

Tradição / Invenção

Volume 10, Nº 1, Ano 2012



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise





Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise

Volume 10, Nº 1, Ano 2012

ISSN 2304-5531



Federação
Psicanalítica
da América Latina

**Publicação oficial da Fepal
(Federação Psicanalítica da América Latina)**

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.
revista@fepal.org
Tel: 54 2707 7342. Telefax: 54 2707 5026

Staff

Editores

Mariano Horenstein (Argentina) Editor
Laura Verissimo de Posadas (Uruguai) Editora suplente

Ana Maria Andrade de Azevedo (Brasil) Editora associada
Zelig Libermann (Brasil) Editor associado suplente

Comissão executiva

Jorge Bruce (Peru), Alberto Cabral (Argentina - Editor da seção Vórtice), Gloria Gataroff (Argentina - Editora da seção Argumentos), Admar Horn (Brasil), Marta Labraga de Mirza (Uruguai - Editora da seção Cidades Invisíveis), Fernando Orduz (Colômbia), Jean Marc Tauszik (Venezuela - Editor da seção Clássica & Moderna), Raya Angel Zonana (Brasil)

Conselho de editores regionais: César Luís de Souza Brito (SPPA), Helena Surreaux (SBPPA), Candida Holovko (SBPSP), Viviane Frankenthal (SBPRJ), Maria Arleide da Silva (SPR), Miriam Catia Bonini Codorniz (SPMS), Claudia Borensztejn (APA), Cristina Bisson (APdeBA), Eduardo Kopelman (APC), Rosa Amaro (SPM), Mabel Sapino (APR), Julia Braun (SAP), Marta Labraga de Mirza (APU), Marta Guzman (APCH), Jorge Bruce (SPP), Carlos Gomez-Restrepo (Socolpsi), Rómulo Lander (SpdeC), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Adriana Lira (APG)

Colaboradores: Natalia Mirza (APU), Noemí Chena (APC), Andrea Escobar Altare (Socolpsi), Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Regina Weinfeld Reiss (SBPSP), Sandra Lorenzon Schaffa (SBPSP), Osvaldo Canosa (APA), Verónica Ester Díaz (APdeBA), Agustina Fernández (APA), Adriana Yankelevich (APdeBA)

Tradução & revisão: Denise Mota, Mauricio Erramuspe, Noemí Chena, Inês Zulema Sucar, Abigail Betbede, Noemí Ink de Vila, Haroldo Pedreira

Correção: Denise Mota, Maurício Erramuspe

Projeto gráfico: Di Pascuale Estudio
[www.dipascuale.com]

Comissão Diretora da Fepal

Presidente

Leopold Nosek
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)
Suplente: Claudio Rossi
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

Secretaria Geral

Maria Elisa Franchini Pirozzi
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)
Suplente: Marina Kon Bilenky
(Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

Tesoureiro

Pedro Aguilar
(Asociación Psicoanalítica Argentina)
Suplente: Judith Golschmidt de Schevach
(Asociación Psicoanalítica Argentina)

Coordenador Científico

Carlos Ernesto Barredo
(Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires)
Suplente: Elizabeth Chapuy
(Asociación Psicoanalítica de Córdoba)

Coordenador de Crianças e Adolescentes

Roberto Miguel Scerpella
(Sociedad Peruana de Psicoanálisis)
Suplente: Sara Flores
(Sociedad Peruana de Psicoanálisis)

Diretora de Publicações

Silvia Wajnbuch
(Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires)
Suplente: Gloria Gataroff
(Asociación Psicoanalítica Argentina)

Diretora da Sede

Fedora Espinal de Carbajal
(Asociación Psicoanalítica del Uruguay)
Suplente: Cristina Fulco
(Asociación Psicoanalítica del Uruguay)

Diretora do Conselho Profissional

Ruth Axelrod
(Asociación Psicoanalítica Mexicana)
Suplente: Marco Antonio Dupont Villanueva
(Asociación Psicoanalítica Mexicana)

Diretora ad hoc de Comunidade e Cultura

Fedora Espinal de Carbajal
(Asociación Psicoanalítica del Uruguay)

- As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem necessariamente as dos editores da publicação. Permitida a reprodução, desde que seja citada a fonte e somente com autorização expressa e por escrito dos editores.
- Os editores fizeram o possível para contatar-se com os detentores dos copyrights das imagens utilizadas. Se você é responsável por alguma dessas imagens e não entramos em contato, por favor, comunique-se conosco através do nosso correio.

