceber a relação, o vínculo intersubjetivo e como os dois personagens em ação compartilharam uma imagem particular, comum somente a eles nessa situação específica.

A analista empregou seu senso de humor

dirigindo-o para ela mesma: no entanto, teve um efeito imediato nos pacientes porque possibilitou uma transformação das emoções negativas que estavam envolvendo a relação nesse momento, criando-se um espaço comum de apoio. A interpretação humorística permitiu tolerar melhor os efeitos desprazerosos em ambos, sem negá-los, convertendo um momento de tensão e desencontro em uma possibilidade de vínculo e *insight*.

A correta captação empática do analista produz uma íntima e profunda comunicação mútua, nos diz Yampey (1983), por isso as interpretações com humor são decisivamente operantes e mutativas.

Acredito que, quando, por meio do vínculo analítico, pode-se transformar uma relação transferencial de natureza persecutória, é quando pode surgir o humor em seus múltiplos matizes. A capacidade para o brincar e a sublimação se interconectam graças ao humor, que é o brincar do adulto com palavras.

### Referências

- Pasquali, G. (1988). Algunas anotaciones sobre el humor en el psicoanálisis. *Libro Anual de Psicoanálisis*, 3, 173-178.
- Yampey, N. (1983). Acerca del humor y el insight. *Revista de Psicoanálisis*, 40 (56), 1173-1181.

\* Presidente de la Fundación Proyecto al Sur.

Daniel Rodríguez\*

## O humor e seu lugar na cultura atual

buscá-lo em um lugar preciso fora de toda literalidade, quando mais de uma vez lhe ocorre que o humor é o único meio no qual o Superego se permite dizer ao sujeito, palavra mais, palavra menos, que a vida pode ser parecida a uma brincadeira de crianças, sem a esmagadora carga do Eu Ideal.

Por isto, é preciso levar em consideração a multiplicidade de semblantes que podem se mostrar descartando a esmagadora rigidez caraterial. Essa que (e me permito um toque de humor) fez com que os dinossauros fossem tão pesados que só lhes restou o destino de ser petróleo.

Nos termos freudianos, ainda que nunca tivesse sido dito assim, há uma frase que é a operatória do humor: “Não é para tanto”. E sem desestimar, cortar o mal pela raiz. Deixemos de lado qualquer controvérsia sobre o que é a raiz para pôr em primeiro plano a questão do corte.

Como ocorreu a um jovem que supunha que sua vida devia obedecer a certos cânones do romanticismo: deveria viver com desolação a vida cotidiana, já que ele supunha que isso poderia ser fascinante para o legado materno que tinha recebido. “Faltaria a você colocar pó de arroz na face para que esteja tão *pálida*<sup>1</sup> como a que você conta.” Um silêncio e uma gargalhada imprevista foram o sinal de que algo tinha acertado no alvo. Algo a ver com o *saber fazer* do humor que assim, sem aviso, daria lugar a uma frase que circulou de diversas maneiras, sugerindo que se não se pode mudar o país, será necessário mudar de conversa.

Isto não implica nem resignação nem acomodação, mas sim advertir que *esse país* pode ter fronteiras móveis e outros gozos que não os escolhidos pelo sujeito para sua própria mortificação.

É nesta delgada linha que o humor faz seu trabalho, afirmando que se o *parletre* se esforçar para atribuir sentido, há (como provavelmente dirá Freud) uma outra coisa e algo mais que uma via única para isso.

E, voltando ao único não tão único, minhas incursões e meu interesse em conceitualizar o humor surgiram ao ler uma vez mais a Freud. Em diferentes momentos – que, da mesma forma que esta seção, poderíamos chamar de vórtice – ele refere sua atração pelo idioma espanhol como ponta de lança para ler o Quixote e, principalmente, divertir-se com as andanças daquele Fidalgo que, com um penico como elmo, atropelaria moinhos de vento.

Este sorriso do Mestre fez minha leitura se voltar para outro lugar, mudou certo tédio escolar que tinha ocorrido quando, sendo uma criança, sua leitura me foi imposta, e lhe deu uma volta. Compreendi nessa revisão, que o livro de Cervantes era uma fina ironia sobre os Cavaleiros da Távola Redonda e que, nessa ironia, nesse distanciamento que o humor impunha, também se propunha a falta de respeito por aquilo que tinha se consagrado com a varinha de professores e professoras.

E que não era para tanto.

E que, logicamente, havia outras formas de enfrentar a angústia quando algo declinava, fosse a Missão como nos tempos de Sir Gawain ou Lancelot, ou, entre nós, as versões do nome do Pai.

Está claro que frente ao luto e à melancolia podem se requerer também outros artifícios, mas o humor – e em nossa clínica – é um dos recursos para confrontar a angústia quando ela emerge, *anfíbia*, da maré do Real.

### Referências

- Brück, D. e Díaz, G. (1988). *Acerca del humor: Anotaciones, conversaciones, fragmentos*. Buenos Aires: Tekne.
- Doolittle, H. (1979). Escrito en la pared. Em H. Doolittle, *Tributo a Freud (cartas)*. Buenos Aires: Schapire.
- Freud, S. (1969). *Cartas a la novia*. Buenos Aires: Tusquets.
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan, libro 23: El sinthome*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1976).
- Rudy. (2001). *Freud más o menos explícito*. Buenos Aires: Planeta.

Etimologicamente, a palavra *humor* tem duas origens históricas, biológico-hormonais: uma latina, na qual os termos *humor* e *humoris* aludem ao líquido e à umidade, e outra da medicina grega, que suporia a existência de quatro líquidos – sangue, bílis amarela, bílis negra e fleuma –, e seu equilíbrio determinaria um bom humor no sujeito, enquanto que com o aumento da bílis negra, o sujeito experimentaria pessimismo e tristeza.

Em contraposição, Freud desenvolveu a temática do humor a partir do ponto de vista psicanalítico e suas tópicas, segundo o qual o equilíbrio entre ego e o superego permitiria tomar distância das determinantes aparentemente genéticas antes mencionadas, guardando mais relação com a criação, o desenvolvimento e a inserção social do ser humano.

Esta posição permite revisar a relação que vai se dando entre o humor e diferentes concepções da vida comunitária, como para começar a pensar que o humor teria que ser considerado, como disse e escrevi alguma vez, uma “coisa séria” (Rodríguez, 2005).

### Humor e pensamento crítico

Começando com a relação pensamento único/pensamento crítico, vamos nos referir à

questão do duplo sentido que pode ter uma palavra, tal como Freud o propôs em um de seus escritos referidos ao chiste no qual nos mostrava como algo expresso conscientemente pode ter outro significado profundo, e assim percebemos como o humor guarda mais relação com o pensamento crítico que com o pensamento único que apaga diferenças forçando falsas uniformidades.

Em um chiste útil para o tema, falaremos de um jovem ao que denominavam “primeiro neto”, por sua compulsão por perseguir as mulheres de sua cidade. Quando alguém perguntou sobre a razão do apelido, responderam que, da mesma forma que os netos, ele sempre estava “*alzado*”<sup>1</sup>. Rir supõe conhecer a dupla significação da palavra *alzado* nessa cidade, a saber: excitação sexual de um sujeito/cuidados de um bebê.

Em outro exemplo, surgido em um curso sobre problemáticas de gênero, ocorreu uma situação que nos será útil. Nela um docente utilizou uma ilustração que apresentava uma cena que transcorria em uma estação de trem onde um homem e uma mulher, de mãos dadas, se despediam dizendo:

–Você vai sentir saudades de mim, meu amor?  
–Vou tentar.

\* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

1. N. do T.: Em espanhol, neste contexto, a palavra “*alzado*” tanto pode significar cuidar de um bebê, levá-lo no colo, como estar excitado sexualmente.

Na imagem não figurava de quem era a fala, e gerou-se uma situação na qual uma aluna que não riu, como o restante da classe, disse: “Como sabemos de quem é cada fala?”.

O docente aceitou seu ato reivindicatório e o caso foi útil para trabalhar o tema da existência de mitos sobre a feminilidade transmitidos e sustentados pelo que se chama violência simbólica que ficava, ali, em evidência.

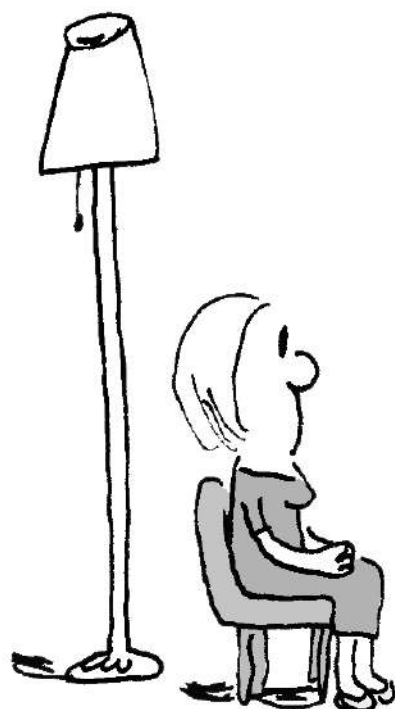
Nos trabalhos que vinculam a educação com a saúde e com o desenvolvimento do pensamento crítico, esse último se apresenta como um importante recurso de fortalecimento subjetivo. Os chistes sobre gênero despertam debates como o mencionado e são um excelente instrumento para analisar diferentes assuntos.

Os mecanismos subjacentes no chiste se apoiam na falta de solidariedade entre as palavras e as coisas, ou entre as palavras e seus diferentes significados, e o situam como uma mudança de perspectiva que modifica, nos seres humanos, uma versão prévia dos fatos.

### Humor e resiliência

Seguindo com o assunto das origens, o conceito de *resiliência* surgiu há anos no Havaí através da Dra. Werner para se referir ao caso de muitas crianças que, atravessando uma extrema situação de pobreza e estresse, puderam, surpreendentemente, superar-se e se desenvolver em boas condições. E o humor, devido a suas características, foi rapidamente incorporado à *resiliência*.

O termo *resiliência*, apresentado por sua fundadora, teve também uma origem latina em uma complexa mistura dos chamados *lexemas* para fazer referência à capacidade humana de resistir e se sobrepôr a situações difíceis. A resiliência não foi muito bem recebida a princípio, quando parecia que se centrava apenas no individual, mas teve maior aceitação ao se incorporar às ciências sociais, quando em nosso país, por meio do Dr. Suárez Ojeda (2001), começou-se a falar da *resiliência comunitária*,



conceito ao qual ele se dedicou muito nos Estados Unidos, e trouxe a nosso país.

Foi importante incorporar o humor como instrumento valioso dentro de toda educação que aspire à construção de uma cidadania atenta, desperta e participativa, que questione um pensamento único que – instalado culturalmente como uma corrente e como um apoio midiático – tenta, entre outras coisas, naturalizar catástrofes, que de naturais não têm nada, já que respondem a determinantes históricas, econômico-políticas. O humor é nesse caso um dos instrumentos com os que se busca alcançar uma tomada de consciência necessária para tentar modificar o mundo no que nos toca viver.

### O humor e a arte

Às historietas de humor que se incorporam

às artes, cabem perguntas tantas vezes formuladas sobre a responsabilidade social dos intelectuais e dos artistas. Em uma época pandêmica de crise mundial, com um final em aberto, que parece confirmar profecias sobre os efeitos das contradições internas do mundo capitalista, constatamos como os “países centrais” se dedicam mais à recauchutagem do sistema que a gerar outras alternativas.

O humor incorporado ao pensamento crítico pode tomar sua máxima expressão no campo da política, no qual o chiste, usando mecanismos retóricos da metáfora e da metonímia, encontra formas alusivas de falar algo proibido, daí que os humoristas costumam ser observados com atenta desconfiança pelos governos ditatoriais de plantão.

Na vinculação humor-arte destacamos que as expressões artísticas não merecem ser con-

sideradas apenas como um recurso distrativo, mas também como uma contribuição criativa de valores ou propostas que, sem modificar diretamente a realidade, suprem de elementos de reflexão que colaboram na tarefa, acompanhando ou precedendo processos de mudança, sem estar necessariamente liderando-os.

Espero que todas estas conexões do humor tenham convencido o leitor dos benefícios de sua inclusão dentro dos diferentes âmbitos comunitários antes comentados.

### Referências

- Freud, S. (1992a). El chiste y su relación con el inconciente. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado em 1905).
- Freud, S. (1992b). El humor. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 153-162). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado em 1905).
- Rodríguez, D. (1997). Humor y resiliencia. Em E. N. Suárez Ojeda, M. Munist e D. Rodríguez (comp.), *Seminario internacional sobre aplicación del concepto de Resiliencia en proyectos sociales* (pp. 33-42). Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús.
- Rodríguez, D. (2001). El humor como indicador de resiliencia. Em A. Melillo e E. N. Suárez Ojeda (ed.), *Resiliencia: Descubriendo las propias fortalezas* (pp. 185-196). Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, D. (2004). Resiliencia, subjetividad e identidad: Los aportes del humor y la narrativa. Em A. Melillo, E. N. Suárez Ojeda e D. Rodríguez (ed.), *Resiliencia y subjetividad: Los ciclos de la vida*. Buenos Aires: Paidós.
- Rodríguez, D. (2005). El humor es cosa seria. *Docta*, 3, 103-117.
- Suárez Ojeda, E. N. (2001). *Una concepción latinoamericana: La resiliencia comunitaria*. Em A. Melillo e E. N. Suárez Ojeda (ed.), *Resiliencia: Descubriendo las propias fortalezas* (pp. 67-82). Buenos Aires: Paidós.

Andrés Rascovsky\*

## Sobre o humor

Nossas vidas, que não podem eludir o mal-estar que a cultura nos impõe, com suas impossibilidades, seus sofrimentos, perdas e limites, incluindo seu próprio fim, criaram uma estratégia de alegria. O humor é uma conquista suprema e talvez testemunho exclusivo da condição humana.

O humor é secretado pela inteligência, é um ignorar sabendo. A negação como recurso defensivo nos permite saber e desconhecer os abismos da dor. Rirmos da morte, adormecer a tragédia, adoçar a mais triste realidade.

Um núcleo de alegria primária, fruto privilegiado de fragmentos da infância, nos permite reencontrá-la e nos instalarmos brevemente nessa realidade intrapsíquica e negar a realidade imediata, regressão a serviço do ego ou da vida.

Aristóteles nos fala dos humores e alude à alegria como a eficaz presença de Baco, o Deus do vinho. Zeus teria se apaixonado por uma mortal, Selene, a quem engravida transformando-se em uma chuva de ouro que atravessa a jaula em que ela estava presa. Ela o compromete a mostrar todo seu esplendor, e em consequência disso, morre, já que a grandeza de Zeus não pode ser suportada por humano algum. Zeus ama esse filho, retira-o do ventre materno e o aloja em sua coxa; dá-lhe um lugar em seu corpo, é parte dele, de sua vida. Baco – ou Dionísio – foi concebido na coxa de Zeus, filho de um pai que era o Deus mais po-

deroso. Baco presenteou a humanidade com o vinho, que amortece a tristeza. Embriagar-se – com vinho e outras intoxicações – nos aproxima da noção de mania, como uma intensa defesa contra a dor e a depressão subjacente.

A mania guarda uma relação com o humor. Sua estratégia defensiva é uma atitude onipotente, que levanta voo acima dos prejuízos e mal-estares cotidianos, e nega a dor e a morte.

Ao ser um filho de Zeus – também chamado de Júpiter –, Baco está próximo ao ideal de potência e superioridade, nada o afeta em seu estado de embriaguez. Aquele que tem sorte na vida é denominado “Né de la cuisine de Jupiter”<sup>1</sup>.

O humor se sustenta naquele núcleo de onipotência onde éramos parte de um Pai todo-poderoso ou de uma mãe grandiosa (identificação primária).

É o humor, o cômico, o chiste, o riso o presente dos Deuses que nos faz humanos e nos concede uma margem de alegria na vida?

É um território psíquico, produto de um Pai imaginado onipotente que nos gesta em sua coxa e nos protege; podemos então brindar, nos embriagarmos de vida e acreditar estarmos protegidos de muitas turbulências do Destino.

A alegria, o bom humor são um estado de negação e desmentida de um sofrimento cruel que é sabido, mas adiado.

Alguns têm a habilidade ou o recurso conseguido na infância de possuir bom humor, que parece gerado nessa identificação primá-

ria com um Pai imaginado todo-poderoso, mas atualmente uma grande maioria humana recorre quase diariamente a um espaço maníaco, gerado por uma adequada dose de álcool, maconha, cocaína e outras intoxicações. Estratégias que cancelam brevemente a consciência de uma realidade dolorosa.

O chiste – verbal ou gráfico, cômico ou irônico – é diferente: o chiste nos surpreende. Produz em nós uma emboscada inconsciente. Esse fragmento de múltiplos significados hipercondensados produz um deslizamento a um sentido novo e faz com que se filtre na consciência uma verdade oculta, escondida, evitada, indesejada, urticante ou reprimida, e assim, nos alivia.

A verdade não tem remédio; subitamente a descobrimos, adquire significado e nos poupa o esforço de adoçar a realidade que imaginamos ou que tentamos sustentar.

Uma pujante energia reprimida nos faz explodir em uma gargalhada alegre e nos desenha este sorriso vital. Zombamos da realidade convencional, de suas fachadas, de seus cenários, suas cenas adoçadas, disfarces e farsas; rimos de nós mesmos, nos revelamos desajeitados e contraditórios, iludidos e modestos, infantis e míseros.

Depois da intoxicação da realidade cotidiana, nos encontramos com o chiste de um amigo ou a sutileza de um versado que nos desintoxica das misérias vividas. Por um instante, uma fração de tempo, um sorriso de forma humana nos acompanha para dissipar o esforço da adaptação à vida, o de manter o trabalho, o casamento, o amor, a amizade ou o sistema de crenças, mais ou menos compartilhadas.

O humor, o cômico, a terna ironia, a afiada agudeza nos liberam; o humor, pode ser crítico, corrosivo e inteligente, mas também é um canto à liberdade, um escudo ao mal-estar e a dor cotidiana.

Recomendo aos psicanalistas, que sendo arqueólogos do trauma, especialistas no sofrer oculto e continentes de projeções potencialmente tóxicas, possam encontrar o humor, sustentar a alegria, ter acesso ao chiste e à

comicidade vitalizante, e exercer diariamente um conglomerado de inteligência que sufoque o sofrimento; conseguir uma encantadora perspectiva que nos devolva o ânimo necessário para poder continuar com o trabalho, este que também vive do humor, e que assim, nos permita reconhecer a realidade psíquica sempre associada ao trauma e à castração.

A vida e nossa ocupação é também, muitas vezes, uma impossibilidade, é assintótica, um oximoro, uma infinita aproximação à tentativa de sustentar o humor e a alegria, e de valorizar esta única oportunidade de viver. Champfort considerava uma perda irrecuperável aquele dia em que não tinha rido.

O humor é uma posição subjetiva que tolera as insuficiências e misérias, e não deixa que nos limitem a alegria de viver. Por outro lado, o cômico tem relação com o inesperado, com a surpresa, é “contra” repressivo. Nesse sentido, é subversivo; Mark Twain expressava: “O ser humano tem uma arma eficaz: o riso”.

Podemos zombar de nós mesmos, zombar da vida e exercer certo sadismo, também na zombaria aos outros. Um texto consciente pode criar o sorriso, a ternura, a exposição de curiosos relatos, de fatos surpreendentes, singulares, que beiram ou expõem algo da felicidade de uns ou outros, nos alegram, nos reconciliam com a vida, nos deixam contentes. Mas o efeito de comicidade penetra, mais bruscamente, é inesperado; é surpresa e é profundo, coloca em xeque de forma imediata a consciência, e em uma imagem e um texto condensa uma significação inconsciente reveladora. E é a ponta de um iceberg que nos impõe uma segunda reflexão, às vezes tão vasta como o caudal submerso do iceberg.

Marco Marcial, poeta latino do século I, expressava: “Se és sábio, seja alegre”. E John Ray revelava: “A alegria compartilhada é uma alegria em dobro”.

Em nossos países latino-americanos, apesar da dor, sejamos sábios e mantenhamos a alegria. Como expressou Groucho: “O riso é uma coisa muito séria”.

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. “Nascido da coxa de Júpiter”.



*Dossiê:*

Natureza/cultura:

A queda de uma fronteira

Gabriela Levy\*

## Depois da natureza?

*Vi que não há Natureza,  
que Natureza não existe,  
que há montes, vales, planícies,  
que há árvores, flores, ervas,  
que há rios e pedras,  
mas que não há um todo a que isso pertença,  
que um conjunto real e verdadeiro  
é uma doença das nossas ideias.*  
Fernando Pessoa, 1925

A natureza não é hoje mais o que era antes, nem enquanto conceito em processo de desconstrução, nem enquanto realidade, mergulhada na destruição de uma crise ecológica sem precedentes. Sem esquecer este segundo aspecto, crítico para o futuro da vida terrestre e indissociável do primeiro, o presente *Dossiê* tem por objetivo nos situar na releitura crítica à qual a filosofia e as ciências humanas têm realizado da nossa invenção histórica da natureza.

Como sabemos, a noção de natureza tem suas raízes no conceito de *phusis* da filosofia grega antiga e, em particular, de sua elaboração aristotélica. Mas será, posteriormente, com a dominação progressiva do cristianismo no Ocidente, que o homem será extraído da *phusis* para ser instituído em sua hegemonia ontológica. Passa-se assim a construir, em nossas representações, uma objetivação da

natureza enquanto domínio separado da humanidade e submetido a sua dominação. Esta visão antropocêntrica será ainda coroada e radicalizada pela revolução científica do século XVII, dando nascimento à cosmologia moderna na qual o homem é, segundo Descartes, “mestre e possuidor da natureza”. Instaura-se portanto no mundo ocidental a fronteira entre cultura, domínio do humano, do construído, do adquirido e natureza, considerada como campo ontológico autônomo, domínio do dado, do inato e do inerte, tido como objeto de investigação e de experimentação pela ciência, bem como fonte inesgotável de exploração econômica<sup>1</sup>.

É na tradição desta grande partilha que, em *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/2014) inscreve sua própria reflexão sobre uma cultura produzida em contraste a uma natureza inquietante e toda poderosa. A natureza freudiana estaria, assim, do lado da violência e do descontrole, enquanto que a cultura teria por função controlar e preservar-nos do seu “opressivo poder superior” (p. 254). Porém, apesar de reproduzir ao seu modo esta dicotomia clássica, Freud não deixa de relativizar a pretensa supremacia do homem (ocidental), advertindo-nos sobre a fragilidade de seu exacerbado narcisismo. Assim, alerta: “Com essas

forças a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel, implacável, sempre nos recordando nossa fraqueza e desvalia, que pensávamos haver superado mediante o trabalho da civilização” (p. 247). Nada mais atual num momento em que um diminuto ser, o novo coronavírus Sars-Cov-2, confronta-nos globalmente com nossa vulnerabilidade, desestabilizando e modificando radicalmente nossas regras de convivência e nosso modo de habitar o mundo.

É justamente esta nova ferida narcísica imposta pela pandemia de Covid-19, bem como pelos devastadores “mega-incêndios” na Austrália na virada do ano de 2019-2020, que a filósofa Alyne Costa toma como ponto de partida de sua reflexão no artigo que escolhemos para abrir este *Dossiê*, “Fronteiras entre vida e não vida: O vírus no Antropoceno”. Nele a autora discute as possíveis aproximações entre a ambivalente figura do vírus, entre animado e inanimado<sup>2</sup>, e a do Antropoceno, na qual a *homo industrialis* se converteu em força geológica e climática planetária, borrando as fronteiras entre sociedade e natureza. Seu texto argumenta, portanto, que tanto o aquecimento global como o surto de Covid-19 são exemplos de híbridos de natureza-cultura que nos colocam frente

à atual inoperância de algumas das oposições fundamentais para a organização da sociedade moderna, como aquela estabelecida entre natureza e cultura e entre vida e não vida (ou biologia e geologia), desafiando-nos a imaginar e criar outros modos de existir junto aos demais seres que, conosco, habitam a Terra.

Na sequência, deixando o domínio das tragédias deste início de século XXI, o artigo do antropólogo Felipe Vander Velden, “Natureza/cultura: Descentramento, crítica e desafios das ontologias não dualistas”, focaliza

sua abordagem na desconstrução da fronteira natureza/cultura a partir das contribuições da antropologia contemporânea. Estas nos deparam ao espelhamento desestabilizador das formas de pensamentos não-ocidentais, nas quais esta dicotomia não tem relevância ontológica, mas também, simetricamente, ao desmascaramento dos híbridos naturais-culturais no fazer da ciência e tecnologia ocidental. Assim, seu artigo nos convida a um conciso e didático percurso pelos aportes mais relevantes da antropologia atual nos quais se revisita o “paradigma dualista”, tema deste *Dossiê*, seguindo, a partir de Lévi-Strauss, a trilha dos trabalhos etnográficos de importantes autores contemporâneos como Philippe Descola, Bruno Latour, Tim Ingold, Marilyn Strathern, Donna Haraway, Eduardo Viveiros de Castro, entre outros.

O artigo seguinte, “A virada vegetal” do filósofo Emanuele Coccia, dá um passo a mais na desestabilização do par natureza/cultura e na relativização da excepcionalidade humana, trazendo desta vez as plantas como protagonistas centrais do mundo vivo. O autor propõe ultrapassar tanto o antropocentrismo do pensamento ocidental, quanto o “zoocentrismo” que “estendeu o narcisismo humano ao reino animal”<sup>3</sup>. Coccia descreve assim como a botânica contemporânea e a descoberta da “inteligência vegetal”<sup>4</sup> passaram a nos confrontar a um novo paradigma a partir do qual é necessário repensar a interrelação de todos os seres vivos, o que induz, portanto, a abandonar “a ideia de uma separabilidade entre as formas humanas e as não-humanas de sociabilidade”. Além disso, estes avanços científicos sobre a sensibilidade e a comunicação das plantas demonstram que o cérebro constitui apenas uma das possíveis configurações anatômicas da inteligência dos seres vivos, obrigando-nos “a

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. Ver: Latour (1991/1994, 1999); Descola (2005/2012, 2018).

2. Compostos por uma partícula de código genético (ADN ou ARN) encapsulado numa vesícula de proteína, os vírus para sobreviver e replicar-se precisam necessariamente plugar-se a uma célula viva.

3. Ver: Coccia (2016, p. 16).

4. Ver: Mancuso e Viola (2018).

imaginar de maneira diferente o pensamento e sua relação com o corpo”.

Este questionamento da oposição entre corpo e mente é precisamente o objeto tratado pela conferência “Desencarcerar os corpos?” do antropólogo e filósofo Bruno Latour. Neste texto, que mantém a espontaneidade e cadência do registro oral, o autor problematiza a oposição sustentada pelo pensamento ocidental clássico entre mundo interno, mente/alma, e mundo externo, corpo/matéria; oposição esta que replica, na composição do indivíduo humano, o esquema genérico da partilha natureza/cultura. Assim, através de sua “antropologia simétrica”, Latour articula tanto o conhecimento fornecido por outras ontologias e sistemas de curas não-ocidentais (inspirado nos trabalhos etnopsiquiátricos de Georges Devereux e Tobie Nathan), quanto aquele oriundo da “Antropologia da natureza” – proposta por Philippe Descola em sua revisitación do naturalismo ocidental subjacente ao dualismo mente/corpo. Para o autor, promover um certo “pluralismo ontológico” traria, assim, a possibilidade de ampliar a base comparativa da psiquiatria permitindo, ao mesmo tempo, um produtivo retorno crítico e reflexivo sobre suas práticas. O artigo destaca, neste contexto, o uso dos medicamentos e das categorias do DSM como forma de nomear e instaurar realidade social aos transtornos mentais e a necessidade de uma análise profunda que ponha em relevo as redes híbridas que produzem estas “doenças medicamentosas” para além da problemática da oposição mental/material.

Finalizamos este *Dossiê* com o artigo “Instabilidade do par natureza/Cultura: As novas tecnologias reprodutivas conceptivas na constituição do parentesco”, da antropóloga Naara Luna. Nesta contribuição se retoma, no marco das novas tecnologias reprodutivas, o debate sobre a partilha natureza/cultura via a crescente diluição contemporânea da oposição entre biológico e social. A autora observa, nesta perspectiva, o quanto a inseminação artificial e

a fertilização *in vitro* contribuem a dissipar os limites entre natural e artefactual num campo onde a biologia é continuamente alterada pela intervenção técnica. O texto destaca, além disso, de que modo estas intervenções tendem a ampliar o leque das escolhas referentes à constituição do parentesco num contexto no qual a oposição entre biológico e social deixa de ser relevante. As tecnologias reprodutivas abrem, assim, um campo de intercambio complexo de significantes combinando referências outrora atribuídas a uma ou a outra vertente da fronteira natureza/cultura, contribuindo a esvaecer sua operatividade ontológica.

Concluiremos a apresentação deste *Dossiê*, *Natureza/Cultura: A queda de uma fronteira*, trazendo as marcantes palavras de Claude Lévi-Strauss (1973/1976), quem há muito vislumbrara o quanto o questionamento do nosso conceito de natureza, além de mero exercício especulativo, constitui hoje um desafio crucial para a definição de um novo humanismo que possa ir além da aniquilação ecológica e do ódio às diferenças:

Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrefutável, a saber, que ele é um ser vivo. E, permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender, senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que tirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens dos outros homens, e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção. (p. 49)

## Referências

- Descola, P. (2012). *Mas allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2005).
- Descola, P. (2018). *Les Natures en question*. Paris: Odile Jacob.
- Coccia, E. (2016). *La vie des plantes: Une métaphysique du mélange*. Paris: Payot & Rivages.
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 231-301). São Paulo: Companhia das letras. (Trabalho original publicado em 1927).
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1991).
- Latour, B. (1999). *Politiques de la nature: Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte Poche.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1973).
- Mancuso, S. e Viola, A. (2018). *L'intelligence des plantes*. Paris: Albin Michel.
- Pessoa, F. (1999). O guardador de rebanhos. Em F. Pessoa, *Obra poética* (p. 226). Rio de Janeiro: Nova Aguilar. (Trabalho original publicado em 1925).

Alyne Costa\*

## Fronteiras entre vida e não vida: O vírus no Antropoceno

Dezembro de 2019, véspera de Ano Novo, China. Um caso de pneumonia de origem desconhecida é detectado na província de Wuhan e reportado à Organização Mundial da Saúde (OMS). Pesquisas subsequentes descobrem que seu agente causador é um novo tipo de vírus, que recebe o nome de SARS-Cov-2. A infecção respiratória por ele gerada, chamada de Covid-19, logo se mostrou altamente contagiosa. Tendo se espalhado rapidamente por mais de 115 países, o surto foi classificado como pandemia pouco mais de três meses após o primeiro caso. Diversos governos declararam estado de emergência e implementaram medidas para conter sua propagação – que vão desde a recomendação de evitar aglomerações de pessoas até restrições severas de circulação –, temendo a sobrecarga dos equipamentos de saúde e a morte de milhares de pessoas.

Dezembro de 2019, véspera do Ano Novo, Austrália. Um grande incêndio iniciado em setembro já havia devastado mais de 4 milhões de hectares em todo o país, destruído mais de 2000 casas e obrigado a evacuação de mais de 100.000 pessoas. Até o último dia do ano, 11 pessoas haviam morrido; quando

os focos de incêndio foram controlados dois meses depois, o número chegou a 33, e o total de animais mortos foi estimado em mais de 1 bilhão. Imagens de paisagens em chamas sob imensas nuvens de fumaça ou debaixo de um céu vermelho-sangue rodaram o mundo todo, gerando uma grande comoção em torno dessa que foi considerada a pior temporada de incêndios da história do país. Os cientistas foram categóricos em atribuir a intensidade da devastação às mudanças climáticas, fenômeno responsável pela combinação fatal entre temperaturas muitíssimo elevadas, ventos fortes e uma seca inclemente. Se com as alterações nos padrões climáticos globais eventos extremos como esses vão se tornar mais frequentes, as imagens da Austrália em chamas, na virada de ano, foram uma espécie de prefiguração das tribulações que o Antropoceno – a nova época geológica em que as atividades humanas se converteram na força dominante dos processos ecológicos planetários – nos reserva.

Ainda que à primeira vista esses eventos, que se assemelham a histórias de ficção distópica, não pareçam conectados para além do momento em que ocorreram, gostaria de explorar possíveis aproximações entre eles, ou



mais especificamente, entre a figura do vírus e o Antropoceno, e isso por diversas razões. A primeira delas é que, embora não pareça ser o caso da atual pandemia, diversos estudos científicos indicam que um dos efeitos mais preocupantes do aquecimento global é a maior propagação de doenças infecciosas, em especial as respiratórias. Além disso, como inúmeros trabalhos nos campos da história

ecológica e da biologia demonstram, há uma estreita correlação entre os distúrbios ecossistêmicos causados por processos de antropização de paisagens e a proliferação de pragas e vírus. Ainda que a necessidade de agir o quanto antes e de modificar profundamente nossos hábitos cotidianos para impedir que o surto se alastre ofereçam analogias do que poderia ser feito para frear as mudanças climáticas e

\* Doutora em filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.



impedir as catástrofes que o Antropoceno denuncia: é preciso que a preocupação com os mais vulneráveis aos efeitos dessas mutações, prevaleça sobre o temor de eventuais perdas econômicas geradas pela premente reorganização de nossos modos de vida. E isto porque, tanto no caso do Covid-19, quanto no do aquecimento global, a urgência em conter o problema só se tornará óbvia para a maior parte das pessoas quando já for tarde demais para impedir seu agravamento.

Para além das comparações circunstanciais, há ao menos mais duas razões de caráter filosófico que justificam pensar o Antropoceno a partir da figura do vírus. A primeira delas é que, a meu ver, podemos conceber o SARS-Cov-2 como uma entre as inúmeras entidades desconhecidas que parecem proliferar em meio às mutações ecológicas de nosso tempo; entidades essas que precisam ser tratadas com precaução se quisermos impedir que se voltem contra nós. A outra razão é que, aproximando os diagnósticos sobre o colapso climático empreendidos por Elizabeth Povinelli (2016) e Bruno Latour (1994, 2015), pretendo demonstrar que a figura do vírus lança luz à atual inoperância de algumas das oposições fundamentais para a organização da sociedade moderna, como aquela estabelecida entre natureza e cultura, e entre vida e não vida (ou biologia e geologia), desafiando-nos a imaginar e criar outros modos de existir junto aos demais seres que, conosco, habitam a Terra.