Índice

- 6 Editoriais
- 7 **Nosso antropófago, Calibán!**
por Leopold Nosek
- 10 **Calibán: um novo desafio**
por Ana Maria Andrade de Azevedo
- 12 **Manifesto Calibán**
por Mariano Horenstein
- 19 Argumentos
- 20 **Trajetos possíveis entre a invenção e a tradição**
por Cláudio Laks Eizirik
- 27 **O jarro e as sementes de girassol.**
Notas para uma tradição que virá
por Mariano Horenstein
- 39 **Uma revisão da transição do Freud neurologista
ao Freud psicanalista**
por Raúl Miranda Arce
- 49 **A invenção da tradição**
por Alejandro Rojas-Urrego
- 55 **Tradição, mãe da invenção**
por Claudio Rossi
- 66 **Tradição/invenção**
por Marcelo Viñar
- 78 O estrangeiro
- 80 **A diferença**
por Diana Sperling
- 88 Textual
- 90 **Balucio teórico e discurso fragmentário**
Entrevista com Hugo Achugar

106	Vórtice: A transmissão da psicanálise
108	Transmissão e ensino: uma antiga tensão em busca de novas respostas <i>por Alberto C. Cabral</i>
114	Melhores condições para a experiência do inconsciente <i>por Abel Fainstein</i>
118	Transformação cultural e formação psicanalítica (Jornada de institutos da Fepal)
121	“O parecer de um perturbado” (Antes de Berlim)
122	O Instituto de Berlim ou a formação “à prussiana”
123	Berlim e a ambivalência freudiana
124	Depois de Berlim
127	Solidificar a identidade institucional <i>por Catalina Bronstein</i>
128	Fazer frente à repetição <i>por Magdalena Filgueira</i>
130	A orientação do desamparo <i>por Admar Horn</i>
132	A palavra, não o grau: processo e <i>cursus</i> na formação psicanalítica <i>por Leopoldo Bleger</i>
134	Dossiê: Arte contemporânea
137	O fim dos passaportes <i>por Demian Orosz</i>
145	Contra a arte latino-americana <i>por Gerardo Mosquera</i>
154	Viagens culturais, modernidades e anacronismos <i>por Andrea Giunta</i>
160	Pintarás o mundo <i>por Lucrecia Palacios Hidalgo</i>

175	Entrevista com Philip Larratt-Smith
180	Entrevista com Paulo Nazareth
185	Entrevista com Runo Lagomarsino
189	Manifesto antropofágico <i>por Oswald de Andrade</i>
193	Clássica & moderna
194	José Bleger e seu enquadre dialético: vigência atual <i>por Haydée Faimberg</i>
204	Cidades invisíveis
206	Cidades de papel. Paisagens/passagens imaginárias <i>por Marta Labraga de Mirza</i>
208	A psicanálise em uma megalópole <i>por Marcio Giovannetti</i>
212	De memória
214	“Um país como o seu”. André Green: um testemunho engajado <i>por Jorge Bruce</i>
220	Bitácula

Editoriais



Nosso antropófago, Calibán!

...Não polemizam. E não querem persuadir nem ser persuadidos, não pensam em ganhar ou em perder. Estão de acordo em uma única coisa: sabem que a discussão é o não impossível caminho para chegar a uma verdade. Livres do mito e da metáfora, pensam ou procuram pensar.

JORGE LUIS BORGES, *O princípio* (1984)

É com o sentimento de uma tarefa realizada que saúdo o nascimento da nova revista latino-americana. Como Diretor de Publicações na gestão de Marcelo Viñar, em 2002, editei a revista. Nessa tarefa começou a maturar em mim a ideia da necessidade de um período maior de permanência da editoria. A troca a cada dois anos impossibilitava a criação e a permanência de uma política editorial coerente. Foi quando comecei a apresentar a proposta de desvincular a revista da tarefa da Comissão Diretiva e permitir através da independência da editoria criar uma política editorial e científica criativa e expressiva da nossa identidade.