Bruno Latour (1991/1994) abre seu já clássico ensaio *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica* comentando o que ele chama de “proliferação dos híbridos”, fenômeno que, a seu ver, causou uma pane no sistema operacional das sociedades herdeiras da modernidade. Tal sistema (ou *constituição*, como costuma dizer) organizava o mundo segundo dois domínios ontológicos distintos: de um lado, haveria a natureza, abrigo de seres dos quais só interessa sua existência física, seja porque oferecem um conhecimento

confiável sobre a realidade, seja porque podem ser explorados como *recursos*. Do outro, haveria a cultura, domínio dos seres dotados de subjetividade e razão, únicos capazes de fazer política e de integrar uma sociedade. De acordo com essa dupla distinção ontológica, portanto, o papel que cada ente poderia desempenhar na sociedade moderna estava estabelecido já de antemão: os seres naturais eram, então, considerados meros elementos do pano de fundo para o desenvolvimento da ação humana, destituídos de agência ou intencionalidade, enquanto aos seres humanos se garantiria a exclusividade da intervenção no mundo.

O problema – argumenta Latour – é que tal organização bicameral se mostra inadequada quando atentamos ao caráter híbrido dos seres, fenômenos e objetos que nos cercam. Tomemos como exemplos as vacinas, as pesquisas genéticas, os objetos tecnológicos e o aquecimento global: como determinar se são naturais ou culturais? Como ignorar que entes não humanos (micróbios, genes, chips eletrônicos, gases atmosféricos) são agentes políticos que modificam nosso comportamento, nossa visão de mundo, nossas regras de convivência? Mais que pertencentes a um dos polos opostos, esses e outros tantos agentes à nossa volta assumem a forma de “mistos” de natureza e cultura. E tais híbridos se tornam particularmente visíveis no Antropoceno: devido às colossais interferências antropogênicas, processos outrora considerados naturais vêm sofrendo profundos desarranjos, suscitando reações, interações e reorganizações que emaranham as agências e impedem discernir claramente a qual domínio pertencem os seres ali implicados.

Nesse sentido, o Antropoceno é a época em que a humanidade parece ter se convertido em força geológica em que as fronteiras entre o humano e o natural, entre biologia e geologia, parecem borradas. Além disso, a ruína da constituição moderna evidencia que o universalismo por ela aspirado a converteu

num instrumento de colonialismo: mais que nunca, é preciso reconhecer que aqueles povos para quem os seres *naturais* são dotados de intencionalidade e agência não estão presos em meras representações culturais: eles habitam e conformam mundos legítimos, ainda que estes sejam regidos por ordens diversas em relação ao mundo dito ocidental. O *novo regime climático* de que Latour (2015) vem falando recentemente, portanto, diz respeito às inúmeras transformações políticas, socioeconômicas, epistemológicas e metafísicas que acompanham as mutações ecológicas que jogaram uma pá de cal naquela já moribunda ordem bicameral.

Como Latour, Elizabeth Povinelli (2016) vê na oposição entre *bios* e *geos* um importante alicerce da organização do modo de vida moderno. Essa oposição concede aos seres alocados no primeiro polo o atributo da vitalidade, o que os torna passíveis de certa consideração ética, social ou política mesmo quando se tratam de não humanos, como por exemplo a luta pelos direitos dos animais. Por seu turno, os seres alocados no outro polo – terras, rios, montanhas etc. – são tratados como mera matéria inerte, passível de ser explorada à exaustão. No entanto, diante do colapso ecológico em curso, nós passamos a temer a possibilidade de que a vida se converta em não vida/extinção, o que abala a – até então autoevidente – distinção entre aqueles dois domínios. Começam a ganhar espaço, assim, discursos, políticas e imaginários que dispensam uma maior consideração e atenção a seres outrora considerados desprovidos de vida.

Uma das figuras conceituais que permeiam esses discursos, essas políticas e esses imaginários emergentes é a do vírus, juntamente com a do deserto e a do animista. A imagem do deserto exprime o medo dos fenômenos de desertificação e extinção em massa – a vida se tornando não vida – acirrada pelo Antropoceno; pensemos na série de filmes *Mad Max* (Miller, 1979; Miller, 1981; Miller e Ogilvie,

1985; Miller, 2015), por exemplo. A figura conceitual do animista, por sua vez, expressa a confiança de que mesmo seres inorgânicos podem ser dotados de alguma espécie de vida. Essa é a figura mobilizada em diversas interpretações contemporâneas das cosmologias indígenas, nos neopaganismos, nos novos materialismos e nas teorias que concebem os seres não humanos como *actantes* (notadamente, a endossada por Latour). Por fim, a imagem do vírus complica a tomada de partido pela vida ou pela não vida, na medida em que essa dicotomia não o define ou constringe: ele é capaz de se expandir ou entrar em dormência conforme as circunstâncias.

Nesse sentido, enquanto a figura do deserto centra a problemática ecológica na não vida e o animista a apreende do ponto de vista da vida, a figura do vírus convida a transitar entre diferentes perspectivas para vislumbrar as agências e interesses divergentes e sobrepostos nas dinâmicas estabelecidas entre vida e não vida. Quando se afirma, por exemplo, que os humanos são uma praga do ponto de vista do planeta – metáfora recorrente nos discursos ecológicos – é a imagem do vírus que está sendo mobilizada; lembremos também do filme *Matrix* (L. Wachowski e L. Wachowski, 1999), em que o antagonista utiliza termos como vírus, doença, câncer e praga para caracterizar a espécie à qual pertence o herói da trama. O vírus é também a figura conceitual que informa relatos sobre como certos processos que ameaçam a vida de alguns seres podem ser benéficos para outros (como acontece com os fungos que prosperam nas *plantations*). Talvez o personagem mais popular que apela à imagem do vírus seja o zumbi: uma existência a meio caminho entre vida e não vida (mortos-vivos), não determinada por aquela divisão, e por isso mesmo tão temida.

Povinelli (2016) afirma que no coração do vírus está a imagem do terrorista; aquele que parece viver muito bem como um de nós até que, de repente, explode uma bomba. Esquivando-se de dualismos e maniqueísmos,

como se fosse um personagem nietzschiano, ele figura como um agente político ambíguo, comparado pela autora a um “ambientalista habitando os limites entre ativista e terrorista por entre as fronteiras estatais e a vigilância interestatal”. (p. 19). Ao atrair a atenção para a complexidade das relações em meio às quais nossa existência se desenrola, o vírus revela também a fragilidade dos equilíbrios dinâmicos à nossa volta, mostrando que certas perturbações podem acarretar severas repercussões abruptas e não lineares. Estamos ainda no território conceitual do vírus, portanto, quando empregamos o adjetivo “viral” para nos referirmos à propagação descontrolada de informações das quais não sabemos bem as consequências. A teoria do contágio de Gabriel Tarde (1890/2001) expressa bem essa ideia, ilustrada pela atual disseminação “viral” de *fake news* e teorias da conspiração, cujos efeitos sociais e políticos vêm sendo tão desastrosos quanto imprevisíveis.

Num artigo em que especula sobre as condições do alastramento do vírus SARS-Cov-2, o coletivo Chuang (29 de fevereiro de 2020) aponta dois principais aspectos que fazem do capitalismo industrial um sistema propulsor de “desastres ecológicos e microbiológicos generalizados”. Por um lado, quando a agroindústria converte ecossistemas diversificados em monoculturas destrói as “defesas” ecológicas que interrompiam as cadeias de transmissão de doenças, e isso favorece o surgimento de pragas e sua agressiva propagação, sobretudo junto a grupos humanos que – por habitarem as periferias e não desfrutarem de serviços de saúde e saneamento satisfatórios – são mais vulneráveis ao contágio e acabam por facilitar sua transmissão. Por outro lado, a contínua expansão territorial capitalista empurra os animais selvagens para áreas mais remotas onde entram em contato com novas cepas virais; ocorre que esses mesmos animais são posteriormente inseridos na circulação capitalista urbana, por exemplo, via o mercado de carnes exóticas, como a de morcego

ou a carne de cobra que podem ter originado o atual surto de coronavírus. Essa expansão também empurra os humanos para mais perto desses animais e dessas zonas isoladas, o que dá aos vírus mais chances de se reproduzir. Nesse sentido, o vírus causador da atual pandemia figura como uma encarnação literal do imbróglio em que se desenrolam as práticas e disputas políticas, sociais, econômicas e ecológicas no Antropoceno.

Embora outros surtos virais recentes tenham sido motivo de preocupação, nenhum deles teve o poder de desencadear tantas reações em escala global como o recém-descoberto SARS-Cov-2. Esse pequeníssimo agente tem parado as máquinas, atrapalhado as conveniências, modificado os planos e suscitado reconsiderações sobre as prioridades que elencamos em nossa vida cotidiana tão fortemente parasitada pela temporalidade e pelas demandas capitalistas. E tem feito isso de uma maneira que nem mesmo problemas que nos parecem gigantescos, como as mudanças climáticas, têm conseguido fazer. Como foi mencionado anteriormente, a mobilização para conter a pandemia tem servido a especulações a respeito de como o *novo regime climático* será enfrentado. É desesperador, por um lado, constatar que as medidas adotadas pelos governos são, em sua maioria, insuficientes para reduzir o impacto do surto sobre as populações mais vulneráveis. Não me refiro apenas aos idosos, portadores de doenças crônicas e imunodeprimidos que compõem o grupo de maior risco para a doença, mas também aos moradores das favelas, as pessoas em situação de rua, os indígenas, os trabalhadores informais, os presidiários, as crianças cuja refeição é provida pelas escolas, entre tantos outros para quem é inviável seguir as orientações de prevenção do contágio sem que lhes seja oferecida alguma assistência social e econômica. São esses segmentos marginalizados que mais sofrem e sofrerão as consequências da ausência de investimento público em serviços fundamentais, da supressão dos direitos sociais,

do sucateamento dos equipamentos de saúde, do despreparo para desastres e da ausência de recursos para aliviar seus efeitos. Sob essa perspectiva, a resposta à pandemia viral oferece uma imagem aterrorizante do que nos aguarda no Antropoceno.

Ao mesmo tempo, a desaceleração econômica que vem acompanhando as medidas para contenção da doença mostra que o imperativo de crescimento a todo custo, que parecia inegociável mesmo diante da ameaça de uma catástrofe climática planetária, agora pode estar aberto à discussão. O risco de uma recessão econômica global, por mais temível e preocupante que seja não se compara ao perigo representado pelo alastramento da pandemia. Sob essa perspectiva, a analogia com as mudanças climáticas é um pouco menos desoladora: se a lição de que prevenir é melhor que remediar for aprendida, talvez possamos nos preparar melhor para o que está por vir.

Além do mais, é estimulante ver tantos de nós experimentando novos arranjos de trabalho, reorganizando rotinas familiares, restringindo algumas liberdades individuais em nome da solidariedade com os mais vulneráveis (mostrando que é possível fazê-lo sem a necessidade de medidas autoritárias coercitivas), buscando novos espaços e formas de cooperação, impedindo que o isolamento físico signifique também isolamento afetivo. Nada garante que essas experiências vão se converter numa nova lógica social; mas elas mostram que o enfrentamento de uma ameaça global não passa necessariamente, ou não apenas, pelo desespero e pela anomia.

Temos, portanto, tanto no aquecimento global quanto no surto do Covid-19, exemplos de agentes que, embora desconhecidos ou considerados inofensivos até pouco tempo atrás, se mostram hoje capazes de suscitar profundas modificações nas dinâmicas que sustentam nosso modo de vida. Precisamos,

assim, aprender a compor com estes agentes: reconhecer nossa vulnerabilidade diante de seus poderes e prestar atenção às suas movimentações, para que tais poderes não se tornem destrutivos. Embora o capitalismo pareça constituir uma força capaz de parasitar o mundo todo, são as reações das dinâmicas da Terra à sua investida colonizadora que se mostram verdadeiramente implacáveis. Nesse sentido, a figura do vírus não diz respeito apenas ao temor que esses novos poderes terrestres nos infligem, mas consiste também, ou sobretudo, num convite a inventar melhores possibilidades de convivência entre os existentes, para além da descabida ordem estabelecida por dicotomias como humano/não humano e vida/não vida. Essas outras possibilidades, entretanto, não alimentam sonhos de uma regeneração completa do mundo. Escapando de mais uma dicotomia – que encurrala nosso imaginário entre distopia e utopia, história de apocalipse e de salvação –, a figura do vírus evoca o aprendizado de estratégias adaptativas inventivas que nos permitam seguir existindo neste planeta devastado.

Em *Phylogenesis*, de Paul Di Filippo (1989), após a Terra ser invadida e devastada por alienígenas (chamados de *pragas*, pelo narrador) em busca de energia para sua própria perpetuação, os poucos humanos restantes tiveram que inventar uma estratégia radical de adaptação: resistiram à “monstruosidade catastrófica”<sup>1</sup> que se abateu sobre seu mundo convertendo-se em vírus.

Com a narrativa centrada na trajetória de dois casais de neo-humanos, o conto descreve não apenas as transformações físicas, sensoriais, genéticas, reprodutivas e cognitivas que a humanidade precisou sofrer para continuar existindo, mas também as dificuldades envolvidas em sua adaptação ao hospedeiro e os cuidados exigidos para ali permanecer

1. A expressão é do filósofo Steven Shaviro e foi retirada de seu comentário sobre o conto de Paul Di Filippo (1989).

sem invocar as defesas do corpo parasitado. Em determinado momento da história, quando avista a Terra pouco antes de se lançar na busca de um novo hospedeiro, um dos casais protagonistas conjectura sobre a possibilidade de um dia retornar para casa. “Não podemos contar com isso, não podemos sequer sonhar com isso”, ele responde; a Terra de onde vieram não existe mais. “Acho que você tem razão”, ela conclui, depois de observar um grupo de crianças neo-humanas que passava rindo e brincando; “nós temos que fazer o máximo com a vida que temos”.

Para que os eventos apresentados no início deste artigo não se consolidem como distopias, busquei numa outra história – essa sim de ficção científica – inspiração para imaginar as artes adaptativas que precisamos desenvolver no Antropoceno. Fazer o máximo com o mundo que herdamos, criando modos novos de habitá-lo e prestando atenção às forças e seres com quem precisamos aprender a coexistir; Talvez essa seja a lição mais valiosa que o vírus – essa forma tão simples, e ao mesmo tempo tão tenaz de existência – pode nos ensinar nessa época tão saturada de fins, mas também repleta de possibilidades de começos.

## Referências

- Amezdroz, S., D'Arcy, M., Hayes, T., Miller, G., e Mitchell, D. (produtores) e Ogilvie, G. e Miller, G. (diretores). (1985). *Mad Max 3: Além da cúpula do trovão* [produção cinematográfica]. Austrália: Kennedy Miller Productions.
- Berman, B., Burke, G., DeFaria, C., Hofmeyr, G., Miller, G., Mitchell, D., et al. (produtores) e Miller, G. (diretor). (2015). *Mad Max: Estrada da fúria* [produção cinematográfica]. Austrália, Estados Unidos (EUA) e África do Sul: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Kennedy Miller Productions e RatPac-Dune Entertainment.
- Berman, B., Cracchiolo, D., Hughes, C., Mason, A., Mirisch, R., Osborne, B. M., et al. (produtores) e Wachowski, L. e Wachowski, L. (diretores) (1999). *Matrix* [produção cinematográfica]. Estados Unidos: Warner Bros., Village Roadshow Pictures, Groucho Film Partnership, Silver Pictures e 3 Arts Entertainment.
- Chuang (29 de fevereiro de 2020). Outras fitas: Contágio social – coronavírus, China, capitalismo tardio e o “mundo natural”. *A fita*. Disponível em: <http://afita.com.br/outras-fitas-contagio-social-coronavirus-china-capitalismo-tardio-e-o-mundo-natural>
- Di Filippo, P. (1989). Phylogenesis. Em G. Zebrowski (ed.), *Synergy: New science fiction* (vol. 3). Nova York: HBJ/Harvest.
- Kennedy, B. (produtor) e Miller, G. (diretor). (1981). *Mad Max*

2: *A caçada continua* [produção cinematográfica]. Austrália: Kennedy Miller Productions.

Kennedy, B., Miller, B. (produtores) e Miller, G. (diretor). (1979). *Mad Max* [produção cinematográfica]. Austrália: Kennedy Miller Productions e Crossroads.

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1991).

Latour, B. (2015). *Face à Gaia. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris: La Découverte.

Povinelli, E. (2016). *Geontologies: A requiem for late liberalism*. Durham e Londres: Duke University Press.

Shaviro, S. (30 de junho de 2008). Paul Di Filippo, “Phylogenesis” (1988). *The Pinocchio theory*. Disponível em: <http://www.shaviro.com/Blog/?p=644>

Tarde, G. (2001). *Les lois de l'imitation*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1890).

*Calibán - RLP, 18(1) - Volume 18-1, 209-217 · 2020*

Felipe F. Vander Velden\*

## Natureza/cultura: Descentramento, crítica e desafios das ontologias não dualistas

As fronteiras entre o que chamamos de *cultura* – domínio dos fenômenos humanos, do construído, adquirido, intelectual ou artefactual, espaço do sujeito e do conhecimento – e aquilo que se denomina de *natureza* – reino do dado, do inato, do inerte, lócus do objeto que se pode e deve conhecer – vem sendo continuamente desafiadas por variados fenômenos, eventos e processos em desenvolvimento no mundo contemporâneo, sobretudo a partir de 1980. Avanços na inteligência artificial (IA) e nos campos da cibernética, da computação e da robótica, assim como as descobertas da etologia e das neurociências – aliadas às mudanças climáticas severas e a outras alterações ambientais de grande monta de origem antropogênica, que sustentam a proposição de que a humanidade entrou numa nova era geológica, o antropoceno – a explosão das identidades de gênero, e as novas tecnologias reprodutivas, entre vários outros fenômenos, tudo isso aponta às dificuldades crescentes para separar o que é putativamente cultural-humano do que é entendido como natural, ou não humano.

Nada que outros povos e comunidades não ocidentais mundo afora, assim como os

antropólogos que os estudam, já não soubessem há tempo; como parece ficar claro em monografias clássicas como as de Evans-Pritchard (1940/2013) sobre os nuer sudaneses, em que humanos e bovinos não podem ser compreendidos separadamente. Ou, como escreveu Marcel Granet (1997) sobre a China “o Homem e a Natureza não constituem dois reinos separados, mas uma única *sociedade*” (p. 24). Assim, desde que Claude Lévi-Strauss em *O pensamento selvagem* (1962/1997) declarou que os animais antes de serem bons para comer são bons para pensar, a *relação entre natureza e cultura* instalou-se definitivamente no coração da disciplina antropológica, ainda que, separadamente, a ideia de *natureza* tenha uma longa história no pensamento filosófico (Collingwood, 1945); enquanto a história da *cultura* não estaria sendo tão profunda (Kuper, 2002/2009). Alguns anos antes, em 1949, o mesmo Lévi-Strauss já havia estabelecido em *As estruturas elementares do parentesco* (1949/1982) que a própria origem do fenômeno social estaria na passagem da natureza para a cultura, na superação (onto)lógica do caos desregrado do mundo biológico na di-

\* Doutor em antropologia social pela Universidade Estadual de Campinas e pós-doutor em antropologia social pela Aarhus University.



reção das estruturas (regras) que subjazem ao pensamento e estruturam e organizam as dimensões sociocsmológicas das sociedades humanas. De fato, são as críticas antropológicas ao estudo do parentesco de 1960 e 1970 que seguem desestabilizando as fundações do par *natureza/cultura* (Brightman, Fausto e Grotti, 2016, p. 13).

Lévi-Strauss (1949/1982), contudo, argumentará que a oposição entre o natural e o cultural tem um valor puramente metodológico, um *instrumento de análise* (Lima, 1999) abrindo, então, a possibilidade da investigação de formas diferentes de construir esta relação, abolindo a necessidade de uma natureza única, dada e inata versus culturas construídas pelo esforço humano, ainda que não desafian-

do a existência e a pertinência da oposição: Tratou-se, pois, efetivamente de um descentramento do par *natureza/cultura*. Ao desestabilizar esta dicotomia, esvaziando os termos de seus conteúdos – em última análise “naturalizantes” (posto que a cultura é a “natureza” do humano) – e originados da forma ocidental contemporânea de construí-la e operá-la, o grande antropólogo francês inaugurou a possibilidade de que a relação pudesse ser tomada nas suas singularidades, a partir das evidências encontradas no trabalho etnográfico com diferentes sociedades.

A sugestão de Lévi-Strauss abalou, mas não liquidou por completo o que Descola e Pálsson (1996) chamaram de *paradigma dualista*, modelo de interpretação da realidade social e

novos caminhos surgiram para contornar esta limitação a partir da qual, principalmente nos anos 80, alteraram substantivamente as abordagens da diáde natural/cultural.

A importante obra etnográfica de Philippe Descola (1986) é uma das primeiras a engajar-se nesta desconstrução metódica do paradigma dualista, depois discutida teoricamente e apresentada por meio de vários casos etnográficos na influente coletânea organizada pelo próprio Descola e por Gísli Pálsson, sugestivamente intitulada *Nature and society* (1996). Ali, em uma abrangente introdução, os dois autores reconstituem, até aquele momento, a tradição intelectual do par *natureza/cultura*. Não obstante, desenvolvimentos posteriores em diferentes direções levaram a discussão a novas fronteiras a respeito da relação entre o natural (com seus correlatos: inato, dado, biológico, real) e o cultural (e suas associações com: aprendido, construído, ideológico, simbólico), criticando o *paradigma dualista* – que “evita uma adequada compreensão das formas locais de conhecimento ecológico e do saber-fazer”<sup>1</sup> (Descola e Pálsson, 1996, p. 4) – reconfigurando o campo e, em larga medida, radicalizando a proposta de dissolução da oposição, aparentemente pétrea, entre os dois domínios.

Desenvolvimentos, em especial, no tocante a dois movimentos cruciais alcançados a partir da relativização das noções de natureza e de cultura (na antropologia e em disciplinas afins), e ambos diretamente vinculados ao trabalho de Bruno Latour (1994, 2004; Latour e Woolgar, 1997). O primeiro deles através de um conjunto de pesquisas que passaram a questionar a própria objetividade da dicotomia nas sociedades ocidentais modernas e contemporâneas, especialmente desde leituras críticas da ciência; tais trabalhos partiram do posicionamento de Bruno Latour (1994) quanto ao que nós mesmos, ocidentais que

cultural caracterizado por uma notável resistência e durabilidade no interior da Antropologia (pp.1- 4). Por essa razão, muito do que se elaborou após as considerações teoricamente sofisticadas de Lévi-Strauss, tomaram-se algumas das vias sugeridas pelo autor quanto às formas de conhecimento não ocidentais; entretanto, não conseguiram criticar a oposição *natureza/cultura* como um construto cultural-ocidental e, portanto, apenas passível de ser uma ferramenta para a reflexão e nunca um objeto real; e, desta forma, ultrapassar a noção de uma natureza fixa e imutável sobre a qual se constroem incontáveis visões de mundo culturalmente diferentes. Contudo,

1. “prevents an adequate understanding of local forms of ecological knowledge and technical know-how”

“acreditamos” na existência da contraposição entre uma *natureza* natural versus uma *cultura* humana, “*jamais fomos*, neste sentido, *modernos*”. Latour, assim, revê a existência de uma noção de natureza como algo objetificado, fixo e imutável (ou seja, regido por *leis* gerais que poderiam ser descritas cientificamente) mesmo nas ciências mais “duras” e avançadas (como a física), ao destrinchar os mecanismos do que chamou de *máquina purificadora*: o conjunto de pressupostos político-sociológicos e ontológicos que operam, continuamente, na separação entre seres naturais e artefatos culturais no mundo ocidental, mascarando a impressionante e sempre-presente proliferação de híbridos natural-culturais que cortam fronteiras e funcionam indistintamente nesses dois domínios que nós, ideologicamente, separamos.

Uma consequência destes desenvolvimentos em que Latour (1994, 2004, 2005; Stengers, 1993/2002) avançou foi a revisão da arraigada concepção moderna de que a ciência e a tecnologia distanciam os homens da natureza ao fornecerem os aparatos simbólicos e materiais que autorizam e permitem o domínio e a exploração desta por aqueles. Com efeito, ao desvendar a *máquina purificadora*, Latour (1994) e outros, reintegraram a tecnologia na sociedade, demonstrando como humanos, não humanos (“animados” e “inanimados”, que ele denomina de *actantes*), saberes e poderes estão todos imbricados nas mesmas redes sócio-técnicas. Nesse sentido, a ciência e a tecnologia estão profundamente inseridas na sociedade; mais do que isso, elas produzem não só a sociedade como a própria natureza: o mundo natural – incluindo-se aqui, o homem, lócus onde o natural e o cultural se encontram (Ingold, 1994) – é produto das interações entre seres (humanos e não humanos) diferentes, e seus incontáveis modos de *estar-no-mundo* ou de *habitá-lo – to dwell*, na definição de Tim

Ingold (2000), outro dos grandes autores da empreitada de repensar a oposição Natural/Cultural.

Os estudos sobre a ciência ocidental, assim, desvendaram o quanto a natureza é produto de redes sócio-técnicas, e o quanto o natural e o social/cultural não podem ser separados (senão com violência) seja no mundo, seja no humano e em seus produtos. Esta separação é ideológica, fruto da constituição de uma forma de estar no mundo (ocidental moderna), e do modo como essa dividiu seus modos de conhecimento (Hartigan Jr., 2014); e tais constatações tiveram enorme impacto na antropologia. Marilyn Strathern (1992)<sup>2</sup>, por exemplo, demonstrou como as novas tecnologias reprodutivas redefiniram os modos como pensamos o parentesco e a própria constituição biológica do humano. Por sua vez, Donna Haraway (1990), para ficarmos com apenas mais uma teórica importante, não só proclamou que todos somos *ciborgues*, incluindo humanos e animais, mas também redefiniu, mais recentemente, as maneiras de tratarmos as relações entre humanos e animais ao falar em “coevolução” e “simbiose” na sua investigação às espécies que denomina de *companheiras* (Haraway, 2003, 2008). Haraway, por exemplo, recusa a dicotomia fundante do pensamento ocidental ao falar sempre em “naturezas-culturas” (*naturecultures*), tudo junto. Esses exemplos de duas grandes teóricas da antropologia contemporânea bastam para dar uma brevíssima mirada no que se tem feito na investigação das íntimas conexões entre ciência, sociedade, cultura e política e a posição crucial destes entrecruzamentos na ontologia ocidental contemporânea.

Outro desenvolvimento que se seguiu à re-avaliação de Descola e Pálsson (1996) refere-se também a uma radicalização dos questionamentos sobre a validade da distinção natureza e cultura – e que também deve muito a Bruno

Latour – inclusive pelo fato de que é da cosmologia *animista* dos Achuar (na Amazônia equatoriana), através da etnografia de Philippe Descola, que Latour (1994) pode desvelar alguns dos mecanismos obscuros da *máquina purificadora*. Com efeito, se o mundo habitado pelas sociedades ocidentais é coalhado de híbridos natural-culturais, assim também funcionam outros mundos, o que implica na necessidade de deixarmos de lado todo e qualquer pressuposto – importado das divisões disciplinares das ciências modernas e mesmo do senso comum ou, dito de outra forma, da ontologia nativa do ocidente – a respeito de onde ocorre a separação entre seres humanos e suas produções – isto é, a “cultura” – e não humanos – ou seja, a “natureza”.

Dessa forma, oposições como humano e animal, ser vivo e artefato, ou máquina, povo e paisagem perdem muito de seus sentidos originais podendo ser reconstituídas a partir das ontologias locais apenas por meio de investigação etnográfica. Há humanos debaixo de roupas animais, e animais que são pessoas (Brightman, 1993; Viveiros de Castro, 1996, 2002b; Knight, 2005; Willerslev, 2007), artefatos que revelam atributos de personalidade e agentividade (Gell, 1998; Henare, Holbraad e Wastell, 2006; Santos-Granero, 2009; Hallam e Ingold, 2014; Rivera Andía, 2019), e espaços e paisagens produzidos por ações, movimentos e rastros deixados por seres humanos e não humanos em interação, em engajamento (Ingold, 2000; Raffles, 2002; Lorimer, 2015; Kawa, 2016).

O humano (que se queria cultural) e o não-humano (que se supunha natural) explodem, deste modo, em uma miríade de *loci* de pesquisa e reflexão que nunca se esgotam (e nem podem se esgotar) no nosso habitual contraste *natureza/cultura*. O que é *cultura* ou *natureza* parece ser sempre contextual e talvez sejamos, afinal, todos nós, de um jeito ou de outro – mais ou menos animistas – borrando as fronteiras todo o tempo, quando focalizamos devires ou processos emergentes ligados

às práticas sociais e relacionais humanas (Rivera-Andía, 2019).

No tocante às investigações etnográficas acerca das relações entre a *natureza* e a *cultura*, entre povos não ocidentais, indígenas e tradicionais, se for verdade que Philippe Descola foi pioneiro – especialmente ao resgatar em sua obra monumental um velho conceito antropológico, o de *animismo* (que critica a rigidez da oposição humano/cultural versus não humano/natural) conferindo-lhe nova tração, realmente produtiva por sinal, no pensamento antropológico (Descola, 2005) –, deve-se reconhecer que o impacto do trabalho do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro parece ter lançado a reflexão para estratos ainda mais ambiciosos. Não por acaso Latour (2009) denominou o *perspectivismo ameríndio* – e seu correlato, o *multinaturalismo* – de Viveiros de Castro (1996, 2002b) como “uma bomba” na antropologia contemporânea.

Em estreito diálogo (mas nem sempre de acordo) com Descola, Viveiros de Castro e seus colaboradores têm estado na linha de frente da investigação da pluralidade de mundos humanos e não humanos em coexistência no ecúmeno terrestre. Sua teoria do *perspectivismo ameríndio* (-gestada em diálogo com Tânia Stolze Lima (1996)- foi bastante influente no modo como a crítica ao par *natureza/cultura* tem seguido seu rumo hoje, e a premissa básica é a de que, na Amazônia, todo ser que olha para si mesmo – ou seja, que se compreende como sujeito – enxerga a si mesmo como humano: a interioridade dos seres é sempre humana, apesar de suas distintas aparências, seus variados corpos. O que ressalta, em primeiro lugar, é a noção de que – para os povos indígenas – (certos) animais (e, às vezes, também plantas, formações geológicas, corpos d’água e outros entes não humanos) são seres sociais, e a sociabilidade de que desfrutam é humana: uma onça que vemos na floresta vê a si mesma como humana, e, em certas condições especiais, podemos vê-la tirar sua indumentária de onça ao chegar em casa,

2. Ver também: Carsten (2003).

revelando, por debaixo dos panos, uma identidade humana. A rigor, então, a “natureza” é uma questão de ponto de vista, da perspectiva do sujeito que olha: o que eu vejo como natural (por exemplo, as presas desta mesma onça) aparece como cultural da perspectiva do sujeito que vê a si mesmo (para a onça, o que eu, humano, vejo como seus dentes são suas armas de caça, arco e flechas)<sup>3</sup>.

Há um outro desdobramento crucial das formulações de Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b), cujo alcance vai para além dos mundos ameríndios. Pois, se o que distintos seres enxergam no mundo são coisas diferentes, mas todos os seres enxergam *como* seres humanos, segue-se que o que varia não são os olhares – a cultura, ou visão de mundo, por assim dizer – mas o próprio mundo, ou seja, a natureza. Assim, o chamado *multinaturalismo* aparece como derivação lógica do perspectivismo: ao passo que nós, no Ocidente moderno, temos *uma* natureza habitada por *muitas* culturas; Os povos amazônicos, ao contrário, possuem *muitas* naturezas (mundos) apreendidos sob *uma única* cultura (humana). Vê-se, com isso, que a naturalidade do par Natural/Cultural encontra um limite aqui. E, para muito além disso, estas reflexões, muito originais, inauguraram uma série brilhante de reflexões que acabaram por introduzir, na antropologia, a noção filosófica de *ontologia*, pluralizando definitivamente os mundos singulares em que distintos povos vivem (Viveiros de Castro, 2002a; Holbraad e Pedersen, 2017; Rivera Andía, 2019). Nem sequer pode-se falar, hoje, em um único mundo e, com isso, a própria natureza, enquanto um objeto do real, resta desprovida de uma caracterização uniforme. Se sentíamos algum (des)conforto com uma natureza partilhada por distintas culturas, agora temos de lidar com múltiplas naturezas; além disso, é claro, de um sem número de formações culturais.

Estes trabalhos renovadores abriram as portas para uma proliferação intensa dos “híbridos” latourianos na antropologia, questionando de maneira definitiva a fratura radical entre os domínios da natureza e da cultura, mesmo no ocidente contemporâneo.

Tal crítica, ao incidir sobre as “coisas”, dissolveu as definições usuais e canonizadas dos seres que povoam o planeta: o que é um humano, um animal, uma planta ou um objeto, e mesmo um “ser”, um “ente” ou uma “criatura”. Todas essas definições aparentemente estáveis, pedras angulares da metafísica ocidental, já não são mais dados, objetos fixos e imutáveis, mas devem ser buscadas por meio do escrutínio antropológico nos variados contextos socioculturais e naturais.

Tudo isso levou a um conjunto de teorias e metodologias antropológicas que vêm sendo denominadas do pós-sociais ou pós-humanas, mas que aparecem também em propostas específicas, como a “antropologia da vida” (Ingold, 2011), a “eto-etnologia/etno-etnologia” de Lestel, Brunois e Gaunet (2006), e a “antropologia além do humano” (Kohn, 2013) – em que a própria noção de “sociedade” como um conceito antropológico é recusado em nome das realidades nativas (Ingold, 1996; Wagner, 1975/2010) – para as quais o social não é exclusivamente humano. De fato, hoje em dia é difícil não aceitar a ideia corrente de que em nenhum lugar o social não seja composto de muitas mais criaturas, humanas e não humanas, animadas e inanimadas, do que supõem nossa (estreita) noção de sociedade (Haraway, 2008; Tsing, 2015; Kirksey e Helmreich, 2010).

Sem negar outros caminhos abertos e trilhados por essas teorias, cabe reconhecer que se a sociedade (ou, a cultura) fosse tão somente um construto teórico-metodológico de valor heurístico parcial – teoria nativa (ocidental) aplicada de modo algo indiscriminado

a coletivos não ocidentais – e, portanto, “conceito teoricamente obsoleto” (Ingold, 1996, pp. 55-98), o mesmo ocorreria, obviamente, com a natureza. Isso significa que não há uma natureza una, fixa, física, originária e imutável – e nem uma natureza das coisas, nos mesmos moldes – mas tantas “naturezas” quantas forem as culturas: não mais visões de um mundo, mas ontologias distintas, ou seja, muitos (outros) mundos. Mesmo nosso mundo hiper-moderno parece encarar a dissolução das fronteiras entre espécies – vide o fenômeno *pet* (Kulick, 2009) e outros com os quais este texto começou.

Se a *cultura* é (ou, talvez, foi) o objeto por excelência da antropologia (Sahlins, 1997a, 1997b), a *natureza* – e as tensões, em variados níveis, entre ambos os domínios – há muito tempo também ocupa um espaço privilegiado na reflexão antropológica. De início, como contraparte fixa, inerte e original na dinâmica das produções culturais humanas: cenário, território, contexto, material e recurso; depois, como artefato necessário para a construção de humanidades diversas a partir do contraste com construções de natureza diversificadas: visão de mundo, objetos do pensamento e matéria prima para a fabricação do social; atualmente, como parte integral do habitar o mundo, atriz-agente em simbiose e coevolução com seres humanos, estes cuja exclusividade em várias faculdades e diversos aspectos, e cuja centralidade no funcionamento e no destino do planeta, vêm sendo demolidas não apenas por uma antropologia atenta às ontologias nativas, como pelos estudos de ciências da vida e do comportamento – etologia, primatologia, neurobiologia, genética – que advogam com vigor, teórica e politicamente, aproximações mais e mais radicais entre humanos e não humanos.

O mundo e suas características naturais e culturais (*naturalculturais*) são feitos – ou, no caso, os variados mundos o são – pela ação conjunta, coreografada, coprodutiva ou coevolutiva de infinitos seres humanos e outros-

que-humanos. O que denominamos de meio ambiente se transformou, a partir do abandono da noção de uma natureza una e objetificada, deixando de se referir apenas ao suporte físico e materialmente objetivo das atividades humanas, seu cenário. Os espaços são históricos e há de se “desnaturalizar” o que é entendido como intocado pelas – e oposto às – ações humanas (Balée, 1993, 1999; Denevan, 1992; Fausto e Heckenberger, 2007; Kawa, 2016). Mais recentemente, a transição dos estudos sobre visão de mundo para aqueles focados nas ontologias – outros mundos – tem apostado em abordagens que tomam a interação entre humanos e não humanos como relações entre agentes, sendo a paisagem o resultado de um conjunto integrado de conexões históricas e socialmente desenvolvidas entre atores de diversos tipos, tal como sugere Tim Ingold (2000) e sua imagem do “emaranhado” (*meshwork*) entre os seres humanos e não humanos.

Gostaria de concluir com esta brevíssima discussão sobre o meio ambiente, uma das faces mais politicamente carregadas do conceito de *natureza*, porque todas essas alterações críticas que conduzem ao descentramento do par *natureza/cultura* colocam para todos nós uma série de desafios. Se compactuamos com a compreensão de interações não hierárquicas entre os diferentes seres e seus “ambientes”, e estas deslocam o sujeito cognoscente cartesiano, acabamos por desfazer – como espero já estar claro até aqui – a própria noção de ambiente como cenário inerte (isto é, natural), onde se desenrolam as ações (de seres culturais e naturais). O meio ambiente, as paisagens, os mundos, são produto das intenções e ações coordenadas de infinitas criaturas de todos os tipos, formas, estatutos, naturezas: humanos, animais, plantas, micróbios, fungos, objetos, máquinas, pedras, rios, lagos, ventos, chuva, montanhas, raios solares. O cosmos foi e é constantemente produzido por humanos e não humanos agindo juntos, e as parcerias se desdobram em múltiplas linhas

3. Ver: Viveiros de Castro (1996, 2002b); Lima (1996).

de complexidade inimaginável (Jara, 1996; Fijn, 2011; Kopenawa e Albert, 2016). Neste sentido, a própria noção de antropoceno é algo antropocêntrica: se nós, humanos ocidentais, somos os grandes responsáveis pelas enormes transformações ambientais pelas quais passa a Terra, nós, não obstante, nunca agimos solitariamente, no vácuo de nossa putativa excepcionalidade. A luta, portanto, é por muitos mundos, não um só, e deve se fazer em companhia de tantos e tantos seres que, como agentes ou atores sociais, recusam seu confinamento em um canto onde podemos deles usar e abusar, e mesmo tutelar ou proteger. Praticar uma *cosmopolítica*, como quer a filósofa belga Isabelle Stengers (2010, 2011; De la Cadena, 2015); não pode ser pura e simplesmente incorporar os não humanos nas arenas públicas; revisar a dualidade *natural/cultural* requer a fundação de toda uma nova política.

## Referências

- Balée, W. (1993). Biodiversidade e os índios amazônicos. Em M. Carneiro da Cunha e E. Viveiros de Castro (org.), *Amazônia: Etnologia e história indígena* (pp. 385-393). São Paulo: NHII-USP-FAPESP.
- Balée, W. (1999). *Footprints of the forest: Kaapor ethnobotany. The historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. Nova York: Columbia University Press.
- Brightman, M., Fausto, C. e Grotti, V. (2016). Introduction: Altering ownership on Amazonia. Em M. Brightman, C. Fausto e V. Grotti (ed.), *Ownership and nurture: Studies in native Amazonian property relations* (pp. 1-35). Nova York-Oxford: Berghahn.
- Brightman, R. (1993). *Grateful prey: Rock cree human-animal relationships*. Berkeley: University of California Press.
- Carsten, J. (2003). *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collingwood, R. G. (1945). *The idea of nature*. Oxford: Clarendon Press.
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practices across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Denevan, W. (1992). The pristine myth: The landscape of the Americas in 1492. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3), 369-385.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique: Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Descola, P. e Pálsson, G. (ed.) (1996). *Nature and society: Anthropological perspectives*. Londres: Routledge.
- Evans-Pritchard, E. E. (2013). *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva.

(Trabalho original publicado em 1940).

- Fausto, C. e Heckenberger, M. (ed.) (2007). *Time and memory in indigenous Amazonia: Anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Fijn, N. (2011). *Living with herds: Human-animal coexistence in Mongolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Granet, M. (1997). *O pensamento chinês*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Hallam, E. e Ingold, T. (ed.) (2014). *Making and growing: Anthropological studies of organisms and artefacts*. Farnham: Ashgate.
- Haraway, D. J. (1990). *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Londres: Routledge.
- Haraway, D. J. (2003). *The companion species manifesto: Dogs, people, and significant otherness*. Nova York: Prickly Paradigm.
- Haraway, D. J. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hartigan Jr., J. (2014). *Aesop's anthropology: A multispecies approach*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Henare, A., Holbraad, M. e Wastell, S. (ed.) (2006). *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, M. e Pedersen, M. (2017). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. (1994). Humanity and animality. Em T. Ingold (ed.), *Companion encyclopedia of anthropology: Humanity, culture and social life* (pp. 14-32). Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: Essays in livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (2011). *Being alive: Essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge.
- Ingold, T. (ed.) (1996). *Key debates in anthropology*. Londres: Routledge
- Jara, F. (1996). *El camino del kumu: Ecología y ritual entre los akuriyó de Surinam*. Quito: Abya-Yala.
- Kawa, N. (2016). *Amazonia in the anthropocene: Peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press.
- Kirksey, S. E. e Helmreich, S. (2010). The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, 25(4), 545-576.
- Knight, J. (ed.) (2005). *Animals in person: Cultural perspectives on human-animal intimacies*. Oxford: Berg.
- Kohn, E. (2013). *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Kopenawa, D. e Albert, B. (2016). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Kulick, D. (2009). Animais gordos e a dissolução da fronteira entre as espécies. *Mana*, 15(2), 481-508.
- Kuper, A. (2009). *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 2002).
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1991).
- Latour, B. (2004). *Políticas da natureza: Como fazer ciência na democracia*. Bauru: Edusc. (Trabalho original publicado em 1999).
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2009). Perspectivism: “Type” or “bomb”? *Anthropology Today*, 25(2), 1-2.
- Latour, B. e Woolgar, S. (1997). *A vida de laboratório: A produção dos fatos científicos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Lestel, D., Brunois, F. e Gaunet, F. (2006). Etho-ethnology and

ethno-ethology. *Social Science Information*, 45(2), 155-177.

- Lévi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lévi-Strauss, C. (1997). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus. (Trabalho original publicado em 1962).
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, 2(2), 21-47.
- Lima, T. S. (1999). O pássaro de fogo. *Revista de Antropologia*, 42(1-2), 113-132.
- Lorimer, J. (2015). *Wildlife in the anthropocene: Conservation after nature*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Raffles, H. (2002). *In Amazonia: A natural history*. Princeton: Princeton University Press.
- Rivera Andía, J.-J. (ed.), (2019). *Non-humans in Amerindian South-America: Ethnographies of indigenous cosmologies, rituals and songs*. Nova York/Oxford: Berghahn.
- Sahlins, M. (1997a). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1). 41-73.
- Sahlins, M. (1997b). O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). *Mana*, 3(2). 103-150.
- Santos-Granero, F. (ed.) (2009). *The occult life of things: Native amazonian theories of materiality and personhood*. Tucson: University of Arizona Press.
- Stengers, I. (2002). *A invenção das ciências modernas*. Rio de Janeiro: Editora 34. (Trabalho original publicado em 1993).
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics 1*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stengers, I. (2011). *Cosmopolitics 2*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Strathern, M. (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tsing, A. (2015). *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113-148.
- Viveiros de Castro, E. (2002b). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. Em E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia* (pp. 345-399). São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, R. (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1975).
- Willerslev, R. (2007). *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press. (Trabalho original publicado em 1971).

Emanuele Coccia\*

## A virada vegetal

### 1.

Durante séculos, elas foram sistematicamente ignoradas pelas ciências humanas e sociais. Há alguns anos, entretanto, todas e todos falam delas. As plantas passaram da negligência absoluta a uma espécie de culto coletivo que as transformou em novas heroínas do planeta. Esta transformação tem várias razões. Primeiramente, houve a emergência biológica. A gravidade da situação ecológica planetária e os riscos ligados à explosão demográfica já eram conhecidos no início dos anos 1970 – ao menos a partir da publicação do relatório do Clube de Roma sobre, *Os limites do crescimento* (D. H. Meadows, D. L., Meadows, Randers e Behrens, 1972). No entanto, é apenas meio século mais tarde que a opinião pública parece ter tomado consciência de maneira maciça do risco da perda de uma enorme porção da biodiversidade da Terra, ou do desaparecimento, sem mais, da vida no planeta. As plantas representam a parte predominante da biomassa visível: é, pois, evidente que, após séculos de ignorância voluntária e ativa, a atenção, os cuidados e o entusiasmo em relação a elas tenham crescido tão rapidamente.

Há, em seguida, uma razão mais profunda, uma verdadeira revolução interna na ciência

botânica: por muito tempo, esta ciência esteve paralisada por um sentimento de inferioridade em relação à zoologia, que sempre foi o canal pelo qual a ciência biológica propôs as questões mais importantes sobre o mundo vivo. Sempre pedimos aos cachorros, gatos, elefantes, crocodilos, pássaros etc., que nos revelassem os segredos dos corpos. Sempre pedimos aos animais para nos iniciar nos mistérios da vida e de suas formas. Durante séculos, a botânica se limitou à tarefa de examinar, revisar e classificar a infinita variedade das formas vegetais. Durante anos, tratava-se, acima de tudo, de uma ciência vegetal sistemática. Há algumas décadas, no entanto, as coisas mudaram. Há pelo menos cinquenta anos, graças a figuras pioneiras como Francis Hallé ou Patrick Blanc na França, Stefano Mancuso na Itália, Frantisek Baluska na Alemanha, Karl Niklas e Anthony Trewavas nos Estados Unidos (para citar apenas alguns), a botânica se desvencilhou de vez do domínio absoluto da zoologia sobre as ciências do mundo vivo, e nos liberou definitivamente do narcisismo que nos havia conduzido a fazer dos animais o paradigma da vida e da dignidade da vida. Estes pioneiros começaram a perguntar às plantas questões que jamais haviam sido perguntadas anteriormente e fizeram da botânica uma es-

pécie de metafísica da vida, capaz de fornecer uma alternativa a uma grande parte da tradição ocidental. O aspecto mais espetacular desta revolução é certamente aquele ligado ao reconhecimento da inteligência das plantas. Foi possível mostrar que uma planta é perfeitamente consciente do que se passa ao redor e dentro dela, e que, sem precisar de um sistema nervoso e de um cérebro, ela é dotada de memória e inteligência não menos refinadas que as dos animais.

Este tipo de observação permite-nos compreender em que medida o preconceito zoocêntrico nos impediu de afirmar a identidade entre vida e pensamento. É simplesmente porque pedimos a um animal (principalmente ao animal humano) que nos revelasse a natureza da inteligência, que nos inibimos de pensar na inteligência vegetal ou na inteligência bacteriana. É por causa do narcisismo animal que continuamos a

supor que somente a presença de um sistema nervoso garante a presença de inteligência. Se nós acreditamos que as neurociências vão nos revelar o segredo do pensamento e da consciência é, unicamente, porque somos obcecados pelos animais. Esta mudança de perspectiva não tem consequências apenas para a nossa relação com as plantas. A descoberta da inteligência e da consciência das plantas obriga-nos, acima de tudo, a imaginar de maneira diferente o pensamento e sua relação com o

corpo. Mais que considerá-lo como a consequência da presença de um sistema nervoso, deveríamos começar a encará-lo como uma das manifestações possíveis da inteligência anatômica dos seres vivos. O cérebro é apenas uma das soluções encontradas pelo design que todo ser vivo exerce sobre seu corpo para tornar possível a atividade de pensar. A inteligência não é uma faculdade acessória à vida: ela é a expressão mais imediata de sua fisiologia.

Há, entretanto, um outro aspecto – talvez mais profundo e importante – que levou a botânica a conquistar um lugar e um papel de destaque no jogo de xadrez dos conhecimentos contemporâneos sobre a vida e o meio ambiente. Desde o início do século passado – partindo das hipóteses de Mereschkowsky (1905) sobre a simbiogênese dos cloroplastos, passando pelas proposições de Ivan Wallin (1922a, 1922b) sobre a ori-



gem simbiótica das mitocôndrias e chegando às pesquisas de Lynn Margulis (1970) sobre a generalização do mecanismo simbiótico como motor fundador do processo evolutivo –, a biologia revisou profundamente a vulgata darwiniana, que havia feito da guerra, da competição e da luta de todos contra todos a forma transcendental de relação do organismo vivo. Descobriu-se que uma das maiores e mais avançadas invenções da vida no planeta, a construção da célula eucarionte, não se

\* Filósofo, professor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.



explica pela competição e pela seleção, mas somente por um processo de simbiose, de colaboração e de hibridação entre dois organismos autônomos que se fundem para formar um terceiro. Não é a hostilidade e a guerra que permitem à vida melhorar e mudar, mas a solidariedade. Esta é a ideia na base do *best-seller* que desencadeou a moda das árvores, *A vida secreta das árvores*, de Peter Wohlleben (2015). A tese de Wohlleben é mais ou menos a seguinte: para entender como viver em sociedade, basta olhar para uma floresta, pois este modelo de coabitação tem uma taxa de hostilidade muito menor do que toda a comunidade animal. Para além dos julgamentos trazidos no livro, trata-se de um gesto revolucionário: pela primeira vez, a floresta, que há séculos era tratada como o oposto da cidade, aquilo que existe fora do político – a palavra *forêt*<sup>1</sup> vem de *foris* – torna-se o modelo do político, até mesmo o político por excelência.

Após esta descoberta da natureza simbiótica da construção da vida no planeta, as plantas desempenham um papel epistemológico muito importante em relação ao paradigma da vida animal na medida em que podemos ver, observar e compreender esta forma não hostil de ser no mundo; não porque elas não conhecem a hostilidade, evidentemente, mas porque a hostilidade não pode jamais ser uma dinâmica fundadora e estrutural da vida vegetal, já que as plantas são organismos autótrofos - capazes de viver unicamente de luz, dióxido de carbono e água, sem precisar matar ou sacrificar ou se alimentar de outros seres vivos. Ou seja, a fonte de hostilidade mais evidente – a predação alimentar – não existe nas plantas. Mais que isto, a autotrofia das plantas faz delas organismos vivos que se definem, acima de tudo, por sua capacidade de dar vida a outros organismos vivos. Com as plantas, a biologia é obrigada a pensar a inter-relação de todos os seres vivos

de forma diferente da lógica do consumo e da entropia recíprocas. O milagre e o paradoxo (mesmo termodinâmico) das plantas é que elas mostram a capacidade da vida de se construir a partir de quase nada, daquilo que não vive, e de se multiplicar tão espontaneamente. Mas, sobretudo, as plantas mostram que cada ser vivo vive uma vida que anima indiferentemente seu próprio corpo e aquele de uma infinidade de outros indivíduos de outras espécies. Uma planta não apenas estoca em seu corpo a energia solar que permitirá aos animais viver, mas até mesmo os dejetos de sua existência (o oxigênio) permitem que outros vivam. Uma planta não é somente uma vida que adquiriu uma forma específica e diferente das outras, mas representa a vida como o poder de animar os mais diversos e mais distantes de sua própria forma, ou a impossibilidade de definir a vida simplesmente pela forma específica como ela vive. As plantas nos mostram que os seres vivos constroem e começam uma vida que nutrirá e avivará outros seres vivos além deles mesmos, que fará viver outros sujeitos. Para dizer um pouco mais radicalmente, cada pessoa viva constrói uma vida que fará viver outros, constrói um corpo que se tornará alimento de outros, o teatro da vida de outros. E esta passagem de vida – que é o alimento, o ato pelo qual o corpo de uma pessoa é trazido à vida ou à vida de outra espécie – é, graças às plantas, algo sublime. Quando comemos, afinal, buscamos e encontramos a luz do sol que as plantas insuflaram no corpo mineral de Gaia. O alimento não é nada além deste comércio de luz extraterrestre que se transmite de mão em mão, de espécie em espécie, de reino em reino, e que continua a iluminar o planeta, garantindo, dia após dia, a continuidade e a proximidade entre a Terra e o Sol. Ou, caso prefira: nas plantas, torna-se particularmente evidente que a vida é algo que vem sempre de um outro ser vivo para ir para um outro ser vivo.

## 2.

Contrariamente àquilo em que acreditamos e que repetimos durante séculos, cada conhecimento e cada ciência, em qualquer momento de seu desenvolvimento, em qualquer latitude geográfica e cultural, é uma forma de totemismo, no sentido que Lévi-Strauss deu a este termo. Como sabemos, Lévi-Strauss (1962) definiu o totemismo como a utilização de categorias que descrevem associações não-humanas intra ou interespecíficas para compreender, nomear e classificar formas de socialidade humana.

Mais amplamente, no sentido de conhecimentos retirados da observação de outras espécies para refletir sobre nossa vida, poderíamos dizer que é sempre ao observar o não-humano que o homem se compreendeu. E o contrário, sobretudo, é igualmente verdadeiro: é aplicando conceitos que descrevem a nossa vida que compreendemos a vida das espécies e das formas de vida diferentes da nossa. Deste ponto de vista, o totemismo e o antropomorfismo são dois processos idênticos: se descobrimos que uma parte de nossa vida é idêntica à dos não-humanos, podemos reconhecer traços de humanidade nestes últimos; inversamente, cada vez que atribuímos um traço de humanidade a uma planta ou a um animal, reconhecemos igualmente que há algo em nós que não tem uma natureza puramente humana. E estes dois processos são estruturalmente necessários: se cada espécie é definida como uma modificação mínima de uma espécie precedente, então todo o conhecimento de uma espécie particular é constitutivamente interespecífico. De certa forma, todo conhecimento é totêmico, pois não pode haver conhecimento que não seja retirado de outros seres vivos. E vice-versa: todo conhecimento sobre uma forma de vida particular é sempre um conhecimento sobre as outras formas de vida, pois cada forma de vida é sempre multiespecífica, uma colagem de várias espécies.

Só podemos ser totemistas: não podemos (mais) fingir acreditar que temos ideias e noções não influenciadas por nossa relação cotidiana com outras espécies. Além disso, todo discurso sobre a relação interespecífica entre os não-humanos inclui uma reflexão direta sobre a forma como pensamos as relações entre os humanos – e vice-versa. A ideia de uma separabilidade entre as formas humanas e as não-humanas de sociabilidade não é apenas um contrassenso, mas também algo que as ciências sociais e biológicas contradizem em suas práticas. A sociologia “humana” nasceu quando Auguste Comte tomou de Lamarck a noção de meio. Inversamente, toda ecologia é uma forma de sociologia que se aplica às plantas e aos animais, com ideias e conceitos inventados para pensar a socialidade humana. Há séculos, o modelo de reflexão a respeito das relações sociais é a caça, a predação. Darwin foi vítima disto. E uma grande parte da antropologia continuou a enobrecer esta forma de totemismo.

O que se passa agora é que mudamos repentinamente nosso guia para assuntos do mundo vivo: não mais os grandes predadores, mas as plantas. Passamos de um totemismo predador a um totemismo vegetal. Aliás, não apenas o guia deixou de ser o animal carnívoro e, pois, predador, para se tornar a planta. Agora, a relação fundamental que define a relação entre o humano e o não-humano não é mais a caça, o pastoreio ou a agricultura, mas uma certa forma de jardinagem.

Se as plantas se tornaram paradigmas, não é somente porque elas não são animais, mas porque elas encarnam uma forma de sociabilidade diferente daquela que tentamos estabelecer. A planta encarna uma forma de vida que é hoje politicamente mais importante que a do animal. Ou, se preferir, ela torna mais visível um aspecto da vida no planeta que o animal dissimula ou pressupõe sem fazer ver explicitamente – ao menos ativamente. Refiro-me ao fato de que a vida que cada um de nós constrói é sempre uma vida que será vivida por outros

1. N. do T.: *floresta*.

além daqueles que a vivem agora. As plantas encarnam este fato muito mais claramente: a vida ultrapassa sempre a forma, o corpo, a espécie que ela habita. Na verdade, o animal também encarna este aspecto, claro, pois não há vida que não expresse esta estrutura. Mas, no animal, esta dimensão é constituída pelo fato de ele ser o alimento de outros animais e define, então, um aspecto trágico, ou marcado pela negatividade. Deste ponto de vista, é preciso tomar cuidado para compreender que a “virada vegetal” (*plant turn*) não é um amor pelas plantas como tal. É, de um lado, a enésima expressão do amor que os seres vivos têm pelas outras formas de vida e, de outro, uma nova forma de totemismo cujos efeitos, talvez, só poderão ser medidos daqui alguns milênios.

## Referências

- Lévi-Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Plon.
- Margulis, L. (1970). *Origin of eukaryotic cells*. New Haven: Yale University Press.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. e Behrens, W. W. (1972). *The limits to growth: A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. Nova York: Universe Books.
- Mereschkowsky von, C. (1905). Über Natur und Ursprung der Chromatophoren im Pflanzenreiche. *Biologisches Centralblatt*, 25(18), 593–604.
- Wallin, I. E. (1922a). On the nature of mitochondria: 1. Observations on mitochondria staining methods applied to bacteria. 2. Reactions of bacteria to chemical treatment. *American Journal of Anatomy*, 30, 203-229.
- Wallin, I. E. (1922b). On the nature of mitochondria: 3. The demonstration of mitochondria by bacteriological methods. 4. A comparative study of the morphogenesis of root-nodule bacteria and chloroplasts. *American Journal of Anatomy*, 30, 451-471.
- Wohlleben, P. (2015). *Das geheime Leben der Bäume: Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt*. Munique: Ludwig Verlag.

Bruno Latour \*

## Desencarcerar os corpos? \*\*

Pediram-me que resumisse em alguns minutos o aporte da antropologia e da filosofia às bases da psiquiatria. Esta palestra, eu receio, corre o risco de ser um embuste ou, no mínimo, um erro de *casting*, já que eu não sou nem filósofo profissional, nem antropólogo profissional e, evidentemente, não sou psiquiatra. Como muita gente, é principalmente do socorro da psiquiatria que eu precisaria neste momento...

Ao mesmo tempo, seria uma pena perder esta oportunidade de compartilhar com vocês a infelicidade em que, me parece, estamos mergulhados, já que sucumbimos todos sem poder, de fato, reagir ao que poderíamos chamar de uma sucessão de “golpes de DSM<sup>1</sup>”, com centenas de novos diagnósticos para doenças que convêm chamar de “doenças medicamentosas”, já que elas são criadas não para combater uma doença que *precederia* o medicamento, mas para dar *um nome de doença* aos efeitos pouco entendidos das substâncias colocadas em nosso organismo, um pouco ao sabor do acaso (Kirsch, 2011). Isto, novamente, manda para bem longe a noção de iatrogenia,

doenças que – no fim das contas, depois de longas estadias no hospital – são fortes e persistentes infecções que medicamentos à moda antiga geralmente conseguem tratar.

A seguir, vou me permitir empregar o *nós* para apelar à sua boa vontade e compartilhar, por alguns minutos, um pouco do seu fardo. A infelicidade que seu coletivo divide com tantos pacientes é tão exasperador que existe toda uma série de excelentes trabalhos bem documentados de antropólogos e de certos colegas seus que estão indignados, mas – infelizmente – impotentes a respeito desta situação inédita (Kirk e Kutchins, 1998; Whitacker, 2010; Estroff, 1998; Pignarre, 2001; Mol, 2003). Há algum tempo, no canal Arte, passou um filme excelente sobre essas questões. Filme de Anne Georget (2011), escrito por Mikkel Borch-Jacobsen.

Vou explorar esta situação com vocês a partir de uma minúscula área das ciências sociais que eu chamo de antropologia simétrica e que tem por objetivo estabelecer com outros coletivos relações que não sejam fundadas nem na noção de cultura, nem na de natureza.

\* Professor emérito do Institut d'Études Politiques de Paris, Sciences Po.

\*\* Transcrição de conferência ministrada durante a Jornada Filosofia e Psiquiatria da Associação Francesa de Psiquiatria, 11 de novembro de 2011. Publicação original: Latour, B. (2012). Désincarcérer les corps. *Psychiatrie Française*, 43(1-12), 23-37.

1. N. do E.: *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* (DSM, por suas siglas em inglês).

Há 30 anos, esta antropologia se esforça para evitar o esquema Natureza/Cultura, que causou tantos problemas em antropologia e que vocês conhecem bem na sua área na versão não menos problemática sob o nome *Mind/Body* (mente/corpo). Utilizarei esta expressão em inglês o tempo todo para enfatizar que não se trata de uma evidência natural, mas de uma produção antropológica local e historicamente situada que não se deve, de forma alguma, tomar como verdade absoluta. Natureza/Cultura e *Mind/Body* são duas maneiras de impedir qualquer reflexão sobre o que acontece quando os elementos do psiquismo encontram os efeitos das curas.

Dois conjuntos de trabalhos ligados à antropologia permitem contornar um pouco estes obstáculos. O primeiro é claro a etnopsiquiatria, que vocês certamente conhecem pelos trabalhos pioneiros de Georges Devereux (1970/1983). Ele desbravou uma fenda que foi expandida por Tobie Nathan (1994) com a eficácia que vocês conhecem. Tive a oportunidade de acompanhar de bem perto sua prática. Graças a esta fenda – essencial, em minha opinião, para toda a filosofia da psiquiatria – estabeleceram-se, com as práticas de outros coletivos, relações um pouco mais iguais (Nathan, 2006; Nathan e Stengers, 1995). Não se procura mais, com certa condescendência, ver nas outras técnicas de cura uma versão velada da psiquiatria ocidental. Ao contrário, comparam-se procedimentos distintos para se entrar em relação com situações que não têm, necessariamente, o psiquismo como único ingrediente. Esta relação mais igual se caracteriza por três traços: o respeito pela psiquiatria como prática; o reconhecimento dos terapeutas ditos tradicionais como “colegas” que possuem outros diplomas e outras qualificações; e, finalmente, a abertura à possibilidade de reconhecer o papel de elementos exteriores ao sujeito autônomo no processo de cura. Todo este trabalho comum não pode mais ser tratado simplesmente como uma oposição entre psiquiatria racional e charlatanismo irracional

– até porque a extensão da indústria farmacêutica proíbe que se considere a psiquiatria ocidental como sendo “finalmente racional” (Angell, 14 de julho de 2011).

O segundo conjunto de trabalhos vem da “antropologia da natureza”, em que o próprio termo – trazido ao Collège de France por Philippe Descola (2005) – é capital.

Trabalhando o que ele chama de “naturalismo”, Descola não fala, de forma alguma, do *Body*, mas da estranha noção ocidental que *engendra* o *Mind/Body* como um dos modos de relação possível que os coletivos (termo que ambos utilizamos para não falar de culturas) mantêm com os seres que os compõem. Relembro que o naturalismo é apenas uma das quatro formas que essas relações podem assumir: as três outras – anímica, totêmica e analógica – seja ignoram totalmente a natureza e o *Mind/Body*, seja invertem-nos completamente, como é o caso do animismo que, ao contrário, faz do corpo o elemento que especifica as almas humanas das quais todos os seres – árvores ou animais – são compostos (Viveiros de Castro, 2009). O que sempre me intriga nesta situação é que Descola (2005) mostra, bastante tranquilamente, que o naturalismo é a mais antropocêntrica das quatro formas de relação, o que não parece chocar seus colegas biólogos ou físicos, que não devem lê-lo muito atentamente. Isto prova quão pouca ascendência o esquema Natureza/Cultura tem sobre as práticas.

A importância desses trabalhos de antropologia, mesmo que não sejam necessariamente compatíveis entre si, é que podemos ver que os distúrbios que vocês estudam podem ser tomados – no âmbito de outros coletivos – como conflitos completamente diversos daqueles do naturalismo. Embora Descola não tenha extrapolado consequências psiquiátricas de seus trabalhos, é muito claro que não se trata dos mesmos seres nem dos mesmos conflitos, que não adoecemos da mesma maneira e não cuidamos com as mesmas terapias, a depender do coletivo anímico, totêmico ou

analógico em que nos encontramos. Em todo caso, *Mind/Body* não pode, de forma alguma, servir como *gabarito* para julgar todos os outros modos e não pode constituir uma forma universal de psiquiatria capaz de ignorar as variações antropológicas.

Uma vez identificados estes trabalhos, será possível engajar-se com essas questões sem recorrer ao esquema Natureza/Cultura? É o que eu gostaria de fazer nesta apresentação.

O primeiro recurso é, evidentemente, voltar a atenção para a *exterioridade* dos seres cuja ação é identificável nos transtornos que vocês aprenderam a encontrar, seguir e tratar. Esta exterioridade – vocês a conhecem bem, esboçada por Devereux e depois verdadeiramente delineada por Nathan – reina evidentemente nos coletivos que não se reconhecem no naturalismo. Este último impõe a obrigação de situar os distúrbios na maquinaria psicológica do sujeito autônomo, ou na máquina erroneamente dita “corporal” ou “material” do físico, sempre tentando, mas sem jamais conseguir, estabelecer um equilíbrio entre os dois. Para utilizar um *topos* de Nathan, é a diferença entre angústia e medo: lutar contra a angústia é compreender que não há nada na frente e ajudar o sujeito a se tornar cada vez mais autônomo e respeitoso de sua subjetividade nativa; enquanto lutar contra os medos é dirigir o olhar para aquilo que nos amedronta. Isto é, para os seres que nos possuem e nos compõem, e com os quais devemos aprender a instaurar relações com a ajuda de especialistas e rituais (Hermant, 2004). A atenção não vai no mesmo sentido. E o tratamento tampouco se encaminha do mesmo modo.

Nesta segunda forma de atenção, estabelecemos com os outros coletivos relações bem diferentes, já que reconhecemos que eles abriram formas de transação com seres cuja exterioridade deve ser, de certo modo, postulada. Isto não quer dizer que esses seres tenham o mesmo modo de existência que as mesas e as cadeiras, mas que eles têm um modo próprio, e a etnografia das práticas de culto e terapêu-

ticas deve se esforçar por delinear seus traços. Poderíamos dar-lhes o nome provisório de seres “psicogênicos” no sentido de que eles engendram o psiquismo – ao menos é assim que, de nosso lado, aprendemos a canalizar suas ações.

Há vantagens em tal situação de igualdade para com os outros coletivos. A primeira é de ampliar a base comparativa da disciplina de vocês como se dispuséssemos doravante de uma vasta enciclopédia das técnicas de instauração dos seres psicogênicos ao redor do mundo. Podemos, então, começar a comparar mais seriamente os modos de produção dos sujeitos, assim como daqueles que os sustentam, os criam e os possuem ou, ao contrário, daqueles que os soltam, os habitam, os perturbam ou os matam. Como bem o mostrou Devereux, assim como Nathan, é um imenso trunfo poder, desta forma, ampliar a gama de dispositivos, particularmente em situações de migrações que, há muito tempo, deslocaram as barreiras dos povos e de seus dispositivos terapêuticos (Good, 1998).

Mas a outra vantagem, que me parece ainda mais importante, é permitir o retorno reflexivo do olhar antropológico sobre nossos próprios coletivos. Esses coletivos erroneamente chamados de racionais e científicos. E, em particular, a vantagem de começar a considerar os medicamentos não como o advento de uma psiquiatria enfim racional, mas como um procedimento, particularmente interessante e controverso, para instaurar seres cuja exterioridade, ao menos neste sentido, não levanta questionamentos. A origem exterior é indicada nas caixas dos farmacêuticos graças às etiquetas: eles não vêm “do nosso eu profundo”. Obviamente não seriam mais seus laços de causalidade que nos intrigariam, laços cuja fragilidade vocês conhecem, mas a estranheza de seus efeitos (Pignarre, 2004). Começaríamos a comparar cadeias de ações e suas consequências independentemente da obsessão por cadeias de causalidade – o famoso “*chemical imbalance*” (desequilíbrio químico) que

exponho também em sua versão inglesa para assinalar a bizarrice – (Lakoff, 2008; Whitaker, 2010).

Poderíamos, aliás, ir muito mais longe e considerar não somente os medicamentos, mas toda a instituição dos psiquismos em nossa sociedade ocidental, dando continuidade ao que havia iniciado Foucault e estendendo ainda mais suas noções de dispositivo. É que precisamos de seres para engendrar nossas interioridades (Velpry, 2008; Ehrenberg, 2008; Estroff, 1998). Seria necessário acrescentar a isto a *presse du cœur*<sup>2</sup>, o divã do analista, os *reality shows*, os videogames, os filmes de terror, enfim, tudo aquilo que um dos fundadores da sociologia francesa, Gabriel Tarde (1895/1999), chamava de “interpsicologia” (ao contrário da “intrapicologia”) e a partir do que ele criou a própria definição do social. Relembro sua definição: “O que é a sociedade? Poderíamos defini-la de nosso ponto de vista: a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (p. 85).

Poderosa ideia sobre como nossos coletivos compõem suas relações por meio de possessão recíproca.