A seguir, como representante latino-americano na diretoria da IPA, participando nas reuniões da Fepal, apresentei formalmente essa proposta, que resultou na mudança de estatutos em 2010. Apontados pela Assembleia de Presidentes da Fepal, são encarregados da revista três editores, um por cada região geográfica da federação, que, por um período de seis anos, vão cuidar da publicação. A cada dois anos, um dos editores é substituído, assegurando-se assim tanto a renovação como também a constância editorial. Haverá três números ao ano, o necessário à indexação da revista.

A organização da Associação Psicanalítica Internacional divide sua administração e política científica em três regiões: América do Norte, Europa e América Latina. Os organismos de poder são compartilhados entre as regiões de modo igualitário. Recentemente, temos também embrionariamente uma nova região, a Ásia, que ainda não está nesse sistema de rodízio. Problemas interessantes ocorrem com países como Israel, África do Sul, Austrália etc. A qual região pertencem? Sempre insistem e acabam por fazer parte da Europa. É sintomático e compreensível, são fatores de história e de familiaridade cultural, e relações complexas entre periferias e metrópoles... Não será também para onde espontaneamente nosso olhar se dirige? Isso me levará às considerações que seguem.

A Federação Americana, a APsA, tem longa história. Fundada quase que simultaneamente à IPA, tem independência organizativa, ao contrário da EPF, Federação Europeia, e da Federação Latino-Americana, a Fepal. Tem seus próprios critérios de formação analítica e os administra de forma independente. Realiza dois congressos anuais e é bastante forte sua influência. A EPF, apesar de não administrar critérios de formação, também tem longa tradição e realiza um congresso científico anual. Mesmo não pretendendo ter atuação política, seu papel criador e difusor de teorias e práticas clínicas é inquestionável.

A nossa federação, a Fepal, é a mais nova e mais recentemente tem um papel orgânico na organização internacional. Apenas a partir dos anos 90 teve seu estatuto igualado ao das outras regiões. Mas isso vigora apenas no aspecto formal, pois nossa organização é mais frágil, temos problemas de integração entre analistas de língua portuguesa e língua hispânica, temos uma longa história colonial e não somos vistos como criadores de teoria ou de referencial clínico, embora nós mesmos possivelmente não nos vejamos assim. Nós, do Conselho Diretor atual, consideramos nosso papel reforçar a organização regional latino-americana, para que possa ser um veículo importante na difusão de nossas ideias e de nossa prática.

Até pouco tempo atrás as teorias psicanalíticas pelejavam pelo papel de verdade única. Nesse debate nós, latino-americanos, muitas vezes éramos vistos como pouco rigorosos, fazendo uma difusão inconsistente das ideias advindas das metrópoles do conhecimento, que aqui sofriam uma série de deformações. Nosso machucado amor próprio, até certo ponto, referendava esses julgamentos. É inegável o papel criador dos centros mais tradicionais, mas certamente temos nossa história e também uma prática original pronta para participar do debate institucional internacional. Temos uma visão mais, eu diria, tendendo a um sincretismo, lemos a literatura francesa, a escola britânica, e é comum que possamos ler em inglês, em francês e em espanhol. Fazemos isso desde a escola superior, e, assim, o que seria uma fragilidade por não nos atermos ao rigor de uma escola pode se revelar como uma vantagem e propiciar uma maior liberdade de pensamento.

Hoje a ideia de uma verdade revelada não se sustenta mais, seja esse acontecimento mediado pelas religiões, seja pela razão iluminista. São tempos que requerem pensamento crítico e criativo. O mundo da tradição vive uma crise, os tempos nos questionam e, como todas as disciplinas de humanidades, não temos respostas prontas. Herdar uma tradição é sintoma relacionado a uma acomodação. A tradição psicanalítica, para que seja apropriada por nós, requer árduo trabalho. Somente desse modo poderemos ter um solo seguro de onde poderão surgir as perguntas que tornarão possível o surgimento do pensamento necessário para os desafios do presente. Temos um chão próprio para seguirmos com as questões sem permanecermos saudosos dos tempos em que o mundo era outro e o desafio era a histeria.