Infelizmente, porém, por falta de uma filosofia idônea, não podemos tirar partido algum dessas vantagens. Não há nada a fazer. Não vale a pena nos enchermos de falsas esperanças. Situar no exterior, na instituição psicogênica, de tais seres, abre necessariamente vivas polêmicas, pois dá-se a impressão de abandonar a diferença entre o racional e o irracional. Acreditamos privar a psiquiatria dita sábia de sua grande ruptura epistemológica com seu passado de charlatanismo... Como se se tratasse de “acreditar em fantasmas” ou em demônios. Como se pedíssemos que a psiquiatria abandonasse sua Grande Narrativa de busca pela Razão através do abandono de seu passado arcaico, graças à famosa revolução copernicana cuja periodização pode variar se-

gundo a escola à qual você pertence. Alguns a colocam ao lado de Pinel, outros de Freud, e outros ainda, do momento em que os medicamentos se tornam, enfim, “eficazes”.

E é verdade, eu sou o primeiro a reconhecê-lo, que não existe filosofia capaz de servir de base ou de abrigo para tais seres, ao menos sob nossos climas e nas presentes circunstâncias. Não temos a ontologia, não temos o lugar para incluir a presença *não irracional* dos seres do psiquismo. No entanto, e é talvez onde as coisas lhes possam interessar, não há tampouco lugar para incluir, para acomodar medicamentos geradores de diagnósticos improváveis. Vemos bem nestes casos, a que ponto seria absurdo utilizar *Mind/Body* para se situar em tais polêmicas, já que, se é bem verdade que não há – em nossa sociedade – lugar filosófico, antropológico para os seres exteriores que outros coletivos sabem tão bem instaurar, *não há lugar também* para a indústria, cada vez mais gigantesca, dos medicamentos.

Os artigos de Marcia Angell (2011) na *Nova York Review of Books* são incontestáveis. Situação verdadeiramente trágica, bem estudada no livro *The emperor's new drugs* de Kirsch (2011), assim como no de Robert Whitaker (2010), já que não existem trabalhos que permitam compreender por que os medicamentos funcionam, nem qual pode ser a diferença para com os placebos! Como diz Leon Eisenberg: “A psiquiatria norte-americana caminhou de um estado de ausência de cérebro para um estado de ausência de mente no século 20”. Que se evite, em todo caso, o argumento sobre a racionalidade de um sistema de cuidado capaz de se opor à “irracionalidade” das técnicas tradicionais. Que elas sejam comparadas termo a termo, sem que se introduza a distorção do racionalismo.

Este problema atinge no cerne a sociedade de vocês: estamos desarmados perante

esta construção artificial – no bom sentido do termo – sem poder considerá-la, no entanto, como uma forma grave de insensatez. Ao contrário, está aí toda a eficácia do esquema – que polêmica! – do *Mind/Body*: qualquer crítica, dúvida ou incerteza em relação à eficácia dessa empreitada faz vocês oscilarem imediatamente para o lado da subjetividade, da irracionalidade, do arcaísmo. É aí que se torna necessário encontrar uma solução, uma arma crítica que escaparia da armadilha do *Mind/Body* e talvez permitisse lutar sem ocupar automaticamente a posição do perdedor.

A questão poderia se abrir se aceitássemos não exotizar nossas próprias práticas. O exotismo é um pecado para o antropólogo, mas existe um outro pecado para o antropólogo que sou, é o pecado do ocidentalismo. Este exotismo que nos faz crer que “temos corpos”; que eles estão mergulhados em uma matéria; que esta matéria, esta *res extensa* é contínua; que ela é também universal, no sentido de que ela se estenderia por toda parte compondo igualmente o substrato de todos os coletivos. E esse corpo, simples concatenação de causas e efeitos, se oporia, claro, às coisas da mente, segundo o esquema do naturalismo. A própria ideia de “*chemical imbalance*” é a versão padronizada pela indústria farmacêutica e pela formatação disciplinar do DSM: tudo que é relativo à mente dependeria de uma variação na distribuição das concatenações materiais de causas e efeitos, variações que os medicamentos viriam felizmente remediar. Podemos sair da situação em que, desde que nos recusamos a falar do *brain* (cérebro), somos imediatamente obrigados a falar da *mind* (mente). Como se aqueles que falam dos medicamentos falassem admiravelmente do “cérebro”.

Vocês veem o caminho ténue que tento percorrer. Normalmente, toda crítica da *brainlessness* (ausência de cérebro) leva, invariavelmente, à *mindlessness* (ausência de mente). Mas isso é dar demais ao inimigo! É supor que o lado “*brain*” define bem o corpo, que ele absorve bem a objetividade e a positividade,

com as quais ele de fato se confundiria. Que é isto, afinal, “ter um corpo”. Mas então vocês aceitam fazer da “*mente*” o vilarejo gaulês do Asterix, e vocês abandonam ao império do medicamento todo o resto.

Entretanto, nós não somos corpos que residimos na *res extensa*. Nada jamais residiu na *res extensa*, que é um meio, de importância capital, para *desenhar e conhecer* o mundo. A *res extensa* é o mapa, não o território (Latour, 2010). Da mesma forma que não habitamos num mapa, também não residimos no conhecimento do corpo.

A questão se torna, então, a seguinte: existe uma arma crítica que não leve imediatamente aquele que se engaja na crítica “dos excessos da indústria farmacêutica” a defender a mente, a palavra e a subjetividade? Não seria necessário, ao contrário, ir liberar o corpo e o cérebro para torná-los um pouco mais capazes de articulações originais, para lhes dar outras potências de ação além daquelas que lhes oferece o *Mind/Body*? É possível *desencarcerar* os corpos? Um corpo não é a somatória de um *Body* mais uma *Mind*. Inútil acusar o pobre Descartes. Ele, ao menos, ainda tinha à sua volta todo um conjunto de seres com quem negociar: Deus, claro, mas também os matemáticos e o Gênio Maligno – para citar alguns.

Se insisto neste ponto, é porque tive a sorte de residir no laboratório de Roger Guillemin no momento em que todas as equipes do mundo se lançaram à descoberta, à invenção, estabilização, domesticação (escolha a sua filosofia da ciência) das encefalinas e, depois, da endorfina (Latour e Woolgar, 1988; Goldberg, 1988; Snyder, 1989). E pude, pois, observar em primeira mão como foi possível *acrescentar* um novo neurotransmissor àquilo que compõe um corpo. Neurotransmissor cuja presença foi, aliás, descoberta graças ao fato de ele mimetizar as substâncias opiáceas artificiais vindas do exterior, antes que estas se tornassem, por sua vez, imitadoras da endorfina.

Sem a instituição do laboratório, sem a longa prática da adição a opiáceas, sem os tra-

2. N. do T.: Literalmente, *imprensa do coração*. Nos anos pós - Segunda Guerra Mundial, desenvolve-se, na França, um nicho de imprensa supostamente voltado ao público feminino, com revistas de novelas, contos, romances gráficos e fotonovelas tendo como tema o amor e os sentimentos.

balhos dos especialistas do cérebro, não “teríamos” a endorfina.

Tudo depende do sentido que damos ao verbo *ter* – lembrem-se da definição de Tarde de *entre-posseção*. Não desconectem tão rapidamente a endorfina de seu laboratório e da rede que é, ainda hoje, tão importante manter e estender para que seus pacientes possam “tê-la”. E devemos seguir esta rede mesmo que a endorfina tenha se tornado um dos termos mais correntes na língua. Atenção, o ponto é delicado e vou trata-lo muito rapidamente, desculpem-me. Acrescentar um novo componente é definir, como bem viu Fox-Keller (1999), uma possível *tomada* sobre o corpo. Não é definir do que o corpo é composto *fora* de qualquer posse.

Há, aí, uma encruzilhada essencial que engaja nossa teoria da ciência e da política, o que chamo, por esta razão, de epistemologia política – e toda epistemologia é política e, aliás, frequentemente, simplesmente polêmica (Latour, 2001). A história da descoberta dos medicamentos (muitos desses trabalhos foram publicados no *Empêcheurs* graças ao corajoso trabalho editorial de Philippe Pignarre, cujos trabalhos críticos a respeito da indústria farmacêutica vocês certamente conhecem) mostraria por que não se pode jamais separar o conhecimento de sua prática e de sua instituição (Clarke e Fujimura, 1996; Epstein, 2001a, 2001b).

Felizmente, com o império do DSM, dispomos do modelo perfeito: sem a instituição do DSM, sem as sociedades sábias que sustentam a padronização, sem sua inserção nos protocolos de avaliação, sem seu enraizamento nos procedimentos de reembolso, vocês não poderiam *subscrever* seus pacientes a essas novas doenças.

Aquilo que se entende perfeitamente com o DSM, o mais frequentemente para se indignar com o fato de ele engendrar tantas “doenças medicamentosas” – para retomar a expressão definida acima – deve-se entender também para os ingredientes mais bem esta-

belecidos e mais duráveis, como a endorfina. O que é verdade para a *Mind* também o é para o *Body*. Não podemos nos orientar nessas questões sem manter sempre em primeiro plano os instrumentos, as profissões, os fluxos de dinheiro, as organizações, as rotinas, as leis que permitem garantir a continuidade espacial-temporal desses fenômenos. É, neste ponto, que devemos manter a todo custo a diferença filosófica e política entre a suposta *continuidade* das cadeias de causalidade do tipo *Body* e a *composição* progressiva, custosa e delicada dos diferentes ingredientes que virão a definir um corpo.

Esta diferença é tão importante que vai permitir notar o desaparecimento progressivo, assim como a gênese progressiva de doenças inteiras – este é, por exemplo, o trabalho de Ian Hacking (1997) –. Vocês sabem o quanto o distúrbio de personalidade múltipla teve vida curta. Foi necessário muito trabalho para produzi-lo, estendê-lo e, em seguida, fazê-lo desaparecer pouco a pouco! Foram necessárias personalidades múltiplas para se “ter”, durante um tempo, esta doença das personalidades múltiplas! Este tipo de existência, este envelope espaço-temporal, é o modo de existência de todos os elementos chamados a compor nossos coletivos. Não se deve, pois, jamais supor sua existência autóctone e nativa, mas sim conectá-los às redes que os produzem, único meio crítico, a meu ver, de começar a limitar seu número ou modificar o modo de sua presença. Há, aí, toda uma *terapia coletiva* que só pode ser feita sob a condição de reconhecer as instituições geradoras de corpos assim como de mentes. É o que o esquema Natureza/Cultura ou *Mind/Body* não pode de forma alguma captar.

Entretanto, no balanço final deste esquema, é o *Body* que sofre mais. Vocês talvez percebam como o trajeto que tento delinear se distingue de uma abordagem fenomenológica, mesmo que exista uma rica tradição disto em psiquiatria (lembro-me do meu entusiasmo ao ler Eugène Minkowski). Está aí toda a ambiguidade do termo *vivência*. Quan-

do se menciona a vivência ou a palavra, cremos que devemos nos dirigir à *Mind* e que vamos assim nos afastar do *Body*, o qual será tratado pela materialidade e pela causalidade. É, porém, exatamente o inverso. O apelo à vivência deve, acima de tudo, dirigir a atenção ao *corpo*. O corpo é também *articulado*. Só há o *Mind/Body* para fazer o corpo de um morto. As moléculas também pedem que as consideremos “em sua vivência” e “segundo suas articulações” (Rheinberger, 1997). Não se deve abandonar o corpo ao inimigo. Limitar-se à “vivência do sujeito” é encontrar-se totalmente desarmado perante a invasão do *Body*. Há espaço para uma definição *objetiva* dos corpos, o que o grande filósofo Whitehead (1928/1978) chama justamente de *organismos*, cuja objetividade é bastante *enriquecida* pela conexão com e pela tomada de redes científicas, mas que não têm nada a ver com aqueles substitutos de objetos que se encontram no esquema *Mind/Body*.

Para seguir esta filosofia, seria necessário aceitar um certo *pluralismo ontológico* que o esquema naturalista teoricamente proíbe, mesmo que, claro, na prática o caso seja diferente. É esta a origem do meu interesse por um livro estranho e ignorado de Etienne Souriau (1943/2009) sobre os diferentes modos de existência. Grosso modo, a questão é saber se é possível contar *além de dois*: um, *Mind*; dois, *Body*... Ou ainda, contar além de um! Pois, na verdade, quando se fala de *Mind/Body* a unidade se faz imediatamente por meio do mais material dos termos, efetivamente um idealismo disfarçado. Temos a *Mind*, mas trata-se de fato sempre do *Body*. Donde surge o estado de *Mindlessness* de que falava Eisenberg (relembro que utilizo o inglês para grifar com marca-texto o caráter étnico, local e provincial dessas noções tomadas como fundamentos universais).

Souriau (1943/2009) define, aliás, um belo modo de existência, a alma, a qual ele diz, magistralmente, que podemos perder... Há, em sua obra, toda uma psiquiatria da alma que

corre o risco de ser negligenciada, psiquiatria sem relação com a *Mind*, ao mesmo tempo que há seres objetivos, como a endorfina, sem qualquer relação com o *Body*. Ou melhor: seria necessário dizer, seguindo seu raciocínio, que há objetividades concorrentes e comparadas, onde uma permite seguir as almas e a outra os produtos da ciência. Elas estão, porém, no meio de muitas outras – igualmente objetivas –, mas cujas capacidades ontológicas são ainda diferentes. Aí, sairíamos de fato do jogo de gangorra que vocês conhecem bem sob o nome de “*chemical imbalance*”. Seria apenas necessário, vejam só, poder contar em filosofia para além de um, de dois e mesmo de três (incluindo os movimentos da dialética).

É tempo de concluir a proposição que faço: Há, nessas filosofias – de fato pouco ortodoxas –, algo que estimule a reflexão de vocês, eu deveria dizer: ao combate de sua sociedade? É possível assumir uma outra posição crítica? Poderíamos, então, situar diferentemente o império e a influência dos medicamentos dizendo: talvez seja interessante artificializar assim os corpos dos pacientes ao conectá-los a esses dispositivos de laboratório, pois isto nos permite “ter”, por exemplo, a endorfina (continuo com este exemplo). Mas a posse por parte desses dispositivos não define nem a nossos pacientes, nem a nós mesmos; assim como não tem, de forma alguma, a capacidade de *subtrair* as outras posses e os outros dispositivos necessários à sua continuidade na existência.

Isto é verdade também, aliás, a respeito desse paradigma pasteuriano que estudei muito e que a indústria farmacêutica continua a utilizar como modelo, como se ela não fizesse mais que prolongar para a psiquiatria a mesma pesquisa de medicamentos que Pasteur fez para lutar contra as doenças infecciosas (Latour, 1984/2004). Ter uma doença, ter um medicamento, subscrever numa rede de produção de conhecimento a respeito de um ser natural não define a Natureza, com N maiúsculo, mas define um tipo de encruzilhada e de conexão. Pode-se decidir

*estender* estas conexões, mas elas seguramente mantêm buracos suficientes para que possamos fazer passar muitos outros seres. Não vamos dar aos defensores do *Body* a capacidade de “fazer o preenchimento”, definindo de antemão a totalidade dessas conexões. Eles estendem suas redes. Muito bem. Mas essas conexões, temos todo o direito de interrompê-las para desviar seus efeitos: não há cantão ontológico que seja tão delimitado. Seria necessário fazer com os 365 diagnósticos do DSM 4 o mesmo trabalho de seguimento efetuado por Hacking (1997) para identificar, a cada vez, o dispositivo de provas, os instrumentos, as profissões, as fontes de dinheiro que permitem tal extensão, comparando peça a peça aquilo que é respeitável e aquilo que não o é de jeito nenhum. A indústria farmacêutica não tem o poder de definir a ontologia e, assim, a antropologia dos Modernos.

Vocês entendem, pois, que o desdobramento das discussões sobre essas redes – e cada “doença medicamentosa” mereceria uma análise profunda – definitivamente não desenha a mesma paisagem que a triste disputa entre os defensores do medicamento e os da “palavra do sujeito”, numa repetição contínua da grande cena da revolução científica, dando à luz uma psiquiatria enfim racional. Desde o início dos tempos, em todos os coletivos tratam-se das desordens de composição dos mundos. O nosso não é menos estranho. Se é de fato legítimo acrescentar aí as posições tomadas pelos laboratórios, é bastante supérfluo lhes entregar de antemão, e sem combate, o poder de definir de que o mundo é feito. Este método de deflação das pretensões filosóficas e esta localização das redes permitiria, talvez, fazer circular outros seres psicogênicos sem exigir que eles demonstrem, instantaneamente, se são uma coisa ou outra – sendo que, certamente, são mais do tipo outra coisa. Espero poder ser perdoado por esta proposição de utilizar provisoriamente o abrigo do “nós” para me dirigir a vocês.

## Referências

- Angell, M. (2011). The illusions of psychiatry. *The New York Review of Books*. 58(12), 20-22.
- Castro Viveiros de, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.
- Clarke, A. e Fujimura, J. (1996). *La matérialité des sciences: Savoir-faire et instruments dans les sciences de la vie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Devereux, G. (1983). *Essais d'éthnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1970).
- Ehrenberg, A. (2008). Préface. En L, Velpry. *Le quotidien de la psychiatrie: Sociologie de la maladie mentale*. Paris: Armand Colin.
- Epstein, S. (2001a). *Histoire du sida 1: Le virus est-il bien la cause du sida?* Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Epstein, S. (2001b). *Histoire du sida 2: La grande révolte des malades*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Estroff, S. (1998). *Le labyrinthe de la folie: Ethnographie de la psychiatrie en milieu ouvert et de la réinsertion*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Fox-Keller, E. (1999). *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Georget, A. (diretora) (2011). *Maladies à vendre*. [documentário para televisão]. França: The Factory Productions.
- Goldberg, J. (1989). *Anatomy of a scientific discovery*. Nova York: Bantam Books.
- Good, B. J. (1998). *Comment faire de l'anthropologie médicale? Médecine, rationalité et vécu*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Hacking, I. (1997). *L'âme réécrite: Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Hermant, E. (2004). *Clinique de l'infortune: La psychothérapie à l'épreuve de la détresse sociale*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Kirk, S. e Kutchins, H. (1998). *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Kirsch, I. (2011). *The emperor's new drugs: Exploding the antidepressant myth*. Nova York: Basic Books.
- Lakoff, A. (2008). *La raison pharmaceutique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Latour, B. (2001). *L'Espoir de Pandore: Pour une version réaliste de l'activité scientifique*. Paris: La Découverte/Poche.
- Latour, B. (2001). *Pasteur: Guerre et paix des microbes suivi de irréductions*. Paris: La Découverte/Poche. (Trabalho original publicado em 1984).
- Latour, B. (2010). *Cogitamus: Six lettres sur les humanités scientifiques*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. e Woolgar, S. (1988). *La vie de laboratoire*. Paris: La Découverte.
- Mol, A.-M. (2003). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Nathan, T. (org.) (2006). *La guerre des psys: Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Nathan, T. e Stengers, I. (1995). *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Pignarre, P. (2001). *Comment la dépression est devenue une épidémie*. Paris: La Découverte.
- Pignarre, P. (2004). *Le grand secret de l'industrie pharmaceutique*. Paris: La Découverte/Poche.
- Rheinberger, H.-J. (1997). *Toward a history of epistemic things: Synthesizing proteins in the test tube*. Stanford: Stanford University Press.
- Snyder, H. S. (1989). *Brainstorming: The science and politics of opiate research*. Cambridge: Harvard University Press.
- Souriau, E. (2009). *Les différents modes d'existence: Suivi de "Œuvre à faire"*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1943).
- Tarde, G. (1999). *Monadologie et sociologie* (vol. 1). Paris: Les Empêcheurs de penser en rond. (Trabalho original publicado em 1895).
- Velpry, L. (2008). *Le quotidien de la psychiatrie: Sociologie de la maladie mentale*. Paris: Armand Colin.
- Whitaker, R. (2010). *Anatomy of an epidemic: Magic bullets, psychiatric drugs and the astonishing rise of mental illness in America*. Nova York: Broadway Books.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and reality*. Nova York: The Free Press. (Trabalho original publicado em 1928).

Naara Luna\*

## Instabilidade do par natureza/cultura: As novas tecnologias reprodutivas conceptivas na constituição do parentesco

O convite para integrar um dossiê abordando Natureza/Cultura foi uma grata oportunidade de reencontrar um de meus temas preferidos de investigação e revisitar minha pesquisa de doutorado sobre as novas tecnologias reprodutivas conceptivas.

Antropólogos como Lévi-Strauss (1962/1976) consideram o par de categorias Natureza e Cultura como constitutivo do pensamento humano. Em *O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem*, Clifford Geertz (1989) vai além e diz que a Cultura integrou o processo evolutivo dos hominídeos sendo, portanto, constitutiva do ser humano, *homo sapiens*.

Proponho aqui um percurso mais breve, contemplando como essas categorias integram a cosmologia ocidental moderna, e a simbólica de parentesco no Ocidente, para considerar finalmente de que modo as tecnologias reprodutivas conceptivas desestabilizam ou reforçam esse par.

### A cosmologia ocidental e o parentesco nas tecnologias conceptivas

Thomas Laqueur (1992) assinala o Iluminismo como o período em que o mundo físico passa a ser percebido como real e os significados culturais como epifenômenos (pp. 6-7). O corpo vem a ser então compreendido como o fundamento epistêmico para prescrições sobre a ordem social. De modo análogo, vemos a concepção ocidental de parentesco que, segundo Schneider (1968) acerca do parentesco americano, se baseia na oposição entre a ordem da lei e a ordem da natureza. Schneider lança a hipótese de que, sendo a conexão biogenética a definição fundante da concepção nativa americana (Estados Unidos da América) de parentesco, a descoberta pela ciência de novos fatos sobre a relação biogenética pode acarretar a transformação das noções nativas ocidentais (p. 23). A reprodução era tomada como exemplo de processo natural, porém, a assistência prestada por novas

tecnologias como a inseminação artificial e a fertilização *in vitro* tem posto em questão, não somente a naturalidade do processo, como também a própria noção de natureza enquanto condições de vida das quais a intervenção está ausente (Strathern, 1992, p. 57). O foco analítico que proponho está baseado em concepções de parentesco formuladas na reflexão de informantes (usuárias e profissionais dos serviços de reprodução humana) e de documentos (textos da imprensa e regulações jurídicas). Por questões de espaço não poderei expor o material etnográfico nem a pesquisa documental mostrando as representações das tecnologias de procriação. Vamos direto às conclusões sobre como representações, vivências e práticas concernentes às tecnologias reprodutivas conceptivas se fundamentam em diferentes articulações das categorias de Natureza e Cultura.

As tecnologias reprodutivas conceptivas são procedimentos da medicina de reprodução humana que substituem o ato sexual para a concepção, tais como a inseminação intrauterina (mais conhecida como inseminação artificial, procedimento em que o sêmen é inserido no útero) e a fertilização *in vitro* ou FIV (procedimento de alta complexidade, quando após estimulação ovariana, o óvulo é extraído dos folículos e reunido em laboratório a sêmen tratado, e embriões gerados são transferidos para o útero). Uma variação da FIV é a injeção intracitoplasmática de espermatozoide (ICSI, por suas siglas em inglês) que consiste na microinjeção de apenas um espermatozoide no óvulo realizada por embriologista.

Na simbólica de parentesco no Ocidente, o ato sexual é um símbolo do amor e da união do casal (Strathern, 1995), nesse sentido, o fato de ser prescindível na procriação mediada pela tecnologia biomédica afeta as representações de parentesco. As tecnologias de procriação foram criadas inicialmente na experimentação com animais, e utilizadas na pecuária. Na medicina, seu objetivo inicial foi superar a infertilidade humana. Contudo, a

manipulação de gametas fora do corpo propiciou o uso para sujeitos, cujas práticas sexuais não eram férteis, (mulheres na menopausa, casais homossexuais) ou que não tinham relações (pessoas sem companheiro). A circulação de substâncias germinativas mediada tecnologicamente cria novos entes de parentesco: doadores de sêmen, doadoras de óvulos, mães substitutas (prática chamada de “cessão temporária de útero” segundo a terminologia presente nas resoluções do Conselho Federal de Medicina), mais conhecidas como barriga de aluguel, bem como receptores de gametas ou de embriões (Luna, 2007).

A manipulação dos gametas na reprodução medicamente assistida afeta as representações de gênero na reprodução humana. Segundo Strathern (1995), o ato sexual faz o filho, mas faz a mãe também. Em artigo sobre a opção pela inseminação por parte de mulheres que não desejavam ter relações sexuais, Strathern (1991) comenta que o médico – em grande parte do gênero masculino – é colocado na posição de genitor. Como na simbólica tradicional da procriação, o macho é o procriador – o fecundador – e a fêmea é a que acolhe a semente; quando uma mulher fornece os óvulos – casos da doação de óvulos e da gestação substituta –, ela, como doadora anônima ou mãe intencional, assumiria um papel de gênero masculino ou de inseminadora, enquanto a gestação continuaria feminina.

Cussins (1998), por sua vez, faz um estudo comparativo entre maternidade substituta gestacional e doação de óvulos, dois procedimentos tecnicamente idênticos que formam distintas configurações de parentesco. A autora argumenta, a partir daí, contra a existência de uma base natural fixa e única para as categorias relevantes de parentesco. Sua tese é de que os elementos considerados relevantes – que designa como opacos – para o parentesco, e os irrelevantes – transparentes – são distribuídos de forma distinta em cada procedimento. Assim, na substituição gestacional o esperma utilizado é do companheiro da for-

\* Doutora em antropologia social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro e professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

necedora dos gametas femininos, enquanto na doação de óvulos o sêmen procede do companheiro da mulher que recebe os embriões. A segunda diferença entre as práticas reside na designação da mãe: a mulher que busca o tratamento da infertilidade e está pagando, terá o laço reconhecido – opaco –. Cussins relata que os pacientes das clínicas de fertilidade fazem uma trajetória de tratamentos que vai dos menos aos mais invasivos e onerosos. Assim, determinadas opções descartadas no início de um tratamento de reprodução humana como a doação de gametas ou a maternidade de substituição acabam por se tornar aceitáveis. A autora chama de opacos os estágios do desenvolvimento de uma gravidez que geram parentesco. A biologia, fatores socioeconômicos (quem paga o tratamento), fatores legais (a quem pertencem gametas e embriões) e familiares (o fornecedor de esperma é parceiro de quem, quem assumirá responsabilidade pela criança) são elementos que podem tornar um estágio opaco. O estágio transparente contribui para o processo, mas não é configurado na teia de parentesco. A autora analisa também exemplos em que a constituição de laços de parentesco seria problemática, como o de uma mulher que serve de substituta gestacional para o irmão, ou de uma mulher que doa óvulos para sua mãe e padrasto, demonstrando como nesses casos são apagados os vínculos indesejáveis e tornados “opacos” os apropriados. Assim, o vínculo incestuoso entre irmão e irmã é apagado, ao se destacar que os gametas dos dois não se uniram. Na experiência de substituição gestacional, após o nascimento da criança a mãe substituta deveria se tornar irrelevante quanto ao parentesco do bebê. No outro exemplo, o laço de parentesco de uma mãe idealizadora da gravidez torna-se relevante por ela ser casada com o pai genético do bebê, por contar com o segredo da filha doadora de óvulos, e por poder pagar uma substituta. Vínculos opacos e transparentes devem ser separados para determinar quem é parente de quem. O cultural

não se baseia simplesmente no natural, mas o natural ganha poder explanatório ao se ligar a categorias culturalmente relevantes. Na percepção das mulheres entrevistadas, fenômenos considerados naturais são lidos como de socialização: a gravidez é equiparada por uma receptora de óvulos ao cuidado com o filho. A genética também pode ser socializada na busca por doadoras de óvulos de mesma origem étnica que a receptora. Por outro lado, práticas comunitárias de auxílio no cuidado dos filhos são naturalizadas quando se busca uma doadora naquele meio.

Nos depoimentos de usuárias e profissionais de serviços de reprodução humana, bem como em textos de divulgação científica e do direito, expressa-se a noção da biologia ou da genética como a essência da condição humana. Pode-se reconstituir a origem de tal concepção no desenvolvimento das ideias do Ocidente Moderno. Critérios fisicalistas para afirmar essa condição são informados pela ideologia universalista, da qual o cientificismo é aspecto integrante (Duarte, 2004). Atributos físicos seriam naturais, considerados, portanto, universais segundo a cosmologia surgida no Iluminismo, em que a biologia é vista como a base material do epifenômeno social (Laqueur, 1992). Segundo Le Breton (2011), no individualismo ocidental moderno, herdeiro de dualismos que opõem corpo e alma, existe uma ambiguidade entre ser ou ter um corpo. Há uma tendência marcante nos saberes biomédicos de se perceber esse corpo cada vez mais como uma realidade física que subsome outro plano como a mente, o espírito ou a cultura. Este tipo de representação está ligado ao traço evolucionista da cosmologia ocidental em que o ser humano se diferencia do animal (Viveiros de Castro, 1996). A mudança epistêmica ocorrida por ocasião do Iluminismo, em que a natureza passa a ser considerada o fundamento da realidade, está na origem dessas concepções em que a biologia é tomada como a realidade. É interessante, nesse sentido, que o antropólogo Tim Ingold

(1990), em artigo propondo-se a abrir diálogo entre Antropologia e Biologia, diz buscar a *realidade* da pessoa, não a sua representação (p. 220; o autor usa as itálicas). Ingold (1991) descreve como característica do discurso ocidental seu fundamento ontológico na separação entre um mundo interno de mente e sentido, e um externo de matéria e substância. A criança é desde o início biologicamente um ser humano, mas para tornar-se pessoa precisa elevar-se da condição de organismo pelo processo de socialização.

A leitura das regras das resoluções do Conselho Federal de Medicina com respeito à doação de gametas e de embriões permite constatar a biologização da identidade de parentesco. Na impossibilidade de se obter o parentesco genético com a contribuição dos gametas das pessoas que planejaram ter o filho, o recurso aos doadores passa por critérios de semelhança física e mais especificamente biológica. A fim de se mimetizar o parentesco genético, o cuidado na seleção de doadores leva em conta a origem racial do doador, cor e textura de cabelos, cor de pele e olhos, mas também o tipo sanguíneo e outras características imunológicas, além de dados de saúde (Luna, 2013). Nesse sentido, salienta-se que a caracterização do doador abrange aspectos sociais com informações sobre profissão, nível de instrução e religião, conforme verificado por Cussins (1998). Pode-se falar então de naturalização de traços sociais. É possível questionar se o controle da origem social dos doadores não daria um acento eugênico a sua seleção.

### A genetização do parentesco

O desenvolvimento técnico implica certos desdobramentos no parentesco. Acusações de eugenia frequentemente são levantadas contra as tecnologias de procriação, em particular em função do controle de qualidade de embriões, gametas e seus doadores. A mentalidade eugênica não se limita à biotecnologia,

mas se estende à própria seleção para acesso às técnicas, restringindo-as a modelos de famílias aceitáveis conforme sua composição, como o modelo do casal heterossexual estável (uma representação de família “natural”), ou conforme o estatuto social (famílias com condição social precária). Quando há um rastreamento genético de doenças nos embriões e seus doadores, implicando sua exclusão e seleção, a eugenia se une à medicalização do parentesco. A genetização do parentesco, também relacionada aos processos acima, diz respeito à representação dos laços de parentesco como relações genéticas, sendo considerada a base verdadeira para a constituição tanto do parentesco, como da identidade pessoal e suas origens (Salem, 1995). Há uma tensão entre práticas que constroem o parentesco enquanto fruto da escolha e intenção, como a adoção, a doação de gametas, a gestação substituta, e o desenvolvimento de técnicas como a ICSI, como meios de efetivar o parentesco genético, isto é, “verdadeiro”. Os exames de ácido desoxirribonucleico (DNA, por suas siglas em inglês) podem favorecer esse “realismo genético” do parentesco, mas a pesquisa etnográfica sugere que as motivações dos envolvidos vão além do conhecimento da identidade e de origens, implicando o restabelecimento ou ruptura de relações de casal, o sustento dos filhos, o fim de desconfianças quanto à legitimidade, o reatamento de relações entre pais e filhos (Fonseca, 2002; Fonseca, 2004).

No tocante ao parentesco, encontrou-se entre as informantes como motivação principal para o uso das técnicas de reprodução assistida, em lugar da adoção, efetivar o parentesco como comunhão de substância biológica ou genética, ou seja, nas palavras de várias delas: o filho meu mesmo, do meu sangue, com meu DNA. De modo geral, houve superposição entre a noção tradicional de parentesco de sangue e a noção científica moderna de parentesco genético com o DNA. A transmissão de características não só físicas, mas também sociais está no centro dessas



preocupações. A preocupação com o uso das técnicas é propiciar o parentesco de sangue, geralmente identificado com os genes, mas também com a gestação. Sangue às vezes se aproxima do discurso biomédico e vira DNA. Mas a preocupação com o sangue ultrapassa questões de medicalização da herança genética. O sangue garante a semelhança física e de caráter entre pais e filhos (Abreu Filho, 1982; Luna, 2007). Assim, é possível identificar um sistema comum de símbolos e representações de parentesco em que as pessoas são definidas relacionalmente a partir de seus laços de sangue, sangue este percebido como uma herança que envolve tanto o lado biogenético como a tradição de família. Essa noção difere de uma visão biologizante de hereditariedade apresentada por certos segmentos da área de biomedicina, em que o comportamento social está inscrito nos genes<sup>1</sup>. Pode haver uma origem comum, e mesmo comunicação com intercâmbio de significantes como o teste de DNA entre essas duas visões de “herança”, mas uma não se reduz à outra.

Se nos modelos populares de parentesco há certa convergência entre sangue e DNA ou genes, nos modelos eruditos oriundos das ciências biomédicas – ou fundamentados nas mesmas, como é o caso do direito, da bioética, e mesmo da orientação pastoral da Igreja Católica –, há uma hierarquização, em que o parentesco genético é prioritário em contraposição aos laços contraídos na gestação. Isso é patente na exigência de anonimato no caso da doação de gametas (Salem, 1995), como se o parentesco genético fosse crucial, enquanto se exige parentesco e proximidade entre a gestante substituta e a mulher em favor de quem a primeira gestará o bebê. Os participantes dessa circulação de substâncias germinativas se veem diante de diversas escolhas: abrir mão do filho gestado? Abrir mão da contribuição genética doada? Aceitar a transmissão hereditária de

outro casal, na gestação de um embrião doado? Reconhecer como seu o filho gestado em ventre alheio, ou de outra que não sua esposa? Reconhecer como seu o filho que geneticamente não tem sua herança? Como na adoção, as dimensões de escolha do parentesco – socialmente construídas – são explícitas, no entanto, ao contrário da adoção, se inclui a escolha do material biológico alheio de que vai se formar a própria prole na reprodução assistida com a participação de terceiros doadores.

É possível falar de parentesco ou geração natural no contexto das novas tecnologias reprodutivas? Já se mencionou a tendência a biologizar e genétizar a identidade de pessoa humana e a concepção de parentesco. “Dados da natureza” são usados para fundamentar argumentos baseados em crenças anteriores ao desenvolvimento da biologia como se conhece hoje. Os valores que se mantêm continuamente nesse debate para estabelecer a definição legítima do estatuto de pessoa são o uso do referente biológico como fundamento de verdade e o critério da individualidade. Outras vezes, o mesmo dado biológico pode ser usado para fundamentar posições diferentes: gestação e parto devem ser considerados relevantes ou não para designar a maternidade? Depende se a situação é de gestação substituta ou de doação de óvulos. Que dado biológico conta afinal? Ou, nos termos de Strathern (1992), há que se definir que dado biológico conta para a maternidade biológica.

É difícil estabelecer limites entre o natural e o cultural em um campo em que a biologia é continuamente alterada pela intervenção técnica. Natureza assistida deixa de ser natural? As tecnologias de procriação, ao ampliarem o leque de escolhas na área de parentesco, enfatizariam o caráter intencional do mesmo. Por outro lado, mesmo escolhas que aparentemente contrariam a natureza, como a busca de sêmen de doador de game-

tas para que um casal lésbico procrie, podem ser feitas segundo uma lógica que toma o parentesco natural como referência, ao privilegiar a gravidez e não a adoção como meio de ter filhos, ao solicitar que o óvulo de uma companheira seja transferido para o útero da outra, para que ambas sejam “mães biológicas”, uma pela gestação e outra pela dotação genética (Luna, 2007).

### Considerações finais

Na pesquisa realizada, há pelo menos uma grande categoria presente para todos: o sangue. A preocupação com o uso das técnicas é propiciar o parentesco de sangue. Sangue às vezes se aproxima do discurso biomédico e vira DNA. Mas a preocupação com o sangue ultrapassa questões de medicalização da herança genética. O sangue garante a semelhança física e de caráter entre pais e filhos. Se o DNA foi evocado como nexos entre as pessoas, a gravidez – mesmo na ausência dos genes certos em caso de doação de gametas – é outra forma de criar vínculos de substância entre mãe e filhos, transmitindo alimento, amor e traços da personalidade. As tecnologias de procriação permitem a circulação de substâncias germinativas entre as pessoas sem o ato sexual, criando situações novas interpretadas em termos antigos: incesto, adultério, adoção. Algumas vezes os sujeitos das técnicas são células, novas figuras de parentesco emergentes. Há uma preocupação com o sangue na geração imediata, já as genealogias são deixadas de lado.

Ouvindo as palavras das entrevistadas, percebe-se que Natureza, Deus e Ciência se conjugam para permitir a reprodução: ter filhos é processo natural, é dádiva de Deus e são os médicos que fazem engravidar. Embora reconhecendo o caráter artificial das técnicas em contraste com o ato sexual e a reprodução, vistos como naturais, o discurso das informantes manifesta pouco interesse em opor o que é cultural e o que é natural no parentesco. Verifica-se que relações podem

ser ocultadas como irrelevantes ou destacadas como constitutivas do parentesco com alternância de parâmetros biológicos e sociais. Às vezes surge a oposição entre sangue e criação/educação. Porém, o que importa de fato é considerar verdadeiro o vínculo de pertencimento e proteger o vínculo da instabilidade, independentemente se esta vem de fatores legais ou de técnicas reprodutivas. A herança de sangue mescla o natural e o social. A gravidez é descrita como a atividade social de cuidar dos filhos, os significados se permutando entre o natural e o cultural. A Ciência, resultado da invenção humana e pertencente à esfera da Cultura, pode auxiliar a Natureza, desde que não contrarie seus princípios gerais.

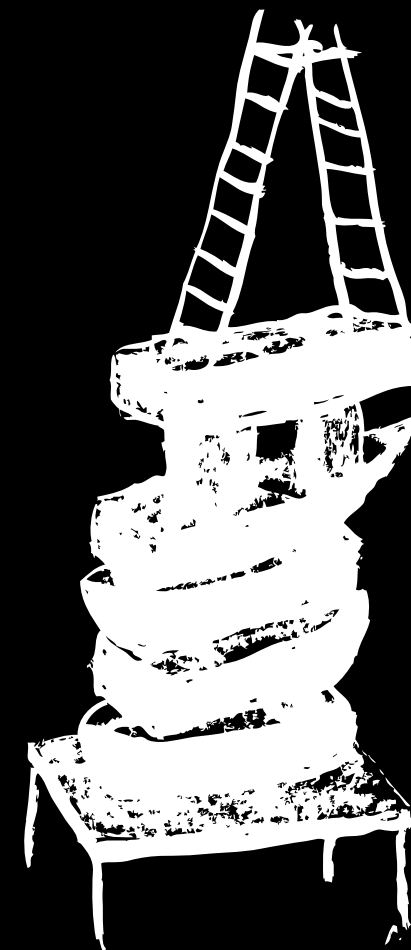
Identificou-se um sistema comum de símbolos e representações de parentesco em que as pessoas são definidas relacionalmente a partir de seus laços de sangue; sangue este percebido como uma herança que envolve tanto o lado biogenético como a tradição de família. Essa noção difere de uma visão biologizante de hereditariedade apresentada por certos segmentos da área de biomedicina, em que o comportamento social está inscrito nos genes. Pode haver uma origem comum, e mesmo comunicação com intercâmbio de significantes como o teste de DNA entre essas duas visões de “herança”, mas uma não se reduz à outra.

Por fim, há mais do que uma alternância de parâmetros ora biológicos, ora sociais para fundamentar as relações de parentesco e a representação de pessoa, como se percebe pela categoria de sangue que compreende aspectos biológicos e sociais, ao articular Natureza e Cultura. A análise das novas tecnologias reprodutivas conceptivas permite vislumbrar como Natureza e Cultura não são domínios estanques, mas que há um fluxo contínuo de significados, um intercâmbio em que significados naturais são culturalizados e significados culturais são naturalizados. A natureza ora serve de modelo à cultura, ora o entendimento pela cultura se impõe à natureza.

1. Caso da sociobiologia.

## Referências

- Abreu Filho de, O. (1982). Parentesco e identidade social. *Anuário Antropológico* 80, 95-118.
- Castro Viveiros de, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-44.
- Cussins, C. M. (1998). Quit sniveling, cryo-baby: We'll work out which one's your mama! Em R. Davis-Floyd e J. Dumit (ed.), *Cyborg babies: From techno-sex to techno-tots* (pp. 40-67). Nova York: Routledge.
- Duarte, L. F. D. (2004). A pulsão romântica e as ciências humanas no Ocidente. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 19(55), 5-18.
- Fonseca, C. (2002). A vingança de Capitu: DNA, escolha e destino na família brasileira contemporânea. Em C. Bruschini e S. G. Unbehaum (org.), *Gênero, democracia e sociedade brasileira* (pp. 267-295). São Paulo: Fundação Carlos Chagas / Edições 34.
- Fonseca, C. (2004). DNA e paternidade: A certeza que pariu a dúvida. *Revista Estudos Feministas*, 12(2), 13-34.
- Geertz, C. (1989). A interpretação das culturas. Em C. Geertz, *O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem* (pp. 45-66). Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- Ingold, T. (1990). An anthropologist looks at biology. *Man* (NS) 25(2), 208-229.
- Ingold, T. (1991). Becoming persons: Consciousness and sociality in human evolution. *Cultural Dynamics*, 4(3), 355-378.
- Laqueur, T. (1992). *Making sex: Body and gender from the greeks to Freud*. Cambridge e Londres: Harvard University Press.
- Le Breton, D. (2011). *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (1976). *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. (Trabalho original publicado em 1962).
- Luna, N. (2007). *Provetas e clones: uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Luna, N. (2013). Novas tecnologias reprodutivas: Corporalidade e parentesco no limiar de regulações jurídicas. Em D. Andrade da Silva, J. de Garay Hernandez, A. Lopes da Silva Junior e A.-P. Uziel (org.), *Feminilidades: Corpos e sexualidades em debate* (pp. 295-319). Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Salem, T. (1995). O princípio do anonimato na inseminação artificial com doador (IAD). *Physis - Revista de Saúde Coletiva*, 5(1), 33-68.
- Schneider, D. (1968). *American kinship: A cultural account*. Nova Jersey: Prentice-Hall.
- Silva Andrade da, D., Garay Hernandez de, J., Silva Junior Lopes da, A. e Uziel, A.-P. (org.) (2013). *Feminilidades: Corpos e sexualidades em debate*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Strathern, M. (1991). Disparities of embodiment: Gender models in the context of the new reproductive technologies. *Cambridge Anthropology*, 15(2), 25-43.
- Strathern, M. (1992). *Reproducing the future: Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.
- Strathern, M. (1995). Necessidade de pais, necessidade de mães. *Estudos Feministas*, 3(2), 303-29.



Extramuros

Maria Elizabeth Mori\*

## Observatório Psicanalítico Febrapsi: Atravessando fronteiras

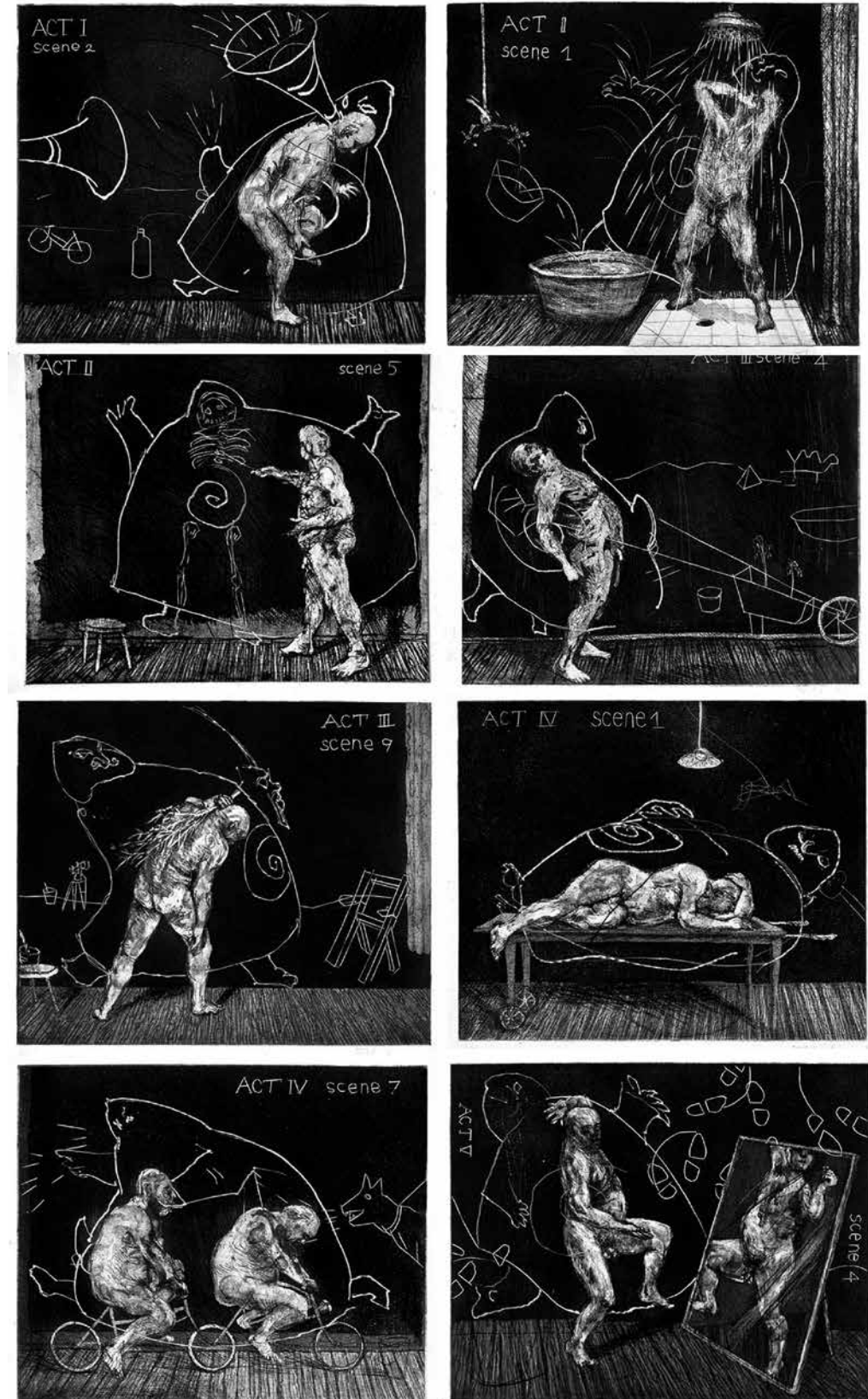
*Na solidão de indivíduo desaprendi a linguagem  
com que os homens se comunicam.*  
Carlos Drummond de Andrade

O avanço da tecnologia tem contribuído para novos modos de comunicação entre as pessoas. A internet nos aproxima ainda que estejamos distantes geograficamente. Os aplicativos nos conectam virtualmente, possibilitam acesso a todo tipo de informação e ultrapassam as fronteiras geofísicas. Diariamente, chegam-nos notícias *online* do mundo em que vivemos. E, ainda que, conscientemente, procuremos nos afastar da abundância dessas novas formas de contato social, nossos pacientes nos comunicam situações vividas por eles que são fortemente marcadas pela presença das redes sociais (Facebook, Twitter, WhatsApp, Tinder, dentre outros).

A escrita e as imagens se tornaram a forma mais usual dessa comunicação. Todos e qualquer um de nós diz o que sabe (e o que não sabe), pensa (e não pensa), sente (e não sente) e publica nessas redes. Já não se sabe mais o que de fato ocorreu ou é produto dessas *fake-news* que pretendem distribuir desinformação por meio de notícias falsas e boatos. Nascido com o objetivo de enganar o outro, obtendo-se ganhos financeiros ou manipulações políticas, este modo consciente de propagação de mentiras incita e alimenta nossas mentes fantasiosas e produz, muitas vezes, movimentos de massa alucinatórios e delírios coletivos.

Nossa contemporaneidade cunhou novas expressões – “pós-verdade” e “auto-verdade” – em um contexto sociocultural e político onde os fatos objetivos deixam de ter relevância. O que determina as opiniões são as crenças e verdades pessoais, tendo nas autopromoções o apelo às emoções de grupos e coletivos. Negar a realidade dos fatos é parte do jogo de forças presentes no interior do psiquismo (Zambonelli Nogueira, 2018).

\* Sociedade de Psicanálise de Brasília.



Com Freud (1921/2010b) compreendemos os fenômenos psíquicos destrutivos decorrentes dos indivíduos pertencentes a uma massa anônima e irresponsável. O indivíduo – por influência e sugestão – experimenta uma mudança na sua atividade anímica: afetividade intensificada e capacidade intelectual diminuída favorecem um nivelamento com os demais indivíduos pertencentes ao seu grupo. A crueldade e a intolerância são características predominantes em relação aos diferentes (os de fora), aqueles que não aderem à convocação da massa.

A polarização política estimulada pela alta circulação de *fake-news* no Brasil tem como forte protagonista o presidente do país com ataques autoritários e violentos aos vários segmentos sociais e pautas de desvalorização das conquistas populares nas questões: étnicas, de gênero, de orientação sexual, etc. A todo instante nos chegam falas dos ocupantes dos principais cargos do governo que legitimam todo e qualquer tipo de violência social contra o outro, com o uso das redes sociais. Encoraja-se, assim, o aumento de comportamentos fanáticos pautados pela injustiça social e a exclusão do diferente (Mori, 2019).

Para muitos de nós, são ataques sentidos como algo da ordem da “catástrofe”, algo excessivo que faz irromper sofrimento subjetivo e coletivo (Nestrovski e Seligmann-Silva, 2000). Nós testemunhamos situações até então consideradas bizarras, incomuns na nossa vida cotidiana, e que denunciam a incapacidade de amar o outro, um desprezo ao diferente. Situações como racismo, homofobia, xenofobia, perseguição política, misoginia, violência extrema contra a mulher – como o feminicídio – e maus tratos em geral (inclusive familiar) se apresentam rotineiramente na nossa vida em sociedade. O estranho, indispensável para sairmos de nosso enclausuramento, aparece como ameaça e perturbação.

### O traumatismo real e seu efeito perturbador

Após tantas guerras, terrorismo e massacres (étnicos, descolonização, fundamentalistas etc.) ocorridos no século XX, vivemos o momento da “pós-catástrofe”, sendo que o prefixo “pós” não deve nos levar a pensar que se trata de uma “superação” ou que “o passado passou” (Seligmann-Silva, 2018, p. 63). Viver a contemporaneidade significa habitar essas catástrofes. São tantos eventos violentos, um atrás do outro, que não nos permitem elaborar os traumas sofridos e sequer pensarmos numa mudança de rumo. “A catástrofe choca-se sempre novamente contra nós” (p. 63). Seguimos “de encontro às catástrofes”. “Mais do que nunca o campo de guerra torna-se real” (p. 63). E a mediação, proporcionada pela TV e redes sociais, teatraliza cenas da catástrofe que ao serem reproduzidas excessivamente e indefinidamente multiplicam o trauma. A performance banalizada nos remete a “uma sociedade infantilizada”, “regredida” diante da situação catastrófica (Seligmann-Silva, 2018, p. 64).

Do grego, a palavra “catástrofe” significa destruição. Os gregos a utilizavam para se referir ao desfecho final de uma tragédia. Nos teatros gregos, era o ato em que os episódios atingiam o protagonista da trama numa ação realizada por todos os presentes da cena. Etimologicamente *katastrophe* é formada pelo prefixo *kata* “para baixo” e o radical *strophein* “virar”. Ou seja, literalmente significa “virada para baixo”, “fim súbito”. Também traduzida como “desabamento” ou “desastre”. Trata-se de um acontecimento que produz um “trauma”, do grego “ferimento”.

Nestrovski e Seligmann-Silva (2000) compreendem que para o entendimento da atualidade há que se reconhecer as contingências traumáticas da experiência relacionada com a catástrofe geológica, biológica ou histórica e, mesmo que não a vivenciemos diretamente, “o que aconteceu deixa marcas” e estas permitem que “o acontecido retorne” (p. 8). A palavra “trauma”, de raiz indo-europeia, possui um sentido antitético: “friccionar, triturar, perfurar” e, ao mesmo tempo, “suplantar”, “passar através”. Alguma coisa acontece que perfura, mas nos faz suplantar, revelando “o paradoxo da experiência catastrófica” (p. 8).

O “traumatismo real” origina-se do exterior e seu efeito desorganizador é atual e evidente. A palavra traumatismo, desde o seu aparecimento em 1855, apontou primeiramente para “lesão corporal e depois, por extensão, o estado de choque ou comoção desencadeado por uma agressão exterior” (Brette, em Mijolla, 2005, p. 1933).

Freud nunca abandonou totalmente a ideia do valor patogênico dos fatos reais violentos e sua brutalidade traumática ao olhar para o efeito traumático do pós-guerra nos soldados austríacos atormentados pelas lembranças e, ao mesmo tempo, incapazes de relatarem o que viveram; assim, definiu o trauma como uma experiência (externa ou interna) sentida como uma excitação forte demais para ser absorvida. Considerando os diferentes momentos de suas elaborações teóricas – *Conferências introdutórias à psicanálise* (Freud, 1916-1917/2014), *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/1969), *Moisés e o monoteísmo: Três ensaios* (Freud, 1939 [1934-1938]/2018), dentre outros –, o pensamento freudiano enfatizará que o trauma aponta para uma lembrança que o indivíduo esquece que sabe, não sabe que lembra, apesar da intensidade do vivido que o deixa mudo. Os efeitos desse silenciamento vão se manifestar em atos obsessivos sem ligação consciente com a atualidade (Nestrovski e Seligmann-Silva, 2000, p. 8). Os analistas contemporâneos, apoiando-se na concepção econômica freudiana, enfatizam “o real, em sua brutalidade traumática, devido à natureza e intensidade que produz efeito demolidor”, mas sem deixarem de elaborar a “atividade fantasmática que o real suscita” (Brette, em Mijolla, 2005, p. 1933).

Na clínica, percebemos o aumento de queixas e sintomas relacionados a esses acontecimentos atuais que, pela intensidade, tornam o indivíduo incapaz de responder de maneira adequada a eles, ameaçando a eficácia dos mecanismos de defesas.

Escutamos as pessoas tomadas pela angústia deste desemparo social, pela literalidade deste excesso de ataques sofridos (em si e no outro). Acontecimentos que pela violência de sua intensidade limitam a capacidade de simbolizar do sujeito. Nesses ataques, o modo como são ditas e escritas as palavras – e o caráter excessivo das imagens exibidas – impedem a ampliação de significados e, como consequência, o caos interno se estabelece. A desorganização psíquica oriunda deste processo estabelece o traumático.

Neste sentido, o mundo em que vivemos pede olhar, escutar, ou seja, pede cuidado clínico. E, nós, psicanalistas – herdeiros da tradição freudiana – somos convocados a responder à pergunta: “É possível tratar a alma do indivíduo sem tratar a alma do mundo? As abordagens analíticas não estariam sofrendo de unilateralidade, preocupadas com a psiquê individual e descuidando das vicissitudes

de suas relações com um mundo conflitado por problemas econômicos, sociais e políticos?” (Gui, 2006, p. 26).

Somos convocados a lançar nosso olhar psicanalítico para o que está “lá fora” em busca de pensamentos a serem pensados, e preservamos, como nos lembra Degani (2019), “o papel do psicanalista como um dos guardiões do laço social” (par. 9) ao nos questionar se sustentamos a ética no fazer analítico quando no sofrimento relatado de nossos pacientes escutamos um ato racista, por exemplo, sem levar em conta o contexto social.

### O congresso como representação da comunidade psicanalítica

A temporalidade do acontecimento traumático envolve construções que entrecruzam passado e presente. Confunde-se o que se lembra com o real do acontecido, “o saber com o não saber”, pois são histórias que não se deixam capturar tão facilmente. “Não contar perpetua a tirania do que passou; e, sua distorção gradual, à distância do tempo, acaba pondo em xeque as certezas da memória, precárias como são” (Nestrovski e Seligmann-Silva, 2000, p. 9).

“Se no sentimento de angústia podemos figurar fantasmas, no horror, na dor, há o vazio representativo, vazio de forma, vazio onírico” (Nosek, 2020, par. 12). Como fazer, portanto, para sustentar o acontecimento traumático sem descaracterizá-lo, distorcendo ou traindo a natureza do vivido?

Para Nestrovski e Seligmann-Silva (2000) os escritos sobre a *Shoah* (um evento sem testemunhas) nos ensinam sobre a importância de ampliarmos as lições aprendidas.

A experiência da catástrofe ao dificultar ou até mesmo impedir a sua representação – e sem um outro a quem se dirigir – deixa sem parâmetros as possibilidades de narrativa e produz uma falta de esperança do indivíduo em ser reconhecido como humano. “O desafio, portanto, do relato do trauma é se tornar narrativa, articulando memória e história” (Lazzarinni, 14 de agosto de 2019).

Neste sentido, proponho um olhar atento para a riqueza que nos é oferecida por nossos congressos profissionais ao se constituírem como espaço de representação de testemunhos, possibilitando a consciência daquilo que precisa ser dito. Em particular, penso nos congressos da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) que se propõem a acolher e a integrar o pensamento de psicanalistas de duas línguas (português e espanhol) originários historicamente de uma única língua, a latina. O Congresso da Fepal nos convoca, como habitantes que somos da América do Sul e América Central, a olhar para o outro lado da barreira linguística que nos separa. Temos percebido o desafio que nós – brasileiros, lusófonos e colegas hispanófonos – enfrentamos ao nos comunicarmos apesar desta diferença de línguas. Atravessar esta fronteira significa ocupar cada vez mais “o entre” que nos aproxima, nos entendermos em “portunhol” (mistura de palavras e elementos fonéticos das duas línguas) e buscar significados nos nossos atos de contar sobre o que nos atravessa, sobre o que temos em comum nas nossas histórias, também psicanalíticas.

A palavra “congresso” tem origem no latim *congressus* e desde sua origem apresenta o mesmo significado da palavra que conhecemos hoje “reunião”, “encontro” sendo este hostil ou amigável. Este vocábulo latino, deriva-se de *congrēdi*, compos-

to por *com* “junto” e *gradi* “caminhar” e pode ser traduzido tanto como “encontrar com” quanto “lutar com”.

O nosso Congresso da Fepal, portanto, para muitos de nós tem sido um espaço potente de encontro, de criação, fazendo-nos explorar mais esse campo do “estrangeiro” e juntos – na diferença, lado a lado, incluindo as inquietações que nos habitam – caminhar no exercício da produção de um “comum” (como um) explorando um campo novo, uma “terceira língua” derivada das outras duas. Nesta aproximação, no contato com o outro, realizamos trocas de experiências que nos tiram da anestesia de nosso isolamento e nos transformam em testemunhas desses acontecimentos sociais e coletivos que nos têm traumatizado.

Refiro-me, mais especificamente, ao modo em que temos constituído coletivamente – na América Latina – os nossos territórios, mas tendo em comum um trauma histórico de nossa colonização (descolonização) e seus desdobramentos na forma de ocupar a vida pública e fazer política. A crise democrática de cada país, na sua particularidade, tem aberto espaço para o surgimento de líderes autoritários e de seguidores “dispostos a atacar consensos e instituições para consolidar seu poder e o dos seus” (Galindo, 5 de agosto de 2019, par. 2).

Em 2016, no 31º Congresso Latino-americano de Psicanálise (Fepal) – em Cartagena das Índias, na Colômbia – o tema da cultura, da política e do social na interface com a psicanálise esteve presente, não somente em algumas salas do evento, mas também nos corredores, nos bate-papos dos momentos informais; inclusive chamava atenção a preocupação de todos com o que se passava naquele momento com a crise da democracia, a migração forçada, guerras civis e religiosas em países da Europa e da América Latina.

Como participantes de uma mesa sobre “Verdade, memória e psicanálise”, junto com colegas de outros países latino-americanos, pudemos conversar sobre nosso passado comum, mais especificamente, sobre os efeitos traumáticos da catástrofe produzida pelas ditaduras civis-militares ocorridas em muitos dos nossos países. Uma história com traumas que atravessa as fronteiras na América Latina e tem deixado marcas profundas em nossas culturas pelos atos de violência contra o diferente, tais como: as censuras, as perseguições, as torturas e os assassinatos.

Para Bernardo Carvalho (Nestrovski e Seligmann-Silva, 2000), a catástrofe “traz em si um problema de representação, pois quanto mais intensa e direta é, menos parece dar conta de ser representada” (p. 237). E sabendo, portanto, que o “não contar perpetua a tirania do que passou” (p. 9), testemunhamos no espaço de trocas do Congresso da Fepal as cenas violentas promovidas pelas ditaduras ocorridas em diversos países da América Latina.

Ali, naquele encontro proporcionado pelo congresso, dialogamos também sobre nossas formas particulares de lidar com os desdobramentos desta trágica violência que ainda hoje produz seus efeitos perversos. No Brasil, após o golpe militar de 1964 que perdurou até 1985, vivemos ainda hoje silêncios e tentativas de desmentidos sobre os horrores da ditadura e de seus efeitos, com a consequente falta de elaboração desse sofrimento o que nos parece ter permitido a repetição de outro golpe em nosso processo democrático que se iniciou em 2014, logo após a reeleição democrática da presidenta.

Decorridos quase trinta anos da redemocratização do país, em 1984, Dilma Rousseff – primeira mulher a exercer a presidência do Brasil, presa e torturada

de 1970 a 1972 – instituiu em 2011 a Comissão Nacional da Verdade (CNV) para investigar e esclarecer os crimes, tais como as mortes, os desaparecimentos, os abusos e as violações de direitos humanos ocorridos no período de setembro de 1946 a 1988. Outros países da América do Sul e Central formaram também suas CNV para investigar crimes semelhantes: Uruguai, Argentina, Chile, Peru, El Salvador, Guatemala, Paraguai, Bolívia. Cabe ressaltar que o Brasil, em 1979, havia perdoado os crimes de motivação política com a Lei da Anistia.

O relatório final da CNV foi entregue em 10 de dezembro de 2014, no dia internacional dos direitos humanos, dois meses após da reeleição de Dilma e quando o Brasil reconheceu que a prática de detenções ilegais e arbitrarias foi resultado de uma política estatal considerada como crime contra a humanidade. A partir daí, num processo de acordos entre os ocupantes de nossas instituições públicas – o Parlamento e a Justiça – e com apoio da grande mídia privada, um processo de *impeachment* foi instalado em 2015 levando ao afastamento definitivo da presidenta em agosto de 2016.

Este acontecimento traumático para a democracia brasileira culminou com a eleição, em 2018, de um capitão aposentado do Exército que tem sua história ligada aos porões da ditadura. Uma eleição baseada unicamente na comunicação direta com seus seguidores por meio de *fake-news* enviadas pelo aplicativo Whatsapp, e com a recusa do candidato a participar de debates públicos com os outros presidentiáveis.

### **Nasce o Observatório Psicanalítico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi)**

Após o Congresso da Fepal, em 2016, mantivemos o compromisso de continuar a conversa com outros colegas psicanalistas sobre os acontecimentos que dizem respeito ao modo em que nos ocupamos da pólis e de nossas instituições, interrogando-nos sempre sobre o nosso fazer analítico ao levar em conta a esfera pública.

Nesse mesmo ano, tomamos conhecimento de alguns movimentos de abertura de trabalho junto às comunidades, tanto na Febrapsi, quanto na Fepal. No âmbito da Febrapsi, na gestão 2015-2017, a Diretoria de Comunidade e Cultura (DCC) recém-criada preparava-se para “coordenar e articular ações de interface da psicanálise com o social e o cultural” (Febrapsi, 2017, par. 1). A proposta era estimular a “expansão da psicanálise para além dos consultórios, inserindo-a cada vez mais na cultura e na comunidade” (par. 1).

A pesquisa *Psicanálise a céu aberto* realizada também em 2017 (parceria da Febrapsi e Fepal) apontava questões que passaram a ser objeto de atenção e aprofundamento:

Como temos nos colocado frente a isso? Estariam os psicanalistas atentos a essa demanda? As instituições psicanalíticas estão examinando a si e aos acontecimentos sociais, políticos e econômicos de nosso tempo? Quais os projetos existentes e quantos psicanalistas estão envolvidos? Há espaço institucional para uma discussão sobre esta questão? (par. 5)

Entendemos, então, que o clima interno entre nós – psicanalistas brasileiros e também latino-americanos – era favorável para nos colocar a pensar em interven-

ções possíveis que nos mantivessem num movimento permanente de abertura para a cultura e as comunidades. Mais especificamente, a Febrapsi se colocava disponível para escutar o que ocorria para além de nossos consultórios, num movimento extensivo da psicanálise.

No entanto, como fazer para que a voz do psicanalista pudesse chegar a um maior número de pessoas considerando a convocação freudiana em *Caminhos da terapia psicanalítica* (Freud, 1919/2010a) ao se referir à “abundância da miséria neurótica que há no mundo” (p. 290) e o limite de alcance da terapêutica psicanalítica “para as amplas camadas populares” (p. 290)? Que tipo de estratégia clínica, portanto, poderíamos ofertar considerando que a palavra clínica, etimologicamente, deriva de *klinikós* – que, no grego, se refere ao ato de inclinar-se sobre o leito de quem sofre, mas é também derivada de *clinamem*, cujo significado no latim aponta para a ideia de produzir desvios? (Mori, 2018).

Sob este ângulo, como pensar numa oferta de escuta psicanalítica que se engaje, se implique e procure produzir efeitos nos diferentes sujeitos e na produção de subjetividades em curso em nosso país neste contexto de pós-catástrofe, senão equivocando certezas e permitindo que a palavra (falada ou escrita) encontre um espaço aberto, livre, público onde possa circular favorecendo a manifestação dos diferentes sujeitos, das diferentes vozes, diversas constituintes do psiquismo que, silenciadas, produzem sintomas e sofrimento?

Considerando, ainda, que somos psicanalistas e que pertencemos aos diferentes núcleos, grupos e sociedades da Febrapsi localizados em diferentes pontos de nosso país com uma enorme extensão geográfica, como incluir a possibilidade da palavra de todos aqueles que querem se manifestar pela oferta de seu olhar psicanalítico para o social, mas utilizando uma prática de escuta do Brasil, e do mundo, para além de nossos consultórios? Como nossa atuação seria possível ocupando as fronteiras que nos separam – imaginárias ou reais – com discussões muitas vezes inócuas (e que nos afastam) sobre o lugar de privilégio da clínica privada em detrimento de uma clínica do (no) social? Que outro formato poderia garantir que nossa intervenção psicanalítica consiga alcançar, independente da condição socioeconômica, aqueles que nos escutam? Como cuidar dessa intervenção estabelecendo uma prática comum da Febrapsi assegurando que qualquer colega possa participar independentemente de sua localização e inserção na estrutura de nossas instituições? Em outras palavras, como garantir a democratização da participação de psicanalistas considerando os diferentes saberes, correntes, vertentes, escolas e lugares que nos caracterizam?

Neste sentido, fazia-se necessário a criação de um dispositivo psicanalítico que respondesse a estas questões potencializando nossos afetos em encontros permanentes, mesmo que virtuais; encontros de conversas e escritas garantindo a constituição de uma grupalidade e, ao mesmo tempo, ocupando espaços das redes sociais e se contrapondo às *fake-news* no que diz respeito ao compromisso da psicanálise com a verdade, ou seja, interrogando o sujeito quanto a sua verdade.

Esta foi nossa aposta. Pensar psicanaliticamente sobre o nosso cotidiano sociopolítico; pensar como aquilo que produzimos na nossa cultura nos ajudaria a produzir sentidos para os acontecimentos catastróficos que clamam por falas (escritas) e que nos auxiliam a continuar vivendo nas fronteiras do impensável.

O Observatório Psicanalítico da Febrapsi, portanto, nasce como ideia de “um exercício de clínica extensa para quem escreve e para quem lê nos termos propostos pelo pensamento de Fabio Herrmann, na esteira freudiana de clínica do mundo” (Herrmann, 2019, par. 4) ao estender o olhar psicanalítico ao mundo que habitamos e às instituições psicanalíticas que produzimos.

Em parceria com os colegas e amigos Cintia Xavier de Albuquerque (na época, diretora da Diretoria de Comunidade e Cultura da Febrapsi), Carlos Frausino, todos nós pertencentes a Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb), e com o apoio da Diretoria da Febrapsi, tendo como presidente Daniel Delouya, realizamos este feito.