Consideramos que a revista tem um papel fundamental nos desafios que temos pela frente. O seu nome de batismo, *Calibán*, se referirá ao universal em Shakespeare, ao personagem de *A tempestade* que balbucia e ao particular da tradição latino-americana. Exemplifico lembrando a visão antropofágica do

modernismo brasileiro, em que Oswald de Andrade dizia que a metrópole, devidamente degustada, se torna nossa carne. Afinal, a psicanálise, como um conhecimento que não frequenta apenas o consciente, só se torna nossa possessão quando se torna nossa carne. Não é isso que pretendemos em nossas formações como psicanalistas? Não é isso que pretendemos que nossas instituições propiciem?

Acreditamos também que a revista tem um papel fundamental na Fepal para favorecer nossa união e diálogo. Esperamos que ajude a maturar nosso pensamento psicanalítico e a divulgá-lo de modo que possamos cada vez mais nos apresentarmos diante de nossos pares com nossa realidade. Se por um lado nossa tradição é mais recente e também trabalhamos em centros com grandes crises sociais, por outro não estamos ainda submetidos a políticas estatais de saúde ou de seguros privados de saúde. Não estamos em melhores ou piores condições, apenas somos específicos e nossa originalidade merece que dela cuidemos. As complexas relações entre o particular e o universal estão no centro do pensamento psicanalítico: como articulamos o singular do gesto clínico com a generalização que preside o nascimento da teoria? Em que contexto cultural essa tarefa se realiza?

Assim, a revista *Calibán* pretende estar em busca do nosso *zeitgeist*, o espírito do tempo. Pretende dialogar com nossos pares das disciplinas humanas que encontram o mesmo desafio dos tempos atuais, acompanhar a subversão que as artes têm que ter para manter sua ética e manter em suspenso o caráter científico, estético ou ético com o qual nosso fazer clínico nos interroga. Será uma revista onde a forma ensaio encontrará acolhida e, apesar de não pretender ter um caráter positivista, todas as tendências de pensamento, na medida em que se apresentem, terão seu lugar para que um amplo debate possa realmente ocorrer.

Queria terminar lembrando um comentário de Roberto Schwarz, crítico literário brasileiro, que em seu ensaio *Leituras em competição*, acerca do interesse de estudiosos das metrópoles intelectuais com relação à obra literária de Machado de Assis, diz: “Sem ilusões, comentando uma tentativa de divulgar os escritores brasileiros na França, Mário de Andrade observava que a nossa arte seria mais apreciada no mundo se a moeda nacional fosse forte e tivéssemos aviões de bombardeio. Como não era o caso, íamos criando uma literatura de qualidade até surpreendente, que para uso externo permanecia obscura”. Seu artigo a seguir comenta como isso já mudou e as formas contraditórias como essa chegada vem se fazendo. O comentário de Mário de Andrade ao qual Schwarz se refere é de 1939. Pode ser que, mesmo de modo desigual e contraditório, esse tempo tenha chegado para nós, psicanalistas?

Nestes tempos de crises econômicas, sociais e de paradigmas de pensamento, em que a psicanálise também participa das perplexidades a que fazemos face, creio que só podemos saudar *Calibán*, esta nova criança que nasce. *Calibán* falará português e espanhol, para se fazer presente entre nós, e inglês, para nos apresentar ao mundo. Finalizo desejando que possamos ter a força de espantar as bruxas, que nos contos de fada gostam de se apresentar nos nascimentos, e que *Calibán* cresça forte, aprenda, ame e seja amado, tenha longa vida e seja útil à sua comunidade. Felicidades!

Calibán: Um novo desafio

É com enorme satisfação que escrevo aqui este editorial para o primeiro número da Revista Latino-Americana de Psicanálise, *Calibán*.

Sem dúvida nenhuma, esta revista é fruto de uma longa “gestação”, na qual mais recentemente participamos como “gestadores” Leopold Nosek, os presidentes das Sociedades Latino-Americanas, Mariano Horenstein e eu. Nesse período que dura já quase dois anos, fomos muitas vezes acometidos por dúvidas, temores e incertezas que, no entanto, se desvaneceram quando, em um encontro mais íntimo aqui em São Paulo para começarmos a planejar a revista, fomos contagiados pelo enorme entusiasmo de Leopold Nosek e pelas inovadoras ideias de Mariano Horenstein, que nos encantou com as inúmeras possibilidades que vislumbrava.

Calibán tornou-se, então, um bebê consistente que deveria nascer por ocasião do Congresso da Fepal em São Paulo, ocasião em que a nova Diretoria da Fepal seria eleita. Seu projeto e sua execução se devem principalmente a Mariano Horenstein, a quem todos nós da equipe agradecemos.

Como uma região, a América Latina se expande desde a América do Sul até a América Central e as Sociedades do México, agregando e integrando os grupos componentes de toda essa vasta área. Assim, constituímos o maior grupo de psicanalistas da IPA não só em número mas como o grupo que mais cresce internacionalmente. Formamos não só um grupo psicanalítico em crescimento mas também um grupo que preza a cultura e a produção latino-americana como um todo, um grupo bastante heterogêneo, diversificado e plural, o que, longe de se constituir em um defeito, é uma enorme qualidade.

Nossa produção muitas vezes criticada ou pouco valorizada internacionalmente, às vezes desprezada até por nós mesmos, é em sua maior parte criativa e inovadora. Publicamos muito, mas quase sempre nossas publicações em português ou espanhol ficam restritas ao nosso continente, ou mesmo ao país de origem do autor.

Sabemos também que nem todo o mundo da publicação internacional concorda com nossas perspectivas teóricas e trabalho clínico psicanalítico. Somos muitas vezes desconsiderados ou apontados como pouco precisos em nossos trabalhos.

Talvez seja verdade que nem todos os latino-americanos partilham do rigor inglês ou da cientificidade norte-americana. Possivelmente também seja verdade que nossa história, colorida pelo colonialismo, pela busca de

libertação e pelos ideais democráticos, tenha contribuído para tornar nossas aproximações à psicanálise, nossa produção teórica e nosso trabalho clínico muito peculiares e singulares.

Nosso trabalho psicanalítico, assim como a cultura da América Latina, do meu ponto de vista, revela uma intensa e viva realização que se caracteriza pela sensibilidade, pela habilidade clínica e pela constante luta em busca do novo.

Acredito e espero que *Calibán* possa ser vista não só como mais uma revista, mas como um espelho da produção cultural e psicanalítica da América Latina, como um espaço e um lugar criados para que todos os nossos colegas possam aí sentir-se representados e apresentados à comunidade internacional.

Muito obrigada desde já, pelo apoio e colaboração.

Manifesto *Calibán*

Alguém poderia dizer que já existem muitas revistas psicanalíticas, suficientes, inclusive mais do que o sustentável. Poderíamos argumentar que uma publicação nunca “está sobrando”: sempre é um público novo quem a inaugura, um desejo novo o que está veiculando, um novo incentivo à escrita e à revisão do ofício clínico entre e diante de nós. Mas também cabe justificar este relançamento da *Revista Latino-Americana de Psicanálise* com o acréscimo de um nome, de um formato e de uma periodicidade novos.

Há cerca de 30 revistas de psicanálise na América Latina, contando apenas as editadas por sociedades da Fepal. Algumas delas não editam nenhuma publicação, outras, até três. Em geral, são deficitárias em termos econômicos e restritas, em sua difusão, ao âmbito local. Nenhuma delas conseguiu até o momento um lugar de referência, de autêntica plataforma global de debate da psicanálise latino-americana e da psicanálise contemporânea lida em chave latino-americana. Nenhuma delas pôde se constituir em uma vitrine a partir de onde pode ser mostrada nossa produção para analistas de outras regiões.

Por limitações de formato e periodicidade, a *Revista Latino-Americana* também não conseguiu ocupar esse lugar e não teve até o momento a difusão que merecia. Poderá fazê-lo agora? Essa e muitas outras perguntas nos rodeiam. Uma revista “oficial” pode ser criativa e irreverente de forma saudável? Pode assumir riscos que, quer pela falta de coordenação, quer pelo excesso de correção, estão em geral ausentes dos projetos editoriais institucionais? Pode surpreender o leitor, conseguir fazer com que esteja atento para o surgimento do próximo número, gerar o desejo de comprá-lo e de lê-lo? Veremos. As mudanças nos estatutos, a extensão e a rotação do trabalho dos editores e a relativa independência das gestões políticas da Fepal aspiram a gerar uma verdadeira política editorial e a impulsionar uma publicação que aprenda número após número, que não comece de novo a cada gestão.