A palavra “observatório” advém da astronomia. Sua finalidade é a de observar a posição e o movimento dos astros na abóboda celeste, delineando mapas e permitindo análises astronômicas. Ao possibilitar maior conhecimento sobre os astros, oferece recursos de orientação para os navegadores. Analogamente, um observatório psicanalítico busca identificar numa vertente os acontecimentos relevantes para o contexto sócio-histórico em que vivemos, propondo-se como um dispositivo de atenção psicanalítica para os fatos, os fenômenos socioculturais e os políticos do Brasil e do mundo. Ajuda-nos a ganhar consciência sobre onde estamos e como nos movimentamos no espaço sociopolítico. Numa outra vertente, o Observatório pretende produzir um olhar psicanalítico para dentro de nossas instituições em busca da ampliação do diálogo interno.

De maneira ambígua, a instituição, às vezes é um lugar potente de encontros como foi a constituição do Observatório. Mas, outras tantas vezes, torna-se um lugar persecutório, de conflitos e cisões, com certa tendência à intolerância para condutas, opiniões ou posicionamentos diferentes daquela norma que se considera como cultura institucional. Trata-se de um olhar para a nossa vida institucional; abrindo conversas sobre nosso envolvimento com as nossas instituições e, desta maneira, fortalecendo o que vem sendo chamado, por muitos, do quarto eixo da formação (Luz, 2019).

Considerando o psiquismo em todas as suas manifestações, individuais e sociais, como objeto da psicanálise, busca-se estimular o pensamento psicanalítico sobre o que ocorre no nosso cotidiano, incrementando o diálogo dos psicanalistas com a sociedade externa e interna. Neste sentido, o Observatório constitui uma estratégia de intervenção clínico-política fundamentada na psicanálise.

Entendemos que as palavras dos psicanalistas, no Observatório Psicanalítico, debruçam-se analiticamente (*klínikós*) sobre os sintomas que atravessam a vida contemporânea, procuram produzir desvios (*clinamen*) chamando-nos a atenção para os modos instituídos que afetam o processo de subjetivação e que demandam significação pelo sujeito. A psicanálise, então, interfere publicamente, virtualmente, sobre a potência do vir a ser dos sujeitos. A essa forma de dar significado às coisas por meio de um pensamento psicanalítico crítico, como um ato político, nós viemos nomeando de uma “clínica das ideias” (Mori, 2018).

## Considerações finais

Como uma clínica das ideias, a exemplo de Nietzsche que se considerava um “médico da cultura”, nós – psicanalistas da Febrapsi – tentamos, por meio das palavras, tratar dos sofrimentos advindos da pólis realizando uma clínica do mundo. O Observatório Psicanalítico tem se tornado um lugar criativo para a elaboração de ideias sobre a vida sociopolítica e institucional, oferecendo intervenções de psicanalistas às demandas de inclusão de novos olhares para os velhos problemas do encontro entre os sujeitos.

Assim, essa clínica, na forma de um observatório, sinaliza e intervém por meio do olhar atento e da livre palavra iniciada pelo psicanalista sobre as formas de viver, bem como sobre ataques sociopolíticos que produzem mal-estares subjetivos e coletivos e continuam nos traumatizando. Desvelam-se conflitos e abrem-se possibilidades de pensamento sobre os encontros humanos, reduzindo o sofrimento e o assujeitamento.

Assim, escrevemos ensaios e crônicas sobre os acontecimentos sociopolíticos e culturais que nos atravessam quotidianamente de maneira traumática. Esses escritos, de responsabilidade de seus autores, são publicados no site e na página do Facebook da Febrapsi com o objetivo de promover um diálogo com o nosso público. Como dispositivo complementar, criamos um Grupo Google (GG) de e-mails onde as produções são debatidas apenas com os colegas interessados em participar desse canal de comunicação e, desta forma, compartilhamos e debatemos os assuntos pautados, vivenciando a possibilidade de um “congresso permanente”.

Pensamos, assim, o Observatório Psicanalítico como uma ferramenta clínica. Um dispositivo, um conjunto de elementos que combina campos de saber, relações de poder e modos de subjetivação, segundo proposto por Foucault em 1977, numa entrevista à IPA (Foucault, 2008). Um modelo de intervenção que, quando acionado – colocado em ato – é capaz de modificar, em certa medida, o funcionamento psíquico pessoal, intragrupal e intergrupar, explorando os ditos e os não ditos (analísadores) por meio de um campo de conceitos oriundos da própria psicanálise. Trata-se, portanto, de um movimento de cunho democrático, no qual todos os sujeitos – em grupo, por meio da palavra – produzem novos instituintes, adotando novas práticas (Rosso e Passos, 2014).

Com o Observatório Psicanalítico atravessamos algumas fronteiras que historicamente nos separaram, tais como aquela existente entre a clínica praticada nos consultórios – considerada por alguns como a “verdadeira psicanálise” – e outros modos de clinicar psicanaliticamente; o pensamento clínico versus o pensamento social dos psicanalistas, ou seja, o confronto entre os diferentes pensamentos psicanalíticos referentes ao clínico e ao social; o compromisso com a verdade para a psicanálise ao procurar interrogar o que causa a verdade no sujeito e as mentiras autoproclamadas e das *fake-news*; a elaboração dos traumas provocados pelas catástrofes e “o imaginário reservou à psicanálise o lugar de interprete de significados” versus a compulsão à repetição social (Nosek, 2020, par. 11).

A reflexão sobre essas barreiras coloca em questão o pensamento estabelecido nas nossas instituições que, frequentemente, compromete o envolvimento dos novos psicanalistas com elas, ansiosos por uma psicanálise extensiva que inclua os cuidados com o mundo.

## Resumo

O Observatório Psicanalítico é um espaço da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi) para a elaboração de ideias sobre a vida sociopolítica e institucional, oferecendo escritas de psicanalistas às demandas de inclusão de novos olhares para os velhos problemas do encontro entre os sujeitos na pólis. Como dispositivo psicanalítico combina elementos dos vários campos do saber social, relações de poder e modos de subjetivação. Um modelo de intervenção que, quando colocado em ato, é capaz de modificar, em certa medida, o funcionamento psíquico pessoal, intragrupal e intergrupar explorando os ditos e os não ditos por meio de conceitos oriundos da própria psicanálise.

Trata-se, portanto, de um movimento de cunho democrático, no qual a comunidade de psicanalistas da Febrapsi, por meio da palavra, produz instituintes adotando novas práticas. Por meio do Observatório, a psicanálise interfere publicamente sobre a potência do vir a ser dos sujeitos expostos aos acontecimentos sociais, políticos e culturais que produzem sofrimentos individuais e coletivos.

**Palavras-chave:** *Subjetivação. Candidatas a palavras-chave: Observatório psicanalítico, Intervenção psicanalítica, Sofrimento psíquico, Trauma social.*

## Abstract

The Febrapsi Psychoanalytic Observatory is a space for the elaboration of ideas about sociopolitical and institutional life, offering psychoanalysts' answers to the demands of including new perspectives on the old problems of the encounter between the subjects in the polis. As a psychoanalytic device, it combines elements from the various fields of social knowledge, power relations and modes of subjectification. An intervention model that, when put into action, is able to modify, to a certain extent, the personal psychic functioning, intragroup and intergroup, exploring the said and the unspoken, through concepts originating from psychoanalysis itself. It is, therefore, a democratic movement, in which the Febrapsi community of psychoanalysts, by means of the word, generates instituting processes, adopting new practices. Through the Observatory, psychoanalysis publicly interferes with the potential of the subjects to be exposed to social, political and cultural events that produce individual and collective suffering.

**Keyword:** *Subjectivation. Candidates to keywords: Psychoanalytic observatory, Psychoanalytic intervention, Psychological suffering, Social trauma.*

## Referências

- Degani, R. (2019). O psicanalista como guardião do laço social. *Observatório Psicanalítico*, 131. Disponível em: <https://www.febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-1312019/>
- Febrapsi (2017). *Texto de apresentação da Diretoria de Comunidade e Cultura*. Disponível em: <https://www.febrapsi.org/quem-somos/comunidade-cultural/>
- Foucault, M (2008). *Microfísica do poder* (26a ed.). Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- Freud, S. (1969). Além do princípio do prazer. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2010a). Caminhos da terapia psicanalítica. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 279-292). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2010b). Psicologia das massas e análise do Eu. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 15, pp. 13-113). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921).

- Freud, S. (2014). Conferências introdutórias à psicanálise. Em S. Tellaroli (trad.), *Obras completas* (vol. 13). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916-1917).
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1939 [1934-1938]).
- Galindo, J. (5 de agosto de 2019). *Por que os latinos-americanos estão desencantados com a democracia*. *El País*. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/01/internacional/1564676652\\_297133.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/01/internacional/1564676652_297133.html)
- Gui, R. T. (2006). Psiquê na pólis: A alma em busca da política. *Cadernos Junguianos*, 2, 26-47.
- Herrmann, L. (2019). Psicanálise e cultura: Clínica do mundo. *Observatório Psicanalítico*, 104. Disponível em: <https://www.febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-1042019/>
- Lazzarini, E. R. (14 de agosto de 2019). *Escrever o impossível de ser escrito*. Comunicação escrita no curso de pós-graduação de Psicanálise e Cultura, do Instituto de Psicologia, da Universidade de Brasília, Brasília.
- Luz, A. B. (2019). Envolvimento institucional: O quarto eixo. *Observatório Psicanalítico*, 100. Disponível em: <https://www.febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-1002019/>
- Mijolla, A. de (2005). Dicionário internacional da psicanálise: Conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições. Em A. Cabral (trad.), *Dicionário internacional da psicanálise: Conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições*. Rio de Janeiro: Imago.
- Mori, M. E. (2018). A clínica psicanalítica: Uma prática política. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 52(3), 91-105.
- Mori, M. E. (2019). O fanatismo nosso de cada dia. *Jornal Febrapsi*, 25(62), 9.
- Nestrovski, A. e Seligmann-Silva, M. (2000). Apresentação. Em A. Nestrovski e M. Seligmann-Silva (org.), *Catástrofe e representação* (pp. 7-12). São Paulo: Escuta.
- Nosek, L. (2020). Dor, forma, beleza. *Observatório Psicanalítico*, 146. Disponível em: <https://www.febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-1462020/>
- Rosso, A. e Passos, E. (2014). Análise institucional: Revisão conceitual e nuances da pesquisa-intervenção no Brasil. *Epos*, 5(1), 156-182.
- Seligmann-Silva, M. (2018). *O local da diferença*. São Paulo: Editora 34.
- Zambonelli Nogueira, R. (2018). A psicanálise em tempos de pós-verdade. *Observatório Psicanalítico*. Disponível em: <https://www.febrapsi.org/publicacoes/observatorio/observatorio-psicanalitico-822018/>





O Estrangeiro

Alain Derbez\*

## Ser música e fazer música: Ser mulher e fazer jazz

### 1. Quem é Billy Tipton?

Chamava-se *toca-discos*; chama-se de novo. Seja por conta do que significa a tão badalada palavra *vintage* (algo que sem ser uma “antiguidade” já conta com pátina suficiente para alcançar bom preço nos bazares da saudade), seja pela fidelidade e calor muito maiores na reprodução do que oferece a opção digital, a questão é que, para alguns, além dos *disc jockeys* e colecionadores, voltaram os vinis. Então você coloca essa bolachinha escura, posiciona a agulha com delicadeza e faz com que ela soe enquanto, ao mesmo tempo em que a escuta, descobre o que está impresso na capa de papelão que a guarda.

A foto da capa, dentro dos usos técnicos-de-mercado da época, mostra, languidamente apoiadas sobre o piano, duas elegantes mulheres; uma com uma cabeleira avermelhada, e a outra, de um café acastanhado. Ambas, em vestidos contrastantes, preto e branco, trazem um decote insinuante. São, como decide o publicitário a partir do estereótipo mais sem graça, “as musas”. Ele, o artista inspirado por elas, veste um terno azul folgado onde um alvo lenço aparece no bolso; com uma tez rosada quase juvenil, os pômulos tão pronunciados como sua única orelha visível. Dirige o olhar para a dama da esquerda e mostra - com um cabelo tão curto como cheio de brilhantina, uma dentadura branca e máxima naturalidade - seus olhos sorridentes.

De que época estamos falando? Não há indícios. O design da capa, feita em Nova York para a pequena companhia californiana Tops Records, pareceria dar a ver essa informação mais do que prevenir de maus tratos o disco negro incluído, com suas doze seleções a 33 1/3 revoluções por minuto e mais ou menos meia hora de música.

O design faz com que você vire para ver a contracapa se quiser conferir o título completo: *Billy Tipton plays hi-fi on piano* (Tipton, 1957a).

\* Narrador, poeta, ensaísta e músico.

E que idade tem o engalanado instrumentista que você escuta já no primeiro tema: “Can’t help lovin’ dat man”?! Vinte, quarenta? Há quantos anos toca? Será que suas dúvidas serão resolvidas no texto que, sem assinatura, está na contracapa?

Billy Tipton é o rapaz retratado na capa entre a formosura [sic]. Como Bob Hope teria dito: “Formosura, isso é intelectual para as garotas deslumbrantes”. Mas não há nada intelectual em Billy e em seu soberbo domínio musical [...]. Ele é um garoto da cidade de Oklahoma [...].

Quando era jovem, sua família se mudou para Kansas City, Missouri, onde ele estudou no Conservatório Horner [...]. Continuou sua educação no Colégio Oklahoma Junior A&M, onde também se dedicou aos estudos de saxofone.

Ao sair da escola, seu piano tornou-se coisa séria, quando aceitou um trabalho em um enfumaçado inferninho de Oklahoma City. Os habitués o consideraram um “insubstituível” desde o princípio e o levaram a buscar na radiodifusora KOMA, da cidade de Oklahoma, um público maior.

[...]. Nesse momento, Billy já havia tocado piano o suficiente para conseguir uma habilidade, sensibilidade e imaginação que lhe permitiram se situar entre os melhores. Seu grande talento havia sido apreciado de costa a costa nos melhores bistrôs norte-americanos, em lugares como [...] Hollywood, [...] Chicago e [...] Nova York, entre muitos outros.

Discos TOPS se orgulha, sem dúvida, de incluir Billy Tipton entre seu notável catálogo de artistas. Sabemos que você vai se emocionar diante da leitura descontraída da sua interpretação desta seleção de favoritos de todos os tempos.

Várias das composições incluídas (“You go to my head”, “These foolish things”, “Begin the beguine”, “Blue skies”) são consideradas *standards* do jazz<sup>2</sup>. Você está escutando, então, um disco com esse mar de opções que é a música? Isso é o que Billy toca? A palavra *jazz* é mencionada na contracapa três

vezes, mas não para se referir a ele, ou ao seu ofício. A palavra *formosura*, sim: Billy Tipton é um pianista belo e descontraído, hábil, sensível, imaginativo, que em 1957 terá na Tops dois discos de longa duração com vendas muito boas. Se você pesquisar nas enciclopédias de jazz pelo mundo, dificilmente vai aparecer Tipton; se procurar nas revistas especializadas com suas listas de “melhores intérpretes”, o resultado será igualmente parco: não há muitos documentos dedicados a analisar, contextualizar, criticar as maneiras de fazer música desse intérprete que, após 34 anos de vida artística, vai se aposentar por conta da artrite. Será sua morte que trará títulos, artigos e textos, não em seções de arte ou de entretenimento,

não em simples obituários, mas sim em páginas sensacionalistas: Billy Tipton -descobriu o paramédico



1. Já que estamos nas perguntas, você também poderia querer saber como se chamam os contra baixistas e bateristas que, sem que se registre por escrito sua presença, acompanham à distância o badalado solista.
2. Canções que, não necessariamente compostas no mundo do jazz, quase de forma obrigatória fazem parte do repertório que todo jazzista deve dominar. Muitas dessas obras serão compiladas na década de setenta nessa espécie de vade-mécum chamado *Real book*.

que naquele fatídico 21 de janeiro de 1979 atendeu a emergência causada por uma úlcera péptica fatal-; Billy Tipton, “esse pianista formoso” que na capa vê, sem olhar, a dama de preto; Billy Tipton, então... é mulher! Seu nome real –é o que se lerá nos pasquins sensacionalistas– é Dorothy Lucille.

Você, que continua a ouvir o lado A (seja “Marie”, seja “Delilah” ou “The world is waiting for the sunrise”), se alguém te perguntasse se é homem ou mulher quem toca o piano, o que responderia? Agora que conta com esses novos dados, já nota a diferença apurando os ouvidos há alguns minutos? Mesmo? Vai dizer que suas resoluções harmônicas mais tradicionais, o modo de atacar o teclado soavam para você não só formosas, mas “femininas”? Mesmo!

## 2. Nota dissonante

A princípios do milênio, traduzi e coloquei notas no livro de Ajay Heble *Landing on the wrong note: Jazz, dissonance and critical practice* (2000)<sup>3</sup>, em que se analisa o jazz em seu contexto cultural desde uma leitura da música muito atenta, inovadora e lúcida, sim, mas especialmente em relação às dissonâncias, compreendidas, entre outras possibilidades, como uma consistente resistência às sisudas interpretações formalistas tradicionais. O autor oferece aos leitores uma estupenda mostra do quão agudas e penetrantes são as novas formas de abordar o estudo do jazz, ao mesmo tempo em que detalha as escaramuças, batalhas, lutas protagonizadas para além dos palcos, por pessoas que o criaram e criam. Ao combinar os discursos críticos contemporâneos com as experiências pessoais<sup>4</sup> que Ajay teve como promotor de formas inovadoras de arte, como estudioso e como músico, surge para nós um desafio de ir além dessas narrativas confortáveis, cheias de histórias curiosas e muitas vezes unidirecionais que são as “histórias do jazz”, e examinar o papel da exploração sonora da música de improvisação nos nossos dias como uma espécie de agente catalisador da mudança social e um sensibilizador frente a temas como o poder, a identidade, a representação, a estética, a ética, a linguagem e a própria história.

No capítulo 5, escrito em conjunto com a música e pesquisadora canadense Gillian Sidall<sup>5</sup>, cujo título é “Bom trabalho, se você conseguir fazê-lo”<sup>6</sup>, trata-se da problemática do gênero no jazz e são feitas algumas perguntas sobre as realidades das mulheres que se dedicam à sua criação, arranjo e interpretação; questões, muitas delas, que de forma surpreendente haviam sido descartadas nos não muito numerosos estudos anteriores nesse campo: até que ponto, por exemplo, a relação da mulher com o jazz foi e continua a ser ditada pela sua identidade social? Por que muitas mulheres no jazz continuam confinadas aos papéis convencionais de cantora ou pianista, sem que se aceite, a não ser como “excepcional”, que sejam, por exemplo, instrumentistas de saxofone, trompete ou bateria, instrumentos considerados sempre – um lugar comum – como

3. A primeira edição em inglês é de Routledge e saiu em Nova York, em 2000. A primeira edição em castelhano saiu em 2012, com o título *Caer en la que no era: Jazz, disonancia y práctica crítica*, editada pela Universidad Veracruzana.

4. Heble nasceu em 1961, é doutor pela University of Guelph, em Ontário, foi fundador e até alguns anos atrás, diretor artístico do Colóquio e Festival de Guelph que acontece a cada setembro, toca piano no grupo Vertical Squirrels (com o qual já tem vários discos gravados, de improvisação livre) e dirige de forma coletiva, desde 2007, um projeto multi-institucional e interdisciplinar chamado Improvisation, Community and Social Practice (Icasp), do qual participam 35 pesquisadores de 20 instituições diferentes de todo o mundo, com o objetivo de indagar as implicações sociais das práticas musicais de improviso e investigar como elas fomentam associações inovadoras com uma ampla gama de sócios comunitários, de confrades sólidos, solidários no ato de criar. Heble indaga o que significam as “notas erradas” para o jazz e quer investigar como e o que podem significar para a prática crítica atual e futura.

5. Sidall, vocalista de jazz, co-fundadora do Colóquio e Festival de Guelph, e doutora pela University of Western Ontario, é especialista em literatura canadense dos séculos XIX e XX. Nos anos mais recentes, dedicou-se também à pesquisa do jazz e sua relação com a literatura contemporânea do seu país. Atualmente é presidente da Emily Carr University of Art + Design, na Colúmbia Britânica.

6. “Bom trabalho, se você conseguir fazê-lo” é o título de uma canção da década de trinta, composta por George e Ira Gershwin (1937), gravada por Billie Holiday. A letra diria: “Buscar dinheiro ou fama não basta, é preciso encontrar o amor, bom trabalho no final, se você conseguir fazê-lo, e, se conseguir, diga-me como”.

“masculinos”? Até onde a mulher também é empurrada pela sua “condição feminina” a se mover nos territórios do jazz mais tradicional, considerando-se dúbia sua presença em universos mais *experimentais, de vanguarda, dissonantes* ou *transgressores*, como, por exemplo, o free jazz? E duas perguntas mais: de que forma as jazzistas enfrentaram os estereótipos de gênero na execução, nos estilos de composição, nas maneiras de abordar o público e estabelecer uma relação público-instrumentista, bem como música-músico, não simplesmente para “encaixar-se” em um universo “masculino” aparentemente imutável? E até onde, da mesma forma, e de que modos as mulheres no jazz estão comprometidas em incentivar modelos alternativos para refletir sobre o gênero?

## 3. Quem é Dorothy Lucille Tipton?

Você terminou o lado A e vira o disco, onde lê, na etiqueta no centro do acetato, que isso que está ouvindo se classifica como *piano and rhythm*. Procura depois mais informações sobre a/o pianista. Talvez a Wikipédia possa te ajudar: nascida na verdade em 1914, filha de pais divorciados, era chamada de Tippy e gostava de jazz. Apesar de tocar saxofone, não a deixaram entrar na banda do colégio por ser mulher e, aos dezenove anos, decidida a ser jazzista, optou por “enfaixar” e esconder os seios e assim, disfarçar-se para seguir sua vocação como músico. Isso vai, isso tem que ir, para além das aparências, dos modos ou da linguagem corporal. É uma viagem radical ao outro extremo. Ao longo da vida, Billy terá diferentes namoradas e inclusive vai ter filhos adotivos. Será um deles que chamará a ambulância e que venderá, depois do enterro, a história. Em alguns anos, vai sair, inclusive, uma biografia (Wood Middlebrook, 1998) de Billy. Você escuta “Begin the beguine” e “If I had you”. Não procura em vão o nome dos autores, mas sim tenta conferir se o que está ouvindo soa como um jazzista tocando piano, ou não, decididamente, uma jazzista. É tão boa –se arrisca a pensar– que toca como homem. Mesmo! Não expressa isso, claro. Não compartilha essa ideia infeliz tão profundamente incorreta, tão obtusa, com ninguém. Por que pensou isso?

## 4. Senão como mulher, como um rapazinho

Foi na página 211 do capítulo 5 do livro de Heble (2000/2012), ao traduzi-lo, que li pela primeira vez o nome, os nomes, de Billy e Dorothy Tipton:

Dorothy –recorda sua prima Eileen– soube de alguma maneira que um grupo precisava de um saxofonista. Nesse momento, sabíamos, as mulheres não viajavam com os grupos. Não era algo bem visto. A questão é que ela não se comportava como alguém indefeso ou desamparado, como você espera de uma mulher. Disse: Bom, se eu não posso me apresentar como mulher, talvez possa passar por um rapazinho!

Sidall e Heble arriscam estas conclusões a respeito do surgimento de Tipton no mundo do jazz:

- O fato de que Billy decidisse se vestir como homem pode ser entendido como uma consciência aguda sua sobre as políticas de identidade de gênero na indústria musical.

7. Sidall e Heble apresentam casos como os da trombonista, compositora e arranjadora Melba Liston (1926-1999) e da pianista e compositora Mary Lou Williams (1910-1981), grandes jazzistas que não só sobreviveram em um mundo de machos, senão que conseguiram se destacar ao seguir como lema uma frase dita por Williams e que consta do livro *Stormy weather: The music and lives of a century of jazz women*, de Linda Dahl: “Você tem que tocar, e é isso. Eles deixam de pensar em você como uma mulher se você realmente souber tocar [...]. Se tem talento, os homens vão adorar ajudar você a continuar e, ao trabalhar com homens, você tem que pensar como um homem quando toca. Automaticamente você se torna forte, apesar de que isso não significa que deixe de ser feminina” (p. 211, em *Caer en la que no era*).

- Tipton tomou consciência de que um modo de driblar o estigma de ser julgado como músico feminino de jazz era atuar a masculinidade.
- Ao se passar por homem, Tipton desafiou a ideia de uma essência interior de masculinidade, e esse desafio se tornou mais profundo com a recente descoberta pública de que era mulher [...]. Seu caso é sumamente instrutivo devido às interrogações que oferece sobre “as possibilidades que existem para a transformação cultural do gênero” em um contexto performático<sup>8</sup>.
- Tipton, ao se passar por homem no mundo do jazz, demonstrou de forma convincente que a produção da música de jazz não é algo inerentemente masculino.

## 5. Não me culpe

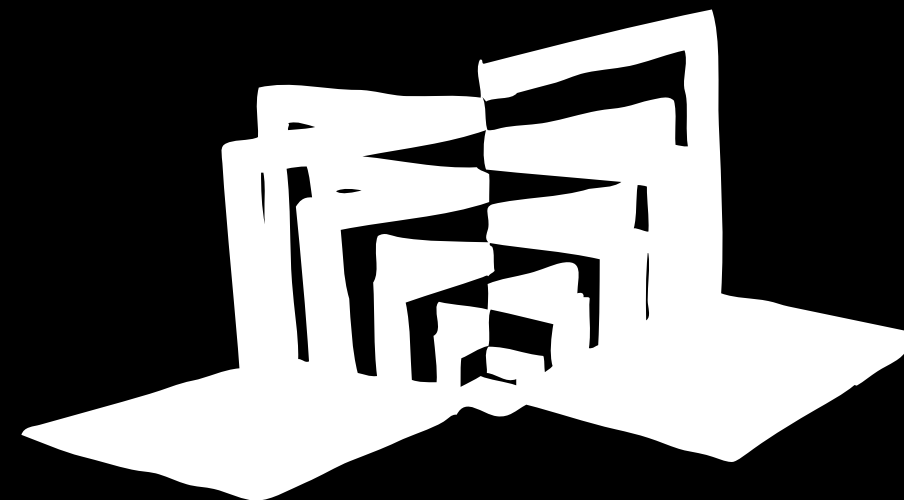
Você vira o disco uma vez mais. Volta para o lado A. Com sorte, talvez logo possa conseguir outro vinil de Tipton, igualmente lançado em 1957 com o nome de outro grande *standard* jazzístico: *Sweet Georgia Brown*. Aí, nesse LP, vem incluída a composição que Fields e McHugh lançaram em 1933: “Don’t blame me”, tão famosa nas versões de Charlie Parker, de Thelonious Monk, de Lennie Tristano ou de Eric Dolphy; os quatro, jazzistas; os quatro, homens: “Não me culpe, culpe todos os seus encantos que se derretem nos meus braços, mas não, não culpe a mim”.

Como soar...? Como soar a você?

## Referências

- Butler, J. (1990). *Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. (Trabalho original publicado em 1988).
- Gershwin, G. e Gershwin, I. (1937). Nice work if you can get it. Em T. Wilson y su orquesta, e B. Holiday, *Nice work if you can get it*. Nova York: Brunswick.
- Heble, A. (2000). *Landing on the wrong note: Jazz, dissonance and critical practice*. Nova York: Routledge.
- Heble, A. (2012). *Caer en la que no era: Jazz, disonancia y práctica crítica*. Xalapa-Enríquez: Universidad Veracruzana. (Trabalho original publicado em 2000).
- Tipton, B. (1957a). *Billy Tipton plays hi-fi on piano* [disco de vinil]. Nova York: Tops Records.
- Tipton, B. (1957b). *Sweet Georgia Brown* [disco de vinil]. Nova York: Tops Records.
- Wood Middlebrook, D. (1998). *Suits me: The double life of Billy Tipton*. Boston: Houghton Mifflin Company.

8. Sidall e Heble citam o texto de Judith Butler *Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory* (1988/1990).



Textual



### Juan Matías Loiseau (Tute)

Humorista gráfico nascido na Argentina em 1974, filho do humorista e cartunista Caloi. Realizou estudos em desenho gráfico, humorismo e cinema.

Seus desenhos são publicados em numerosos países, traduzidos em vários idiomas. Desde 1999 tem uma seção de humor diária no jornal *La Nación*, de Argentina, e uma página em sua revista dominical *LNR*. Desde 2008 publica a tira Batu.

Criativo e multifacetado, sua obra é muito ampla e diversa. É autor de numerosas canções, publicou livros de poemas e realizou vários curta metragens. Recebeu o prêmio Konex 2012 e em 2018 apresentou o projeto audiovisual *Canciones dibujadas*. Conduziu o programa de TV *Tutelândia* no qual apresentou entrevistas com destacados artistas.

#### Livros de humor

- *Tute*. Sudamericana, 2007
- *Tute de bolsillo*. Debolsillo, 2007
- *Araca, Corazón!* Sudamericana, 2008
- *Tuterapia*. Sudamericana, 2012
- *El amor es un perro verde*. Ed. Orsai, 2013
- *Humor al diván*. Sudamericana, 2017
- *Superyó*. Sudamericana, 2020

#### Novelas gráficas

- *Dios, el Hombre, el amor y dos o tres cosas más*. Sudamericana, 2014
- *Diario de un hijo*. Sudamericana, 2019

#### Livros de poesia

- *El destino, esa sombra*. Nuevohacer, 1999
- *El libro de la noche*. Nuevohacer, 2000

*Calibán* - RLP, 18(1) - Volume 18-1, 14-20 · 2020

## Uma aposta no acidente

Entrevista com Matías Loiseau (Tute)\*

### Você se interessa pelos que desenharam sem pensar...

Pelo menos, sem pensar demais. Aqueles que escolhem um caminho menos calculado, com mais acidentes. Gosto mais deles, têm uma linha mais sensível. Tenho mais empatia com essa linha do que com quem desenha com régua, tudo perfeito, e com esse desenho frio... e eficaz, porque tudo funciona, tudo é previsível. Gosto também, mas não me emociona. Caras como Oski, Sempé, Steinberg, com um desenho, podem arrebrantar o seu coração, algo que não acontece com os da linha fria, apesar de que possa admirá-los. Alguns me deslumbram, mas não me emocionam, como costuma acontecer com a pintura quase fotográfica.

### Hiper-realista, que tecnicamente é maravilhosa, mas não comove, não diz muito...

Que incrível! Como consegue fazer isso?! Não acredito que uma pessoa consiga esse nível de realismo..., e ao mesmo tempo, tchau, pronto, passou a surpresa e passou tudo, e não nos resta quase nada. Prefiro esses caras ou essas mulheres que chamam menos a atenção, mas que com um olhar, um traço, uma nota bem co-

\* Realizada em Buenos Aires, em 13 de junho de 2018, por Mariano Horenstein, e atualizada através de um diálogo por telefone pouco antes da publicação.

locada, podem arrebear a alma. E depois, do ponto de vista do que eu faço, das coisas que fui provando e dos caminhos que adotei, há o da linha impensada, usar a razão o menos possível e me deixar levar pelo inconsciente..., e isso estaria em plena associação com a psicanálise.

#### **Com uma espécie de associação livre gráfica...**

De repente aparece uma ideia, como ponta de lança, e a partir daí vou puxando o fio que tem, encontrando o fio dessa meada, e vou puxando para ver o que aparece, sem saber muito bem o que vai vir...

#### **Com a mão, desenhando? Pensando?**

As duas coisas ao mesmo tempo. Associo isso com os desenhinhos que se fazia ao falar pelo telefone. Agora quase ninguém fala pelo telefone, mas em determinada época era comum que houvesse um bloco para anotar telefones ou nomes quando se falava por telefone fixo. E esses desenhos eram absolutamente inconscientes, porque você não estava pensando no que estava fazendo, estava concentrado na conversa e desenhando inconscientemente. Muitas vezes encontrei esses desenhos que tinham alguma associação com o que estava falando. Meu modo de trabalhar tem muito a ver com isso. Não há um caminho único, costumam aparecer com uma ideia como motor, e depois vou encontrando todo o resto, o inconsciente vai me ditando e então, já na metade da página, mais ou menos, começo a vislumbrar um final. Uma vez escutei Borges falar sobre como construía seus poemas e senti muita identificação.

#### **Como os construía?**

Era como uma ilha -falava do poema- e dizia que via claramente uma margem e imaginava qual era a outra, e tudo o que havia no meio construía com inteligência.

#### **Esse processo vale tanto para construir uma página de uma tira como uma só vinheta?**

Não. Estou falando das páginas. Onde há mais espaço, onde costumo contar uma história, onde há mais liberdade, ou posso contar uma história em centenas de quadrinhos, ou fazer um grande quadro, pode ser preto e branco, pode ser em cores, já usei manchas, papelão ondulado, me permiti tudo, e inclusive o não humor.

#### **Como é o processo dos desenhos de quadro único?**

O quadro funciona de outro jeito porque há um rascunho prévio da ideia, e depois sim, no papel faço a lápis o que foi passado à tinta, escaneio e aplico as cores no computador, é algo mais cuidado. As páginas, não; são inconscientes, e é disso que eu gosto. Há uma aposta, uma **aposta no acidente**, na potência da espontaneidade, do gestual. Há uma potência gestual que existe no rascunho e que se dilui, invariavelmente, quando você o formaliza em um papel elegante.

#### **Inevitavelmente? Ou você tenta fazer com que algo desse fogo se mantenha?**

Tento conservá-lo, mas boa parte desse fogo se apaga sempre, e se apaga mais se o papel for bom, e ainda mais se estão te olhando e filmando, há algo da espontaneidade do momento, do impensado. Por isso te dizia: há uma confiança cega nesse inconsciente que faz com que a linha passe por esse milímetro do papel, e não pelo que está ao lado, o que faz a grande diferença.

#### **Essa confiança cega no inconsciente é espontânea ou adquirida?**

Percebi que aí é onde me sinto confortável, que nesses desenhos sou muito mais eu do que na formalização posterior dessas ideias. É simples assim: um dia percebi que o que ficava na minha mesa e ninguém via era muito melhor do que o que eu estava publicando.

#### **E o que você fez?**

Deixei o original e, no lugar de enviar o original, enviei o rascunho como se fosse um original. E fiquei esperando, em qualquer momento me ligam para dizer: você se enganou.

#### **Funcionou?**

Funcionou. E a partir daí nunca mais mandei um original, meus originais são meus rascunhos.

#### **Mas o processo chega até um suposto original -que você não manda- ou fica inconcluso?**

Fica inconcluso. Meus originais são meus rascunhos, com as rasuras...