Os analistas latino-americanos não nos lemos muito entre nós mesmos e costumamos nos deslumbrar mais com o que é produzido nas metrópoles. Esperamos que esta revista encarne –de modo aberto e plural, mas também crítico e rigoroso– essa plataforma de encontro e debate até agora não desenvolvida de forma suficiente; de destilação, inclusive, de uma psicanálise pensada a partir da América Latina. E que o faça a partir da saudável mistura ilustrada pelo nome da revista, pois este primeiro número de *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise* implica tanto um gesto de *invenção* como outro que honra a *tradição* da *Revista Latino-Americana*.

Toda publicação se dirige a um grupo de leitores, nesse caso, a comunidade psicanalítica latino-americana. Mas toda publicação também *constrói* seus leitores. Esta revista pressupõe um leitor ativo, impertinente com os textos, um leitor trabalhador. Como contrapartida, os editores nos obrigamos a pensar neles tanto quanto, ou mais do que, pensamos nos autores, e em sua necessidade (que talvez guarde uma relação íntima com nossa disciplina) de publicar suas ideias e testemunhar sua clínica. Nós nos propomos a confeccionar uma revista atraente tanto graficamente quanto em seus conteúdos, interessante, que aprenda a descobrir e alojar o que de novo for produzido em nossa região.

Em suas múltiplas formulações, o par tradição-invenção atravessou boa parte dos nossos encontros latino-americanos, é o foco temático do Congresso deste ano e, conseqüentemente, deste primeiro número de *Calibán*.

Borges dizia que no Ocidente, de algum modo, todos éramos judeus e gregos. Essa herança, que se cozinhou no caldo fértil do multiétnico e agonizante Império Austro-Húngaro, foi a forja de nossa disciplina. Foi a partir de certa mestiçagem que se constituiu a Viena freudiana, e em geral é a partir do cruzamento e da mestiçagem que as ideias se notabilizam e as espécies evoluem.

Referências não são reverências e, apesar de nos sentirmos devedores, não nos levam a tornar-nos escravos por conta do peso de uma dívida impagável com nossos mestres europeus (que encontram nos patronímicos de nossas filiações teóricas sua expressão mais evidente). Mais do que nos envergonharmos de pertencer a um continente eternamente postergado, quase clandestino no mundo das ideias psicanalíticas, tentaremos resgatar esse *desejo de ser índio* sobre o qual escreveu Kafka, um europeu. Só assim poderemos, talvez, construir algum conhecimento válido a partir destes rincões esquecidos do planeta.

Não se trata, aqui, de exercitar algum chauvinismo, senão de ler não apenas os textos ou as práticas, mas também sua enunciação, seu contexto de escrita e suas operações de leitura, e fazê-lo a partir de um lugar diferente ao de um leitor inculco a quem é necessário evangelizar. *Calibán* também há de ser –esperamos– não só o veículo de expressão de nossas ideias originais mas também a plataforma para exportar os conhecimentos que tomamos do Outro, “canibalizados” e processados em suas páginas.

Frente à possibilidade asséptica –e, conseqüentemente, sem riscos– de continuar a denominá-la *Revista Latino-Americana* e nada mais, ou à imagem de um folclórico realismo mágico latino-americano que campeava em outras propostas, escolhemos o nome de um personagem da tragédia *A tempestade*, de Shakespeare, para nomear a nova revista de nossa federação.

Mas com uma ênfase especial, pois Calibán, um dos personagens da tragédia –anagrama de canibal e em quem se quis ver uma representação do “índigena” que se tinha na Europa shakespeariana–, é um ser monstruoso, incapaz de falar corretamente a língua da cultura, condenado a balbuciar eternamente. Apoian-do-nos em uma tradição de pensadores e escritores latino-americanos como Fernández Retamar, Achugar ou Cesaire, propomos uma inversão irônica do modo como somos vistos, evitando tanto a ingenuidade de não percebê-lo como o congelamento nesse olhar invalidante, apostando em um projeto editorial que seja belo em sua feitura, cosmopolita em suas ambições e original nas teorizações que albergar.