#### **Como boa parte da melhor literatura, que também é inconclusa...**

Inconclusa do ponto de vista do que deveria ser. Para mim estão concluídas, terminam aí, com essas rasuras, com essas buscas de caminho. Se tinha a ideia de dois finais, publicava dois finais. Fiz de tudo nas páginas, poemas, ilustrei canções, me despedi do meu pai por essa página, fiz o que quis. Um capricho total e com uma confiança cega nesse inconsciente que descreveria como alguém mais esperto, mais legal, que sempre está à minha frente. Assim. Um poeta descrevia a utopia e dizia que ela sempre estava alguns passos à frente dele e que, à medida que ele avançava, a utopia também avançava. Bom, algo parecido, só que às vezes você pode roçar o inconsciente.

#### **Você confia no inconsciente...**

Sim, como se entendesse que o inconsciente é melhor do que eu, do que o meu eu. [Risos].

### De onde vem o seu interesse pela psicanálise?

Aparece quando eu tinha dezessete, dezoito anos, quando começo a fazer análise.

### Segundo dizia o seu pai<sup>1</sup>: é a forma mais cara de se deitar... [Risos].

Exatamente, é verdade, sim... E também uma forma cara de ser vaidoso, porque há algo de vaidade que está em jogo na psicanálise.

### Por falarmos tanto de nós mesmos, é o que quer dizer?

Sim. Há uma piada excelente de um cartunista espanhol da minha geração, que é um cara no divã que diz, em um grande balão: “Eu, eu, eu, eu, eu, eu...”, o psicanalista atrás dele lhe diz: “Você, você, você...”. [Risos]. Na minha casa se falava de psicanálise, havia um olhar psicanalisado, tanto do meu pai como da minha mãe.

### Por uma questão de época ou eles faziam análise?

Faziam análise. Na minha casa havia uma leitura psicanalisada da realidade. Meu pai me disse uma vez: “Você perdeu a chave de casa, qual porta não quer abrir?”... Imagine, eu tinha dezessete anos, o que esse cara está me falando? Perdi as chaves! Não havia nenhuma porta que eu não quisesse abrir. Mas escutei tanto esse tipo de coisa... Para mim a psicanálise era um idioma que se falava na minha casa e que eu dominava, não compreendia, então acho que comecei psicanálise mais por curiosidade...

### Como quem aprende uma língua estrangeira...

Sim, fui aprender psicanálise como se fosse a um instituto para aprender uma língua.

### E você foi bem nisso?

Fui bem. Claro que no caminho, para além da curiosidade que fez com que eu começasse uma terapia analítica, me encontrei com coisas para resolver, me encontrei falando de outras coisas, e a partir disso fui aprendendo esse “idioma”. Foi uma boa experiência, tive várias experiências com diferentes psicanalistas, ao longo de muitos anos. Minha primeira psicanalista, mais de dez anos. Depois, uma muito rápida, e depois, com minha atual psicanalista, cinco anos, uma coisa assim.

### Já é quase um vício...

1. O grande cartunista argentino conhecido como Caloi, criador do personagem Clemente, e muito envolvido com a experiência psicanalítica também.

Sim. De tempos em tempos, paro, de vez em quando me dou alta, porque nunca me dão alta, eu me dou... Mas considero um espaço superinteressante.

### É um espaço onde aparece o humor?

Aparece o humor, sim. Sim, aparece.

### Do outro lado?

O humor é fundamental dos dois lados. Inclusive parece mais fundamental do outro lado do balcão, do lado do psicanalista.

### Claro, é um recurso genial para a interpretação...

Às vezes não é preciso mais do que uma linha de humor, e nessa linha já está resumido um montão de coisas...

### Sim, e além do mais alivia...

Alivia, sim, eu faço uma associação um pouco caprichosa, mas que para mim tem sentido, entre o humor, a poesia e a psicanálise. Para mim, há pontos em comum entre eles.

### Não parece nada caprichosa, existe uma relação forte...

Direta, têm muitas coisas em comum. Primeiro, em uma terapia psicanalítica –e isso o psicanalista sabe –, tudo é metáfora, nada é o que a palavra nomeia, em uma primeira leitura, pelo menos. Toda palavra é metafórica, todo sonho é metáfora de outra coisa. Por trás das palavras que aparecem na linguagem que você vai estruturando, se escondem outras que é preciso ir descobrindo... Não se sabe se estou falando de psicanálise, de poesia ou de humor gráfico. O cartum joga exatamente com a mesma coisa, joga com os sentidos e com as palavras, com a musicalidade das palavras, com o lixo da palavra, com o resíduo do sentir. A poesia, a mesma coisa, e a psicanálise é a mesma coisa. A intervenção não é outra a não ser isso, um momento muito esperado que tem que ser oportuno, breve.

### Com esse efeito como de destilação... Há um montão de palavras que decantam... Isso acontece comigo especialmente com seus quadros únicos, têm uma concisão poética incrível...

Exatamente. Você é obrigado a sintetizar; se não houver síntese, não funciona. O humor se dilui, ao ponto de deixar de existir. Quanto mais economia verbal você encontrar, e que o sentido e a associação de ideias confluem em um único quadro, mais potente será.

### Mas há diferentes tipos de análise, diferentes tipos de humor e diferentes tipos de poesia... Às vezes, há analistas ou humoristas mais prosaicos que poéticos...

Sim, também há poetas prosaicos, mas são generalidades, há denominadores comuns: nas três atividades, você sacrifica coisas em prol de outras. O psicanalista trabalha, como dizíamos, com o lixo da palavra.

#### **Sim, com os restos.**

Os restos, e às vezes prefere dizer algo de um modo não belo, mas sim eficaz. São decisões do psicanalista no momento que tem que escolher como dizer o que tem para dizer, para dizer nessa intervenção, e acho -mas você é quem vai me dizer, porque você é psicanalista- que às vezes escolhe caminhos mais simpáticos e em outras menos simpáticos, às vezes mais belos, quanto à forma de expressar o que tem que dizer, e acho que aí está como que sacrificando, em função do que convém ao analisando, o que ele considera que o analisando necessita.

#### **Nem sempre há tanto cálculo na intervenção, às vezes...**

Às vezes é mais espontâneo...

**Sim, e às vezes o efeito se mede *a posteriori*. Pelo que você dizia sobre o valor dos rascunhos, às vezes acontece a mesma coisa com a interpretação: há interpretações construídas, calculadas, pensadas, que, quando são ditas, não têm nenhum efeito, como uma piada ao ser explicada. E há outras coisas que você diz espontaneamente, sem pensar, e têm um efeito de interpretação enorme.**

Claro.

**Como com as piadas, quem escuta ou quem lê é quem define isso como uma interpretação ou como uma piada, porque, se ninguém rir, não foi uma piada.**

Exatamente, apesar de ser espontâneo, ainda que você esteja nesse momento intervindo de um modo espontâneo, vai escolhendo as palavras com que vai expressar essa ideia que fluiu. Coisas que eu percebo da minha própria experiência de análise. Na poesia isso também acontece, e no desenho também; muitas vezes você sacrifica coisas para que funcione melhor, como o analista, para que a intervenção funcione. Não importa que seja bonita, não importa que seja engraçada, não importa que seja dura. O que mais importa, independentemente da forma, é que funcione.

#### **A eficácia.**

Sim, a eficácia. No desenho, acontece a mesma coisa: você pode sacrificar um lindo fundo que você gostaria de desenhar em prol de que o olho do leitor vá para lá, para o lugar onde você quer que vá, para que a ideia funcione melhor. E na poesia também. Talvez essa palavra seja mais bela, mas funciona melhor essa outra, por motivos diferentes, para que o poema funcione melhor, digamos, a mecânica do poema, seja por sonoridade, seja por musicalidade, por como acontece. E no desenho escolho as

palavras por musicalidade, por eficácia, por economia, por síntese, tento desenhar somente o que tem um valor dramático dentro do desenho, que contribui com algo; se não contribuir com nada, que não apareça. E o mesmo com as palavras: se eu posso dizer com menos palavras, uso essas palavras. E, o que aprendi com a poesia, se essa palavra se conectar melhor com a anterior e com a posterior, coloco essa, porque há uma musicalidade, eu leio em voz alta, vejo se flui, se não tem freios. Quanto mais rápido você puder ler e quanto melhor soar, melhor vai chegar a mensagem. E comprovei isso, aprendi com o Negro Fontanarrosa<sup>2</sup>, como ia montando, desconstruindo suas próprias piadas, brincando: aqui não havia nada, vamos ver como esse filho da puta chegou a essa síntese maravilhosa...

#### **Você analisava assim as obras dos mestres?**

Claro, brincava, fazia esses jogos. Eu imaginava como havia conseguido esse efeito desconstruindo-o, deve ter começado por aqui..., e depois vendo como Borges trabalhava os poemas e como riscava, e o que riscava, e o que escolhia, e por que ficava com determinada coisa. Você vai imaginando: por que ele ficou com essa palavra, e não com outra? E depois o que esses caras diziam sobre seus processos criativos. Nunca vou me esquecer de Borges, por exemplo, dizendo que uma boa metáfora nunca tem que chamar a atenção; é uma aula de poesia magistral. Tem razão, porque as metáforas pomposas te detêm, te distraem.

#### **Como encher-se de adjetivos...**

Claro, essa coisa vaidosa e grandiloquente, própria, inclusive, porque ele mesmo se queixava de si na juventude, reconhecia que havia sido vaidosamente barroco.

**Pensava nessa assimilação entre o desenho, a poesia e a análise, que há um efeito de decantação. Se você calcular a quantidade de palavras ditas em uma temporada de análise, que em geral dura anos, e quando termina a análise o que fica são duas frases, o que fica para quem se analisou e para o analista também, existe um efeito de decantação muito forte...**

Um efeito de decantação porque a gente fica margeando sentidos.

**Mas essa espécie de recorte de sentido e essa escassez de palavras terminam sendo enormemente liberadoras... Com o humor acontece algo semelhante, não?**

Sim, porque a primeira coisa que se deve dizer dessas três disciplinas é que são artísticas, as três.

#### **Você pensa a psicanálise dentro do campo artístico?**

Totalmente, **para mim o psicanalista é um artista.**

2. Roberto Fontanarrosa, outro grande cartunista e escritor argentino.



**Vejamos, me conte...**

O psicanalista fala com palavras, trabalha com sentidos, de um modo absolutamente poético, que não tem nada de matemático nem de científico. Para mim é um erro tentar inscrever a psicanálise dentro do cientificismo. É outra coisa, é uma arte, e por isso não funciona da mesma maneira. Um cara vai e se analisa com uma psicanalista, e, supondo que pudesse dizer exatamente a mesma coisa a outra pessoa, vai ter uma resposta diferente.

**E, além disso, não diria a mesma coisa, porque a escuta determina o que essa pessoa vai dizer, como se escuta. Há um ponto ligado à figura do analista. E qual seria a obra, se o analista fosse um artista? O paciente? É difícil pensar isso assim...**

O paciente, não. O paciente seria a tela, em todo caso. A obra é, digamos, o que fica entre o psicanalista e o paciente, isso que se constrói nessa relação com tudo o que há dentro dessa relação: essa é a obra de arte. O gol do psicanalista é íntimo, silencioso, esse momento feliz é costurado por você, eu o imagino, nada mais; como imagino esse momento feliz, isso você vai me dizer, como é para mim quando desenho, e alguma coisa se resolve depois de centenas de desenhos, encontro algo e faço um gol.

**Mas é diferente, porque você constrói seu nome próprio, um nome próprio tem um peso a partir do seu desenho, cada desenho soma algo a essa espécie de caminho que você faz. O analista..., coincido com o que você diz, de que tem muito de artístico, mas o destino do analista é o esquecimento, ficar como uma espécie de resto...**

Estou muito agradecido aos meus psicanalistas que me ajudaram em coisas importantes.

**Mas em geral – claro que há estilos diferentes – os analistas com muito afã de protagonismo atrapalham o desenvolvimento de uma análise, e quando uma análise termina há algo que cai, o analista passou de uma figura sumamente importante durante muito tempo para a vida de alguém a ser como um resto, na maioria das vezes.**

Você está em um ponto exato, porque o protagonismo do psicanalista é enorme durante uma terapia psicanalítica.

**Claro, mas existe algo em que o analista ajuda, a que, quem se analisa se construa de algum modo, que se escreva ou que se desenhe...**

Por isso te dizia que é mais íntimo o gol do analista. Ele o grita na mais absoluta solidão, quando já fechou a porta para o paciente; sabe que fez o gol porque calou fundo, porque chegou a mensagem, porque gerou esse pequeno movimento. Esse é o gol do analista.

**Sim, algo aconteceu.**

E isso o psicanalista sabe tanto quanto o paciente... Esse é o gol do analista. É íntimo, não se publica em lugar nenhum, ninguém o comemora.

**Também não se pode contar...**

E não se pode contar. Você “é Gardel”<sup>3</sup>, porque a transferência, essa famosa relação entre psicanalista e paciente, é enorme, é em quem você deposita, em certo sentido, em quem você confia sua saúde mental realmente. É bom que caia no esquecimento, é o melhor que pode acontecer... e quer dizer que você foi bem.

**É assim mesmo. Quando você entrevistava pessoas<sup>4</sup>, você entrevistou gente interessante, experimentou algo desse lugar, daquele que escuta ou que dá espaço para ceder lugar ao que o outro tem para dizer...**

Adoro esse lugar, não sei se desfrutei tanto dele na televisão, com câmeras, tudo é mais artificial, pelo menos para mim. Não me sinto na sala de estar da minha casa conversando com um amigo. Estou pensando em todos que estão atrás, se está saindo bem, preocupado com coisas demais para estar relaxado. Mas, sim, sempre tive uma escuta especial, sempre me interessou escutar o que o outro tem para dizer. Na verdade, o trabalho que faço tem muito a ver com isso. Há coisinhas, talvez, que em geral passam despercebidas, e são para elas que eu olho.

**Os desenhos de sua autoria em relação com a análise, que são muito sutis..., de onde saem? Você lê psicanálise ou observa a cultura *psi* portenha, ou escuta coisas na sua própria análise? Não é um olhar ingênuo de nenhuma maneira... Seu olhar é ingênuo, mas ao mesmo tempo muito complexo...**

Percebo quando vejo um cartum sobre psicanálise feito por pessoas que não se psicanalisam. Percebo por conta do olhar ingênuo em relação à psicanálise, porque a veem como através do buraco da fechadura.

**Como um voyeur, digamos.**

Claro, muito a partir do lado de fora. Eu vejo a psicanálise a partir do lado de dentro, apesar de não ser nem psicanalista nem alguém habituado a ela, nem li muito sobre o tema, mas a entendo, percebo que a entendo.

**Nota-se.**

Como entendo a poesia. Volto a Borges, que dizia... perguntam a ele sobre o que era a poesia, essa famosa pergunta quase impossível de responder. Bécquer dizia:

3. N. da T.: Expressão muito comum no Rio da Prata, que significa “ser o número um”.

4. Tute apresentava um programa de entrevistas na televisão, *Tutelandia*.

## Converter a lágrima em outra coisa

**Comprei o livro de que você me falou quando conversamos. Nesse momento, você o imaginava, mas ainda não existia *Diário de un hijo*. E aí há algo interessante para nós, para mim, pelo menos, e é o modo de fazer os desenhos com rasuras, longe de qualquer ideia de capricho, autoconsciência, unicidade, as rasuras fazendo parte da questão, e outra coisa, você aparece como se estivesse dividido em dois, você e o seu inconsciente, como dois personagens...**

Claro, sim, o livro começa dessa maneira, de fato... o inconsciente batendo na minha porta, apresentando-se e me acompanhando em toda essa travessia pelo luto, pela perda do meu pai, e me acompanhando também em todo o relato da minha vida e da minha vida com o meu pai e com a minha família. Sim, foi a desculpa perfeita, no momento em que cheguei a isso, pronto, é o inconsciente, esse vai ser o meu Sancho Pança, perfeito inclusive para ir me corrigindo, para ir me mostrando coisas que não quero ver, indicando-me esquecimentos, todas as coisas que o inconsciente faz.

**Eu fiquei muitíssimo emocionado. Tinha o livro na biblioteca e comecei a lê-lo antes de te ligar, e é realmente maravilhoso, ressoa.**

Para mim foi muito lindo fazer esse livro. Muito difícil também, demorei muitos anos para poder encarar o projeto.

**Porque o livro é o trabalho de luto...**

É, pelo menos, o final do luto. Foi muito importante. Logo depois que meu pai morreu, eu pensei em fazê-lo, e depois demorei algo como cinco, seis anos para poder começar a desenhá-lo. Quando desenhei, foi gratificante.

**Foi um efeito do seu luto um produto de tê-lo atravessado...**

Sim. Além do mais, tive até sensações físicas, de desenhar conversas com meu pai e ter a sensação de que estava voltando a ter essas conversas, que estava revivendo isso, então foi forte, muito forte, e depois, tudo o que o livro produziu, todos os relatos das pessoas que o leram e o que aconteceu com cada uma delas com o luto dos seus pais ou de outros seres queridos. Foi muito intenso, nunca havia me acontecido com um livro algo tão intenso. E aí também descobri a outra grande capacidade de que suspeitava sobre a arte em geral, e sobre o desenho em particular.

**O que você descobriu?**

A capacidade de sublimação que a arte tem, essa capacidade de poder converter algo tão doloroso como a perda de um pai em um fato artístico. Convertê-lo em outra coisa. Veja, quando comecei a apresentar o livro, fui comer na casa do gordo, um amigo que tem uma taberna maravilhosa em San Telmo e onde se come muito bem, e conversando -na verdade, estávamos falando de como as coisas estavam difíceis e das dificuldades que ele tinha com o restaurante- me disse: "Bom! Não temos que nos queixar, é preciso converter a lágrima em outra coisa". Fiz um recorte disso e guardei, achei a frase mais filosófica que escutei. E é exatamente o que eu sinto que fiz com esse livro, converter a lágrima em outra coisa.

"As pessoas me perguntam o que é poesia, e a poesia é você", essas coisas românticas, e Borges dizia: "Não sei o que é poesia", e se lembrava de Santo Agostinho, a quem perguntavam o que era o tempo, e dizia que ele não sabia o que era o tempo, mas podia reconhecê-lo.

**Se me perguntam, não sei explicar, mas sei o que é...**

Exato, a mesma coisa acontece com a poesia. "Não sei o que é a poesia, sei onde está", dizia Borges.

**A mesma coisa para a psicanálise...**

Eu posso encontrá-la em uma pintura, posso encontrá-la em uma tarde, em um momento, em uma esquina, em um céu, inclusive em algum livro de poesia, dizia. [Risos]. E me acontece isso, não sei o que é a poesia, nem sequer sei construí-la, mas sei reconhecê-la, sei onde está, eu a entendo. E me acontece a mesma coisa com a psicanálise, eu a entendo. Não sei como um psicanalista funciona e ele pode me contar milhões de coisas e posso aprender muitíssimo, e me interessa, além do mais. Mas há algo do fazer humor com a psicanálise que sei como funciona. É como se conhecesse os mecanismos. Com a poesia, comigo acontece a mesma coisa. Sei como os negocinhos giram, digamos. [Ri].

**É uma cena que se presta para o humor...**

É uma cena maravilhosa, não deve haver cena que tenda mais ao humor do que a de uma terapia psicanalítica. Imagine uma salinha, uma caminha, em que você conta as suas coisas mais íntimas.

**Como uma cena do confessionário também pode ter essa potência...**

Sim, mas ainda mais ridículo. Acho que é menos ridículo acreditar em Deus.

**[Risos]. É menos ridículo acreditar em Deus do que na psicanálise!**

A psicanálise é tremenda. Te dá, além do mais, um olhar psicanalisado, mas o que é um olhar psicanalisado? É saber que nada é inocente, não há inocência em um desenho, não há inocência em nada, você perde a inocência.

**Há algo que eu percebo em seus desenhos, é como que respiram assim, têm essa espécie de permeabilidade ao inconsciente, porque há muita gente que passa pela análise e transpira arrogância e uma espécie de pseudo-saber sobre si mesmo, e o que seus desenhos me inspiaram é outra coisa, é como se você atravessasse essa experiência e saísse esburacado, muito mais permeável ao próprio inconsciente.**

É que é assim. Considero que a psicanálise não traz uma cura: aqui está, cara, levo para mim, aqui está! Capture! Por isso te dizia ao princípio que a maior aspiração

é roçá-lo às vezes, mas o inconsciente está dez passos à frente. Em algum momento você pode sentir a sua respiração e tchau, você o perde novamente, e volta a estar dez passos atrás dele.

### **E possui uma função clínica?**

Para mim a arte é sublimatória, assim se diz? Sinto que sublimo através dos meus desenhos.

### **Mas acontece de você trabalhar algo em uma sessão e de repente fazer um desenho que une coisas faladas por você em uma imagem gráfica e, além do mais, engraçada?**

Em geral acontece ao revés porque, como te digo, o inconsciente está dez metros à frente, então eu começo a analisar coisas na minha análise pessoal que já foram publicadas.

### **Ou seja, você abre seus desenhos nas sessões...**

Percebo depois, e sobretudo quando faço livros, vou reconhecendo... como não percebi? Já estava desenhando isso e não havia notado. Alguns, sim, são mais do momento, mas muitas vezes meu inconsciente já sabia por onde ia. É engraçado porque começam a ser publicados desenhos que eu fiz antes e que estão me anunciando que naquele momento isso é o que está me acontecendo. Começo a desenhar e a produzir para adiantar, para o que for; de repente, no mês seguinte me separo, mas já havia entregado [os desenhos], começam a sair na data que fui colocando em cada desenho e, na verdade, quando começam a ser publicados...

### **A separação se anunciava em seus desenhos...**

A separação se anunciava. O inconsciente sabia disso, eu ainda não havia sido informado, então é como uma brincadeira que o inconsciente vem me fazer publicando-se assim, em meus desenhos, e jogando na minha cara: “Como você não sabia? Como não percebeu?”. A mesma coisa com a morte do meu pai, com a doença. Depois, você vai aprendendo isso, a ler um pouco, ou seja: “Amigo, vamos baixar um pouco a bola e ver o que estou dizendo a mim mesmo”.

### **Você escreve também?**

Escrevo canções, em algum momento escrevi poesia.

### **Bom, as canções são uma forma de poesia...**

Uma forma de poesia com uma música diferente. Gravei um disco com canções próprias. Chama-se *Canções dibujadas*<sup>5</sup>, cada canção tem um videoclipe desenhado.

5. N. da T.: Canções desenhadas.

### **Nessas duas linguagens, o desenho e a palavra, se você pudesse compará-las, o que o desenho permite que não é permitido pela palavra, e o que a palavra permite, mas que não é permitido pelo desenho?**

Para mim é difícil dissociá-las, sempre acontece isso comigo. Inclusive quando falamos da literatura desenhada, da novela gráfica, para mim a imagem e a palavra nasceram juntas. Deve ser porque mamei desde o início o humor gráfico, nasci vendo meu pai desenhar, e com balões cheios de palavras. Também me acontece ao contrário, quando vejo literatura ilustrada...

### **Você não gosta muito...**

Não, para mim são dois livros. Intercalam-se desenhos desnecessários porque essa obra foi pensada para ser lida. De repente, tem um apoio gráfico, adoro, mas a vejo como dois livros. Você pega um livro clássico, *Drácula*, ilustrado por Scafatti: adoro, mas são dois livros. Outra coisa é quando o escritor pensa uma ideia para ser desenhada, ela se constrói de outra maneira; se não, é redundante. Então, o que acontece comigo com o humor gráfico? Para mim, estão associados. Não existe uma dissociação, não poderia te dizer que a letra me dá isso e o desenho me dá outra coisa, porque há vezes em que não uso palavras, nesse sentido o desenho me dá tudo nesse caso, e no caso seguinte dependo absolutamente da palavra, e é uma balbúrdia, um jogo de sentidos com apoio no texto que quase poderia prescindir do desenho. Para mim, letra e desenho vão juntos, inclusive os construo graficamente.

### **As palavras escritas também são como desenhos...**

São como desenhos, e eu as uso como elemento gráfico, inclusive a assinatura para mim é isso. Na verdade, quando ela é retirada, nos livros, sinto que os desenhos caem, se desequilibram.

### **Você diz que mamou isso, é fácil ou não se dedicar à mesma coisa que fazia seu pai, que era uma instituição no cartunismo?**

Para mim é a coisa mais fácil do mundo. Imagine que eu não te conto nada da história, te conto sobre o dia em que me sentei à mesa e pensei: “Terei a capacidade de ser cartunista?”, e que nessa mesma noite tive algo como quinze livros de ideias. Fiquei acordado até o dia amanhecer, trabalhando... Deveria ter dezesseis anos, encontrei o que sabia como se fazia.

### **O que você havia aprendido sem perceber...**

Exatamente, não sabia que sabia, mas sabia.

**Essa é uma boa definição da sua relação com o inconsciente, porque não haveria possibilidade de fazer humor nem poesia se não houvesse essa espécie de sensibilidade para o inconsciente...**

Acho que sim, que ajuda. Eu tinha um montão de ideias, e então comecei a desenhar, e me deparei com o que era isso, isso era a minha história. Meu pai desenhava comigo e eu era um bebê, estava cochilando no moisés ao lado. E depois o via pensar a ideia. Agora estou prestes a fazer um livro – pela primeira vez faço autobiografia –, e pela primeira vez desenho a mim mesmo e desenho meu pai, e se chama *Diario de un hijo*<sup>6</sup>. É a relação com meu pai entremeada pelo desenho desde o meu nascimento até a sua morte. Estive anos. Mostro isso que ia te contar. [Tute me mostra, indicando desenhos na tela do seu computador]. Estou vendo como ele pensa as ideias: isso é o início de tudo, a primeira coisa que existe é uma ideia... Eu estou olhando o que ele pensa. Esse foi meu início de tudo, não é que via suas ideias, mas mais ou menos. Depois via como fazia seus rascunhos, depois via como fazia a lápis, como passava à tinta, íamos juntos ao jornal para entregar, eu via todo o processo e no dia seguinte via no jornal, já publicado.

**Foi difícil para você pensar o projeto ou se decidir a fazê-lo?**

Não, era uma coisa que me doía. Meu pai morreu em 2012. Em 2013 decidi fazer o livro. Enumerei todos os momentos que queria desenhar e nunca mais peguei nisso até 2017...

**O tempo do luto foi esse.**

Sim. De fato, o livro tem três leituras. Vai te interessar. O livro é um percurso que eu faço com o meu inconsciente. Todo o livro é meu inconsciente e eu conversando. Aparece desenhado. Entra pela porta: “Tranquilo, sou o seu inconsciente. Sente-se, prepare a chaleira, vamos tomar uns chimarrões”. Começo a falar com ele e se supõe que ele vem me socorrer nesse momento de luto. Então fazemos uma viagem juntos. Você sabe como é o inconsciente, não sabe nem da morte nem de nada, é livre, é um personagem com muita liberdade, me diz: “Vamos voar”. “Não é possível!” “Sim, é possível”, me diz o inconsciente. Os dois alçamos voo e vamos sobrevoando a cidade e lá fazemos o percurso, eu e meu inconsciente. E eu vou lhe contando, ao inconsciente, com algumas intervenções dele, como foi minha vida com meu pai, desde o meu nascimento até a sua morte. Nessa época eu não conseguia nem pegar o livro.

**E você falava disso na sua análise?**

Sim, e falava disso. Te disse, tem três registros: um sou eu e meu inconsciente atravessando o livro. O outro é o que vou contando ao inconsciente, que já aparece nesse registro: esse é o outro registro, aqui estou eu e esse é meu inconsciente como

desenho aos domingos. Mas quando falo de mim, eu apareço, mas desenhado de forma mais séria, com traços mais humanoides, não esse personagem anódino. Quando falo do meu pai, aparece meu pai, eu apareço, na idade da qual estiver falando. E o terceiro registro é a minha análise. Eu e meu psicanalista, falando desse assunto. O psicanalista nunca diz nada.

**O livro é um efeito da análise, de alguma forma.**

Totalmente. Te digo, meu companheiro de aventuras é o meu inconsciente... Vai ser um livro nu e cru, dizia, porque eu estava com raiva e sei lá o quê, houve diversas etapas, diversos momentos da minha análise, mas apenas falando desse livro.

**Mas esse tempo de processo de gestação do livro foi o tempo do luto pela morte do seu pai.**

Sim. E de fato uma das minhas especulações na análise – dizia para o meu analista – era que no dia em que terminasse o livro, ia terminar o luto também. Mas, como não podia pegá-lo [o livro], supunha que tinha que passar o luto para poder terminar o livro. E o terminei bem, gostei. Desfrutei, inclusive; desfrutei de desenhá-lo. Tive momentos de tristeza, de lembranças, claro, o tempo todo você está recordando a sua vida com o seu pai. Foi uma revisão da minha história.

**Você sabe que Freud também escreveu um livro como efeito do luto pela morte do pai, *A interpretação dos sonhos*, que é o livro que aparece de forma quase simultânea com o livro sobre o chiste. Ambos são da mesma época, a descoberta do complexo de Édipo está associada com a morte do seu pai. O momento central na vida de um ser humano, especialmente em um homem, pensa Freud, é esse.**

Sim, sim, foi um momento e tanto. Eu vejo isso com a minha mulher, que perdeu seu pai há muitíssimos anos. Era jovem, não tem nada a ver o que ela me relata ao ser mulher. E, depois, a história pessoal, meu pai não era só meu pai, mas era o artista que eu admirava, de quem todo o mundo gostava, uma referência, tinha um nível de identificação enorme, então tudo isso...

**Mas há algo que é um indicador de um bom trabalho analítico, porque ter um pai que se destacou em algo pode ser uma coisa terrível para o filho. Porque construir um nome próprio para si na mesma atividade em que seu pai era uma referência...**

Sim.

**Pelo que vejo em seus desenhos, é como se você tivesse conseguido tirar algo do seu pai, e ao mesmo tempo dar a isso uma inflexão do seu próprio estilo. Você não é um clone do seu pai...**

Não, de nenhum modo. Na verdade, ainda há pessoas que se surpreendem a cada vez que publico algo do meu pai. Elas me dizem: “Ah... Você é seu filho?”. Que loucura! Porque eu, quando comecei..., ninguém duvidava de que eu fosse seu filho. E hoje as pessoas...

6. N. da T.: Diário de um filho. Tute (2019). *Diario de un hijo*. Buenos Aires: Sudamericana.

**Ninguém duvida, ao olhar seus desenhos, que você foi se soltando disso...**

Fui me soltando muito disso.

**Há evolução e diferenciação através do desenho. A análise teve alguma coisa a ver com isso?**

Totalmente, por isso te digo que estou agradecido à minha primeira psicanalista que, coitada..., nunca gritamos juntos esse gol, eu a reconheci muito tempo depois, nesse sentido, porque trabalhamos muito a questão da identidade, foi muito mais importante do que eu havia percebido nesse momento. Mas me ajudou muito a me desprender do meu pai.

**Mas, observe, seu pai tem várias vinhetas em relação à psicanálise; um livro, inclusive<sup>7</sup>.**

Meu pai tem grandes piadas com relação à psicanálise, e também ao entender bem como funciona.

**Ao pescar algo da sua dinâmica, que não se aprende nos livros...**

Há um do meu pai, maravilhoso, onde o psicanalista lhe diz: “O sr. fale tranquilo, relaxado, soltinho”, algo assim. Então, ao redor do divã, está cheio de armadilhas para ursos, redes, ciladas e coisas como se fossem de passarinho. O psicanalista lhe diz que fale tranquilo e relaxado, e está pescando o inconsciente com toda essa parafernália... Eu acho maravilhoso. Mas, sim, meu pai era um cartunista que fazia humor sobre a psicanálise desde o lado de dentro.

**Para os leitores as piadas também têm um fator de alívio, como se fossem às vezes interpretações.**

As piadas *são* interpretações.

**Mas o que é simpático nessas interpretações é que agem sobre um montão de gente, com certeza o humor é diferente; a interpretação é algo particularizado em um consultório. Funcionam como se fossem uma metralhadora de interpretações...**

Some-se a isso que um montão de gente está lendo, e que cada um tem sua interpretação, cada um... não acontece com você, com um paciente a quem você pode dizer a mesma coisa várias vezes, e ele vai escutar isso de forma diferente a cada vez que escutar?

**Claro.**

Como se fossem muitos, não? Não te responde sempre da mesma forma, algo despertou e isso fez com que escutasse de outro modo. O que eu mais gosto como desenhista... no começo eu me irritava quando havia tanta variedade de interpretações e entendia que estava dizendo uma única coisa, quando entendi que chegava a um montão de gente e que cada um utilizava...

**Te irritava que os leitores lessem algo diferente do que você queria dizer? Você queria comandar a leitura do seu trabalho?**

Exatamente, achava que não entendiam. E depois, não. Comecei a desfrutar disso, inclusive hoje do que mais gosto é dessa ambiguidade.

**Que haja leituras diferentes... Uma interpretação é construída de modo quase igual ao que você está descrevendo.**

Sim, porque dá mais espaço ao outro... Havia um cara que roubava poemas de Neruda para conquistar uma garota pela qual tinha se apaixonado. Então, quando conta a Neruda que roubou seus poemas, Neruda fica bravo e lhe diz: “Mas esses poemas são meus”, e [o outro] lhe retruca: “Como são seus? Os poemas são de quem os necessita”. Eu acho maravilhoso. E há algo disso que acontece com a interpretação, cada um a pega para o seu lado, para o que quer, para o que puder, e isso é interessantíssimo. Muito mais interessante do que a palavra unívoca.

**Isso requer também que haja poucas palavras.**

Com certeza. Além do mais, contar uma piada gráfica é matá-la um pouco.

**E de onde sai o nome Tute?**

Tute, de Matías, Matute, Tute. Já o tinha. O nome artístico era o meu pseudônimo, que arrastava da minha infância. Nessa época, havia o desenhinho animado de Don Gato y Matute, imagino que meio que vinha daí. Todos os Matías eram chamados de Matute, e eu fiquei como Tute.

**Como o humor viaja?**

Só te conto isto: quando me perguntavam a respeito da psicanálise em Praga, eu explicava que na Argentina – dizia isso para eles – há mais psicanalistas do que habitantes, e que a psicanálise chegou a um nível de popularidade que hoje em dia você fala de recalques ou de Édipo, e é como falar...



7. Caloi (1978). *Clemente, Caloi y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones del Pájaro y el Cañón.

É como uma fala cotidiana...

Tornou-se muito popular, já é um código compartilhado pelas pessoas.

**Veja só, o que você diz... porque você publica vinhetas com psicanalistas, publica para um grande público, em jornais de circulação massiva, e entende que do outro lado há alguém que as pesca...**

Totalmente.

**Isso me dá a sensação do que acontece com o humor judaico, que faz com que muitas pessoas riam, mas entre os judeus há algo como uma cumplicidade especial. Imagino que as vinhetas que têm a ver com a análise fazem rir a muitos, mas chega de outra maneira a quem passou por uma experiência analítica, não?**

Com certeza, mas, além do mais, se você começar a pensar, todo o mundo ou é paciente ou é analista, ou deveria ser.

[Risos]. **Alguma das duas coisas; às vezes, as duas coisas...**

Alguns são as duas coisas. Na verdade, quando concebi o primeiro livro relacionado com a psicanálise, exclusivamente humor sobre o consultório, sobre o trabalho do consultório, achei uma chatice, faltava uma perna nesse livro, e era tudo o que nos acontece... e que depois levamos à análise. Então comecei a intercalar preocupações de índole existencial, e funcionava muito melhor. Tornou-se um mosaico verdadeiro da vida, do que é o trabalho de análise, das preocupações, reflexões, mudanças, da impossibilidade da mudança, da comunicação...

**Gera um efeito de identificação muito forte. Algum livro seu que tenho foi um presente de um paciente...**

Claro. Meu primeiro livro está no consultório de quem me analisa, na sua sala de espera. O segundo foi um presente meu, o primeiro já estava lá.

## Humor em tempos de pandemia

**Aconteceu de tudo desde que conversamos; uma pandemia, inclusive. É possível fazer humor sobre isso?**

Faço humor sobre tudo o que me chega, me interessa, me perturba, me alegra, então claro que essa situação de pandemia não podia ficar de fora, e aos poucos isso foi se incorporando aos meus desenhos. A primeira coisa que me veio à cabeça foi que as paisagens externas passaram a ser todas paisagens internas, a gente começou a ver os batentes das portas. Eu faço poucos elementos gráficos no meu trabalho diário, tento fazer com que tenham um valor dramático, [o fato de] que algo não tenha desenho é porque [isso] narra algo, e meus desenhos começaram a ser interiores, casais dentro das suas casas ou pessoas solitárias, pessoas pensando sobre essa questão do vírus. Depois, quando começou a ser flexibilizado um pouquinho o confinamento obrigatório, voltei a colocar os personagens na rua, mas já com as máscaras, com tapa-bocas. Então, bom, sim, para um cartunista não deixa de ser um tema interessante para tratar do ponto de vista humorístico.

**E é possível fazer humor com a tragédia?**

Para mim, o humor é lícito sempre, em relação a qualquer assunto. Depois, há limites. O primeiro é aquele que te impõe o meio de comunicação no qual publica; ou seja, você publica em um meio com um determinado público, com determinadas características, e isso te impõe certos limites. E depois há os limites mais importantes, que são os próprios. Você faz humor com o que pode fazer humor, com o que você mesmo se permite fazer humor. Costumo desfrutar de humores que não me permitiria produzir, mas sim me permito desfrutar disso como leitor.

Lembro-me de um desenho do Rep quando destruíram as Torres Gêmeas, era uma piada que pensei, me lembro disso quando li, achei genial, e ao mesmo tempo é algo que nunca poderia ter feito. Desfruto do humor negro, por exemplo, e é um estilo, faço um pouco de humor negro digerível no jornal *La Nación*, mas desfruto disso de modo mais cru em outros autores que não estão publicando em um meio de comunicação dessas características. Mas há limites em relação ao que te vem à cabeça ou não. Há ideias que você nunca vai ter por conta das suas próprias vivências, por suas próprias experiências, pela sua própria estrutura, digamos, ética, moral, sei lá.

Depois, os limites do meio..., isso é interessante porque, contra os seus limites, esses outros não podem influenciar muito. É como você produz no sentido das coisas que vêm à sua cabeça; mas, pelo contrário, com a questão dos meios é mais interessante o que acontece, os meios têm uma linha editorial que não deixa de ser um limite, e esse limite é interessante para que você brinque com isso ali. Sempre ilustro isso como em um campo de futebol, um espaço que já tem marcas, e você joga com liberdade, mas dentro dessas margens. Há regras. Agora, é interessante, porque você pode jogar coladinho à mureta e de vez em quando passar os pezinhos para o outro lado.

### **Pode assumir riscos...**

Assumir riscos e experimentar, e talvez você veja que pôde ampliar esse campo, aumentá-lo um pouquinho. Outra coisa interessante que acontece é que, também no meu caso, ao trabalhar por tantos anos em um jornal cuja linha editorial não tem a ver comigo, isso me obrigou a desenvolver um exercício interessante da sutileza, que terminou moldando meu estilo, e isso me parece muito legal, porque acho que faz de uma limitação uma possibilidade. Também se estabelece um código com o leitor, que começa a entender essas piscadelas. Vê-se claramente, por exemplo, na época da ditadura na Argentina, quando os cartunistas tinham que se virar para produzir humor sob restrições severas.

### **Era preciso ser alusivo, não?**

Era preciso ser alusivo, muito sutil, e estabelecer esse código com o leitor do qual te falo.

### **Alguma vez algum editor disse a você: “Não, esse cartum não sai”?**

Sim, isso já aconteceu a todos. Você vai também... meu trabalho é artístico, mas também é um ofício, então você também vai entendendo claramente quais são os limites para não produzir um material que depois não vai ser publicado, e tem que trabalhar em dobro. Algumas vezes, sim, eu vejo isso como algo positivo, pelo contrário; no início, sim, me irritava e não gostava, depois encarei como algo positivo. De fato, os poucos desenhos que não foram publicados porque não me permitiram foram corretamente cortados, digamos, porque inclusive escapavam do que hoje posso chamar de meu estilo, para ser direto, por serem torpes.

### **O estilo é moldado graças a outra pessoa, em parte.**

Sempre, sempre. Você se molda em virtude do resto, também, e assim acontece com os desenhos. Os desenhos são uma coisa bem viva, os desenhos que você faz na sua casa e que não são mostrados, não são publicados, não estão totalmente vivos, ganham vida quando entram em contato com o outro. E você tem esse *feedback*, tem essa ida e volta permanente, cotidiana. Observe como todos os personagens vão mudando, pense em qualquer personagem de quadrinhos, e não há um só que tenha permanecido igual. O que permanece igual é o que não se publica, o que não se exercita. O que entra em contato com o outro se modifica, vai mudando, vai mudando, porque vai mudando em função da maturação do próprio artista e do contato com o leitor.

### **Como funciona o seu humor, fora de fronteiras, há algo... Você publica também em outros países onde se falam outras línguas. Como funciona isso?**

Funciona bem. Depende do lugar, da idiosincrasia, do estilo de humor da sociedade, mas em geral funciona bem. Em geral, faço um humor bem atemporal e suficientemente universal para poder ser distribuído em diferentes países sem grandes problemas.

### **E o humor ligado à psicanálise, uma das suas linhas editoriais, quase, como funciona quando atravessa fronteiras? Porque é uma prática universal, por um lado, mas também muito arraigada ao que é argentino, ao folclore nacional.**

Olha só, agora estamos pensando em traduzir ao francês, a um mercado interessante para uma sociedade que consome psicanálise. Depois, talvez custe um pouco mais. Na Espanha alguns editores duvidavam sobre publicar material que tivesse relação com a psicanálise porque não é uma prática tão habitual como no nosso país. O mesmo no México, mas, bom, também me ligaram de revistas desses dois países para me entrevistar, por exemplo. Evidentemente, há um movimento psicanalítico; talvez não tenha o da Argentina, que é uma coisa insólita, única no mundo, inclusive em comparação com a França, há mais psicanalistas do que pacientes. [Risos].

### **Bom, o que acontece é que os psicanalistas são pacientes também, mas é algo que quase pede para ser contado pelos humoristas.**

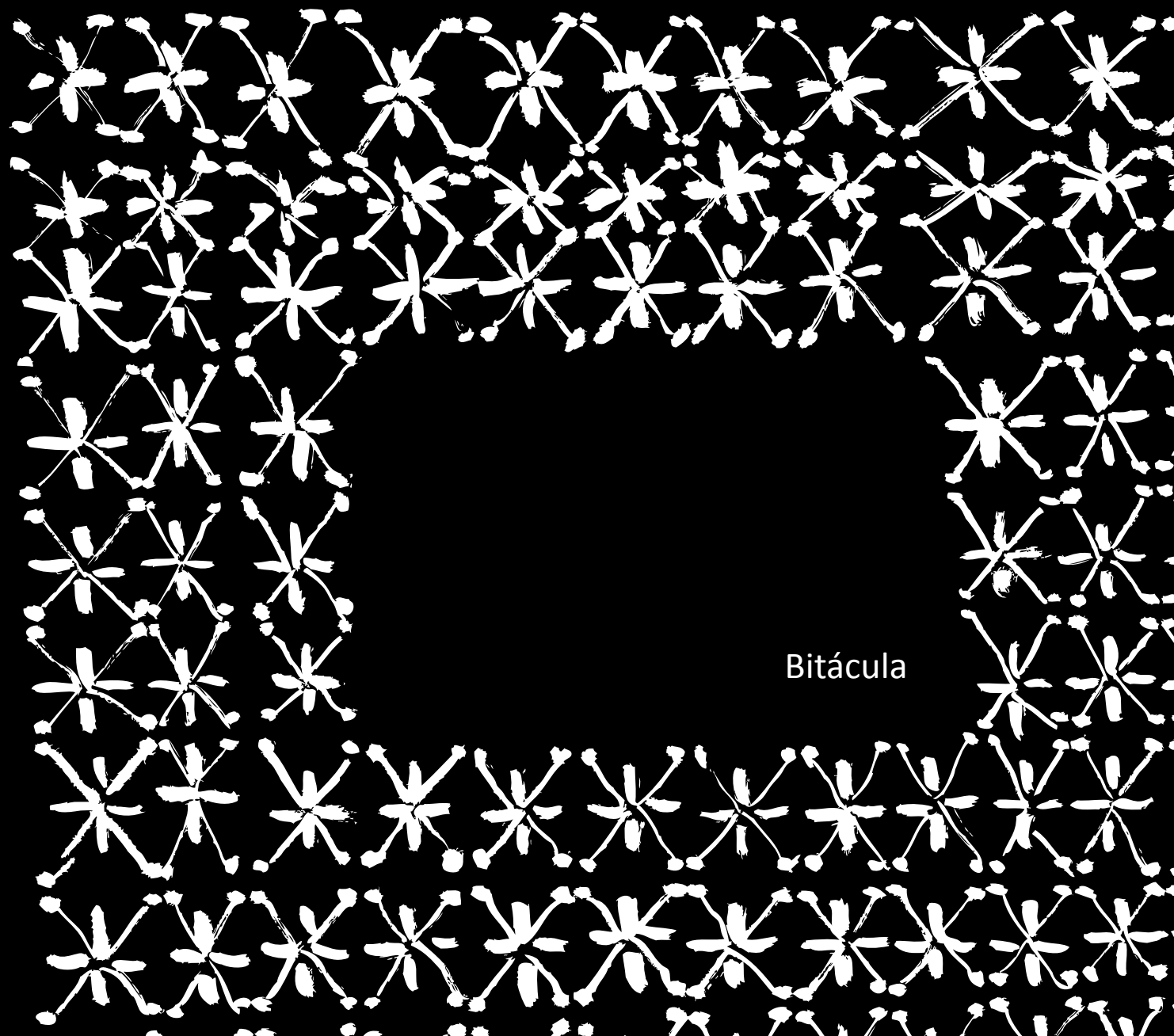
Com certeza temos a maior quantidade de psicanalistas por metro quadrado. [Ri].

### **Você, que conhece todos os tiques e as piscadelas e as senhas ligadas à psicanálise, por conta da sua história, porque você se analisa, porque mora em Buenos Aires, por mil coisas... você reconhece quando alguém se analisa, se analisou, sem precisar que te conte?**

Acho que sim porque o que a psicanálise te dá, a prática da psicanálise, é um olhar sobre as coisas, um tipo de olhar sobre as coisas, e quando esse olhar não existe você percebe. E quando existe, também. A grande diferença – e penso nisso agora –, em termos de mudanças da humanidade, é que **há um antes e um depois da psicanálise, pelo menos no Ocidente**. E é que depois da psicanálise ninguém mais é inocente, o olhar deixa de ser inocente. Não há desenhos inocentes, todos os desenhos estão entregando uma mensagem, estão contando algo. Nem sequer o desenho de uma criança é inocente, sempre há uma carga por trás das linhas do desenho, algo está transmitindo, um sentimento, um pensamento.

### **Você evidentemente não participa desse velho mito de que muitos artistas não se analisavam porque temiam que a análise acabasse com a sua criatividade. É evidente que não é assim, não?**

Pelo contrário, te diria que o que guia a minha mão é o inconsciente, muito mais do que a consciência. Meu motor é o inconsciente, e aprendi a confiar nele, confio cegamente que o inconsciente vai me deixar em portos interessantes. Pode ser que eu tenha uma ponta de ideia e tudo o que vai aparecendo é uma livre associação, muito parecida nesse sentido ao trabalho do divã. Aprendi a confiar nessa força que todos temos, isso que chamamos de inconsciente, que nos faz tropeçar, mas que sempre está dois passos à nossa frente, é o que guia.



Bitácula





**Alma migrante**  
Plinio Montagna

*Alma migrante* provém da alma do autor e seu caráter dinâmico de estar no mundo, reflexo de sua vida e experiências. O livro abarca questões contemporâneas ligadas à psicanálise, em diálogo com autores que vão de Freud até os contemporâneos de diferentes correntes, sem dogmatismo, próprio de um perfil articulador e integrador.

A obra compõe-se de três partes: a primeira com reflexões teórico-clínicas, a segunda com as experiências da clínica do autor e a terceira em interface com outros campos do saber, cada uma delas inteligível em si dentro de um campo polissêmico.

Os textos discutem relações do ser humano consigo mesmo, com o ambiente histórico, psicossocial e mesmo físicas. Dentro deste espírito, a questão de migrações refere-se tanto àquelas geograficamente presentes em qualquer tempo, e que hoje ocupam atenção especial, bem como as que efetuamos internamente ao longo de nossas vidas.

Assim, *Alma migrante* é um livro de inequívoca riqueza, que certamente trará ideias, nuances e emoções novas a cada nova leitura. (Luiz Roberto Millan)

São Paulo: Blucher, 2019



**Brújula y diván:**  
**El psicoanálisis y su necesaria extranjería**

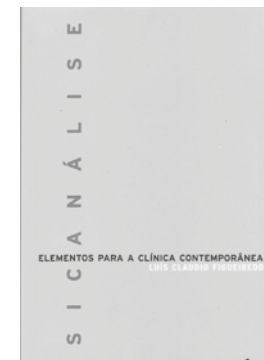
Mariano Horenstein

A bússola e o divã, instrumentos anacrônicos, são artifícios capazes de introduzir a necessária estrangeiridade na prática psicanalítica. A partir desses elementos, Mariano Horenstein introduz o leitor num ensaio escrito ao longo destes anos e publicado primeiramente em inglês. Reintroduzir no discurso psicanalítico um grão de estranheza para despojá-lo de toda familiaridade e, ao mesmo tempo, *tornar exótico o habitual* é o interesse não claudicante do autor. O que ele chamará de *ostranenie*, a máquina de produzir estranheza.

Horenstein é um ourives das palavras, com sutileza e fina precisão, produz uma virada na perspectiva. Seus recursos não são meramente de estilo e sua originalidade está na agudeza para interrogar o naturalizado, o sedentarismo do pensamento, os impasses do autóctone no posicionamento do psicanalista.

Este livro é uma maneira de transmitir e invocar a psicanálise, não alinhada, e uma maneira de inventar nas margens da liberdade para, *sendo ele mesmo, ser outro*. (Carolina García)

Córdoba: Viento de Fondo, 2020



**Elementos para a clínica contemporânea**

Luís Claudio Figueiredo

A clínica dos pacientes “fronteiriços” tem sido cada vez de maior interesse para os psicanalistas. Entre os estudiosos do assunto, Luís Claudio Figueiredo aparece com textos de grande atualidade em seu livro *Elementos para uma clínica contemporânea*. Trata com particular desenvoltura o fenômeno da *Verleugnung*, a recusa da realidade, enfatizando o efeito da desautorização de uma percepção que, renegada, deixa de entrar na cadeia de pensamentos do indivíduo. Também a transferência, a contratransferência e a pulsão de morte são problematizadas, em busca da compreensão dos fatos clínicos que descreve. Para cumprir seu objetivo, passeia por diversos autores desde Freud, Klein e Bion até contemporâneos como Ogden, Green e Roussillon, traçando conexões que fundamentam seus pontos de vista. O estilo do autor, privilegiando uma clareza na argumentação, faz da leitura um prazer à parte. (Julio Hirschhorn Gheller).

São Paulo: Escuta, 2003



**Fogo no mar**

Gianfranco Rosi

Na ponta mais ao sul da Europa, cercada pelo Mediterrâneo, a ilha de Lampedusa é, em sua vida pacata, palco do documentário *Fuocoammare* (*Fogo no mar*), de Gianfranco Rosi. O cenário em que os ilhéus vivem nos remete aos anos cinquenta, numa dimensão temporal de lentidão, de um tempo que parece não escoar, em confronto com um mar em agitação e um tempo de urgência. Cada minuto é vida ou morte para os refugiados da África que tentam alcançar a Europa em precários barcos. Se não naufragam, alguns sobreviventes aportam amontoados sobre outros corpos já sem vida, em cenas de uma crua realidade.

A vida tranquila de brincadeiras do menino Samuele faz um elo entre estes dois mundos contrastantes de fronteiras porosas, Europa e África, que convivem no mesmo mar de maneiras muito diversas. Samuele sofre inevitavelmente as transformações provocadas pelas ressonâncias do mundo áspero, violento e mortífero que invade sua infância. (Raya Angel Zonana)

Itália, França: Stemal Entertainment, 21 Unofilm, Istituto Luce, RAI, Les Films d'Ici, Arte France Cinéma, 2016



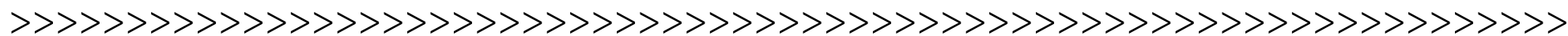
**A linha fria do horizonte**

Luciano Coelho

O documentário narra como artistas da Argentina, Uruguai e Brasil descobriram uma identidade musical que transpassa os limites geográficos e linguísticos dos seus países de origem. Esse feliz achado permitiu sua colocação no epicentro de um movimento que denominaram *templadismo*, dotado de fortes características autóctones, que ganhou desta forma representatividade.

No território platino, a estética do frio desprende-se da geografia plana que permite enxergar o horizonte e um clima que convida a resguardar-se nos interiores, observar e refletir. Com a lareira acesa, surge o chimarrão e do violão nascem milongas, palavras cantadas e melodias carentes de excessos. Apreciadores de outros gêneros musicais, influenciados pelo tropicalismo e pelo rock, esses músicos ilustram o fértil caminho da colaboração e encarnam a cultura transcendendo as fronteiras.

Detalhes bem cuidados, precisão nos diálogos, boa música e uma fotografia primorosa tornam este longa-metragem uma ode ao sabor do encontro. (Abigail Betbedé)  
Brasil: Projeto Olho Vivo, Linha Fria Filmes, 2014



**Agustina Fernández**  
Membro aderente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e docente do Instituto de Psicoanálisis Ángel Garmá. Co-chair pela América Latina do Comité de Working Parties da International Psychoanalytical Association (IPA). Diretora suplente da Diretiva de Comunidade e Cultura da Federação Psicoanalítica da América Latina (Fepal). Autora de artigos em revistas e livros.  
[agustinafernandez5@gmail.com](mailto:agustinafernandez5@gmail.com)

**Alain Derbez**  
Narrador, poeta, ensaísta e músico mexicano. Estudou História na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Foi colunista e correspondente em jornais e revistas; produtor e condutor de programas de rádio. Ministra cursos, oficinas e conferências internacionais. Sua profícua obra inclui livros, traduções e discos relacionados ao jazz, sempre estendendo pontes entre o culto e o popular.  
[aderbez@hotmail.com](mailto:aderbez@hotmail.com)

**Alberto Cabral**  
Analista com função didática da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ex-diretor do Instituto de Psicoanálisis Ángel Garmá. Autor de *Cuestiones en psicoanálisis* (Letra Viva, 2000) e *Lacan y el debate sobre la contratransferencia* (Letra Viva, 2009). Compilador de *On training analysis: Debates*

(APA, 2019). Coautor de *Fundamentos metapsicológicos en la clínica analítica actual* (Lugar, 2014).  
[accabral@intramed.net](mailto:accabral@intramed.net)

**Alyne Costa**  
Graduada em Comunicação Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), mestra e doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), com pesquisa sobre o colapso ecológico. Atua em projetos de divulgação científica e engajamento político para as mudanças climáticas. Ministra Filosofia da Ciência na PUC-Rio.  
[alynecosta@gmail.com](mailto:alynecosta@gmail.com)

**Andrés Rascovsky**  
Membro e ex-presidente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ex-secretário científico e ex-diretor do centro de pesquisas da APA. Panelista pela International Psychoanalytical Association (IPA) nas Nações Unidas. Bolsista do Centro de Assistência ao Suicida, Califórnia.  
[andresrascovsky@gmail.com](mailto:andresrascovsky@gmail.com)

**Antonio María Velásquez Convers**  
Psicólogo pela Universidad Nacional de Colombia (Unal). Membro filiado da Sociedad Colombiana de Psicoanálisis (Socolpsi).  
[antoniovelasquez990@gmail.com](mailto:antoniovelasquez990@gmail.com)

**Bernard Miodownik**  
Psicanalista e psiquiatra. Membro efetivo e ex-presidente da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Ex-editor da revista *Trieb*. Premiado no Congresso Brasileiro de Psicanálise: em 2017 com “Ódio mortal, ódio imortal” e em 2019 com “Narrativas da contratransferência: O continente *chiaroscuro* do psicanalista”.  
[betchkov@uol.com.br](mailto:betchkov@uol.com.br)

**Bruno Latour**  
Filósofo e antropólogo, professor emérito de Sciences Po, França. Publicou, entre outras obras: *Dónde aterrizar* (Taurus, 2019), *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* (Siglo XXI, 2017), *Políticas de la naturaleza* (Cegal, 2013) e *Nunca fuimos modernos: Ensayos de antropología simétrica* (Siglo XXI, 2007).  
[bruno.latour@sciencespo.fr](mailto:bruno.latour@sciencespo.fr)

**Carlos Brück**  
Psicanalista. Presidente da Fundación Proyecto al Sur. Foi professor titular na Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Convidado nas universidades de Boston, Brown, Duke, John Hopkins e San Juan de Puerto Rico. Autor, coautor e compilador de vários livros sobre psicanálise e cultura. Publicou numerosos artigos em meios nacionais e internacionais.  
[carlos.bruck@gmail.com](mailto:carlos.bruck@gmail.com)

**Christian Ingo Lenz Dunker**  
Psicanalista e professor titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Criador de conteúdo digital no canal Youtube e articulista, coordena o Laboratório de Teoria Social, Filosofia e Psicanálise (Latesfip) da USP. Analista membro da Escola do Fórum do Campo Lacaniano.  
[chrisdunker@usp.br](mailto:chrisdunker@usp.br)

**Daniel Rodríguez**  
Membro titular com função didática da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Ex-diretor do Departamento de Saúde Comunitária e atual professor titular da carreira de assistência social e enfermagem da Universidad Nacional de Lanús (UNLa). Publicou artigos em diversos meios psicanalíticos.  
[dhrunla@hotmail.com](mailto:dhrunla@hotmail.com)

**Eduardo de São Thiago Martins**  
Membro associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Ex-presidente da Associação dos Membros Filiados (AMF). Psiquiatra pelo Instituto de Psiquiatria da Universidade de São Paulo (IPqHCFMUSP), onde é supervisor e professor colaborador no serviço de psicoterapia. Ator, diretor teatral e dramaturgo.  
[dr.eduardostmartins@gmail.com](mailto:dr.eduardostmartins@gmail.com)

**Emanuele Coccia**  
Filósofo, professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Autor de livros e artigos, entre eles: *Filosofía de la imaginación: Averroes y el averroísmo* (Adriana Hidalgo, 2008), *La vida de las plantas: Una metafísica de la mixtura* (Miño & Dávila, 2017) e *Métamorphoses* (Payot & Rivages, 2020).  
[averroys@gmail.com](mailto:averroys@gmail.com)

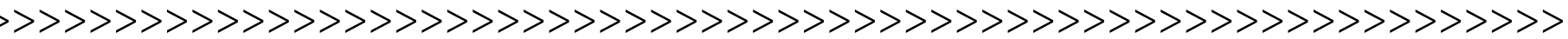
**Felipe F. Vander Velden**  
Pós-doutor em antropologia social pela Aarhus Universitet, na Dinamarca. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Autor de *Inquietas companhias: Sobre os animais de criação entre os Karitiana* (Alameda, 2012) e *Jóias da floresta: Antropologia do tráfico de animais* (Edufscar, 2018).  
[felipevelden@yahoo.com.br](mailto:felipevelden@yahoo.com.br)

**Fernando Orduz**  
Psicanalista. Membro titular e ex-presidente da Sociedad Colombiana de Psicoanálisis (Socolpsi). Ex-diretor da revista da Socolpsi. Ex-presidente da Federação de Psicanálise da América Latina (Fepal, 2014-2016). Mestre em comunicação e cultura. Professor universitário de psicologia e artes. Desenvolveu pesquisas sobre cultura juvenil, arte contemporânea e cultura cidadã.  
[orduzsolamente@hotmail.com](mailto:orduzsolamente@hotmail.com)

**Gonzalo Percovich**  
Membro da École Lacanienne de Psychanalyse. Clínica em Montevideo. Publicou artigos em revistas de psicanálise da Argentina, França, México e Uruguai. Coordena oficinas de leitura dos seminários de Jacques Lacan. Dirige um seminário sobre a relação entre a psicanálise e a obra de M. Foucault.  
[gonzalopercovich@hotmail.com](mailto:gonzalopercovich@hotmail.com)

**Ilana Katz**  
Psicanalista. Doutora em psicologia e educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (USP). Realizou pós-doutorado no Instituto de Psicologia da USP. Membro do grupo temático Infâncias e Juventudes da Associação Brasileira de Saúde Mental (Abrasme).  
[ilanakatz1970@gmail.com](mailto:ilanakatz1970@gmail.com)

**Laura Veríssimo de Posadas**  
Analista com função didática da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Coorganizou as Jornadas de Literatura e Psicanálise por cinco edições. Seu campo de interesse em pesquisa abrange a literatura e história na abordagem dos dilemas da atualidade. Representante pela América Latina do Board da International Psychoanalytical Association (IPA, 2019-2021).  
[Iverissimodeposadas@gmail.com](mailto:Iverissimodeposadas@gmail.com)



**Laurence Kahn**

Historiadora, psicanalista, membro da Association Psychanalytique de France (APF). Ex- presidente da APF (2008-2010). Coeditora da *Nouvelle revue de psychanalyse* (1990-1995). Diretora do *Annuel de l'APF* (2010-2015). Autora de *Le Psychanalyste apathique et le patient postmoderne* (Olivier, 2014) e *Ce que le nazisme a fait à la psychanalyse* (PUF, 2018), entre outros livros.  
[laurence75kahn@gmail.com](mailto:laurence75kahn@gmail.com)

**Marcio Giovannetti**

Psiquiatra, psicanalista. Membro efetivo e analista didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Autor do livro *Clínica psicanalítica: Testemunho e hospitalidade* (Editora Blucher, 2018).  
[nnetti@uol.com.br](mailto:nnetti@uol.com.br)

**María Alejandra Rey**

Psicanalista com função didática na Sociedad Argentina de Psicoanálisis (SAP). Representante pela América Latina no Board da International Psychoanalytical Association (IPA; 2019-2021). Chair do Wiki Committee IPA. Enlace do Comitê Mulheres e Psicanálise (Cowap, por suas siglas em inglês). Ex-diretora de publicações da Federação de Psicanálise da América Latina (Fepal). Especialista em educação e novas tecnologias.  
[malejarey@gmail.com](mailto:malejarey@gmail.com)

**Maria del Carmen Ramos**

Analista didata e professora do Instituto da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Ex-pn residente da SPP. Ex-coeditora da *Revista Psicoanálisis* da SPP.  
[maridunkel@gmail.com](mailto:maridunkel@gmail.com)

**Maria Elizabeth Mori**

Psicóloga, mestre e doutoranda em psicanálise pela Universidade de Brasília (UnB). Membro associado da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Analista institucional. Coordenadora do Observatório Psicanalítico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi).  
[beth.mori@gmail.com](mailto:beth.mori@gmail.com)

**Mirta Goldstein**

Psicóloga e psicanalista. Ex-vice-presidente e atual secretária científica da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Membro titular da International Psychoanalytical Association (IPA). Diretora de *La Época*, *APA Online*. Vice-chair do International Council of Jewish Women (ICJW), Status of Women in the World Committee. Autora de livros e ensaios.  
[goldsteinmirta@gmail.com](mailto:goldsteinmirta@gmail.com)

**Naara Luna**

Antropóloga, doutora pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Docente na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Autora do livro *Provetas e clones: Uma antropologia das novas tecnologias reprodutivas* (Fiocruz, 2008). Desenvolve pesquisas sobre tecnologias reprodutivas, células-tronco, estatuto do embrião, aborto e direitos humanos, religião e ética.  
[naaraluna2015@gmail.com](mailto:naaraluna2015@gmail.com)

**Néstor Marcelo Toyos**

Médico psiquiatra pela Universidad de Buenos Aires (UBA). Analista com função didática da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Mestre em

neuropsicofarmacologia pela Universidad Favaloro. Foi chefe do Serviço de Psicopatologia do Hospital Diego Thompson. Autor do livro *Sustancia Freud* (Letra Viva, 2016).  
[ntoyos@intramed.net](mailto:ntoyos@intramed.net)

**Olga Varela Tello**

Ex-presidente e membro com função didática da Asociación Psicoanalítica de Guadalajara (APG). Diretora geral do Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP). Coordenadora da cadeira de André Green da APG.  
[olgavarela@hotmail.com](mailto:olgavarela@hotmail.com)

**Serapio José Marcano Duerto**

Analista didata, membro da Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC) e da Asociación Panameña de Psicoanálisis (APAP). Ex-presidente da Asociación Venezolana de Psicoanálisis (Asovep). Ex-representante pela América Latina no Board da International Psychoanalytical Association (IPA). Secretário científico da APAP.  
[marcano.serapio@gmail.com](mailto:marcano.serapio@gmail.com)

**Sonia Eva Tucherman**

Psiquiatra, psicanalista, membro efetivo e ex-presidente da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Ex-diretora do Instituto da SBPRJ. Atual secretária do Conselho Profissional. Idealizadora e coordenadora do projeto SBPRJ/Rádio MEC-AM. Organizadora da coleção *Ler e pensar* (Mauad, 2008) e autora de *Autoestima* (Blucher, 2019). Prêmio IPA in The Community Award em 2019.  
[soniaeva@globo.com](mailto:soniaeva@globo.com)

**Teresita Ana Milán**

Doutora em psicologia. Psicanalista, membro da

International Psychoanalytical Association (IPA). Integrante do Grupo de Estudio Psicoanalítico de San Luis na Argentina. Atualmente é professora de pós-graduação na Faculdade de Psicologia na Universidad Nacional de Córdoba (UNC) e na Universidad Nacional de San Luis (UNSL).  
[teresitaanamilan@gmail.com](mailto:teresitaanamilan@gmail.com)

**Valeria Corbella**

Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Doutora em psicologia pela Universidad del Salvador (Usal), onde é membro da Comissão de Doutorado. Colaboradora da vice-reitoria de Inovação Acadêmica da Universidad Católica Argentina (UCA). Professora em ambas as universidades. Recebeu prêmios e distinções. Autora de capítulos de livros e artigos.  
[valeriacorbella@yahoo.com.ar](mailto:valeriacorbella@yahoo.com.ar)



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

## Orientações aos autores

*Calibán* é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral. Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes.

A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos. No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.

2. Caso o trabalho inclua material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.

3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método “duplo-cego”, feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parame-trizados, e a resultante aceitação, rejeição ou o pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões à Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática

e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

4. Os trabalhos deverão estar redigidos em espanhol ou em português. Em casos específicos, poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas.

5. Deverão ser enviados por e-mail aos endereços eletrônicos [editorescaliban@gmail.com](mailto:editorescaliban@gmail.com) e [revista@fepal.org](mailto:revista@fepal.org) em duas versões:

A) Artigo original com nome do autor, instituição à qual pertence, endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular de 50 palavras.

B) Uma versão anônima com pseudônimo e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o autor. Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o autor.

Ambas versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 6.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.

6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de que sejam fiéis ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da *American Psychological Association*, disponíveis em [www.fepal.org](http://www.fepal.org).

7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 150 palavras, junto à sua tradução para o inglês.

8. Deverão ser acrescentadas, na língua original do artigo e em inglês, palavras-chave do Tesouro de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina, disponível para consulta em <https://www.apa.org.ar/wp-content/uploads/2015/05/alfabeticosimple.pdf>

9. Caso o trabalho seja aceito para publicação, o autor deverá assinar um formulário de autorização mediante o qual cede legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise



## Calibán | Números anteriores



Vol. 10, Nº 1  
Tradição / Invenção



Vol. 11, Nº 1  
Tempo



Vol. 11, Nº 2  
Excesso



Vol. 12, Nº 1  
Realidades & Ficções I



Vol. 12, Nº 2  
Realidades & Ficções II



Vol. 13, Nº 1  
Ferramentas do analista



Vol. 13, Nº 2  
Margens



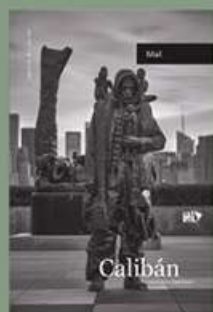
Vol. 14, Nº 1  
Corpo



Vol. 14, Nº 2  
O que não se sabe



Vol. 15, Nº 1  
Intimidade



Vol. 15, Nº 2  
Mal



Vol. 16, Nº 1  
Desconstruir/transformar



Vol. 16, Nº 2  
Poder



Vol. 17, Nº 1  
FemeninX



Vol. 17, Nº 2  
Paixão

Argumentos **Fronteiras**

Incidente **Cenários inéditos**

Vórtice *A importância do humor na clínica*

**Dossiê** *Natureza/cultura: A queda de uma fronteira*

*Extramuros*

**O Estrangeiro**

Textual Entrevista com Matías Loiseau (Tute)

Bitácula