Tupi or not tupi, that is the question. A paródia shakespeariana, em inglês canibalizado da mesma forma que o nome da revista, alude ao *Manifesto antropofágico*, que constitui a outra fonte da tradição que nutre esta proposta: tanto lusófona como hispanófona. Por isso, para favorecer a apresentação de nossas línguas, editaremos duas versões impressas tanto em espanhol como em português, às quais será adicionada uma versão digital em inglês, já que desejamos dar a conhecer a produção psicanalítica latino-americana fora de nossas fronteiras.

Que *Abaporu*, obra de Tarsila do Amaral e emblema do movimento modernista brasileiro –dentro do qual se encontra, com forte inspiração freudiana, o manifesto de Oswald de Andrade–, esteja em um museu argentino não deixa de ser um índice desse *cruzamento* que queremos abordar em *Calibán*.

Calibán não será apenas uma coleção de textos psicanalíticos. Pensamos, diferentemente, em uma revista que terá em cada número um tema central e uma estrutura de seções, permanentes ou circunstanciais, com que o leitor, progressivamente, irá se familiarizando.

Essa estrutura abrigará trabalhos científicos em um formato clássico junto à maleabilidade que oferece o ensaio para pensar a psicanálise. Incluirá crônicas, entrevistas, testemunhos, investigações. A comunidade analítica será convidada antecipadamente a produzir seus textos em consonância com os temas de cada número –que serão anunciados com a devida antecipação–, assim como também serão feitos convites, focados para as diferentes seções, a analistas ou pensadores de outros campos do saber.

Tentaremos colocar em atividade a pluralidade de nossa comunidade analítica, produzir diálogos, tensionar diferenças, contrastar discursos e práticas, atividades que terão lugar em seções como **Argumentos** e **Vórtice**. Outras seções –como **Dossiê**, **O estrangeiro** ou **Textual**– implicam alojar no coração de uma revista psicanalítica a voz do Outro, de modo a nos tirar de uma autor-referencialidade tão extenuante como infértil.

Tratemos de esboçar essa estrutura mais detalhadamente para apresentá-la, ponhamos *Calibán* na mesa de dissecação:

A seção doutrinária da revista, **Argumentos**, incluirá os trabalhos psicanalíticos que girem ao redor do eixo temático de cada número. Em sua disposição gráfica, implica um convite: como poderá ser visto, há margens generosas destinadas a que cada número de *Calibán* tenha anotações, seja sublinhado, comentado, interpretado –inclusive riscado–por quem o ler. Propomos ao leitor que não leia nada do que está publicado como um dogma intocável, que questione os textos em um exercício talmudista que –para além de todo sacrilégio– *os toque*, que aloje ali mesmo, entre linhas, sua marca e interpretação singular.

Neste primeiro número, incluímos os seis trabalhos pré-publicados do Congresso de São Paulo e, nesse espaço que mencionávamos –não por ser marginal, menos importante–, há uma mostra do debate que esses textos desencadearam nas diversas sociedades de nossa região. Por evidentes razões de espaço, pudemos incluir apenas uma pequena parte dos muitos comentários recebidos de analistas de diferentes filiações teóricas e com distintas maneiras de conceber nossa disciplina e sua práxis. Esboçam uma espécie de *constelação* que pareceria remeter, sem que o houvésemos proposto, ao motivo central da 30ª Bienal de Arte de São Paulo, realizada simultaneamente com o nosso 29º Congresso Latino-Americano.

Essa não é a única maneira de nossa revista estar em sintonia e dialogar com a bienal, ou melhor, de estar em sintonia e dialogar –fiel à marca original de nossa disciplina, inseparável do solo da cultura– com a arte. Aproveitando-nos da sincronicidade entre bienal e congresso, apresentamos ao leitor neste número um *dossiê* sobre arte contemporânea.

Em sua produção, procuramos nos abster –regra de abstinência que incluiremos em nosso “credo” editorial– de *interpretar* a arte. Nesse sentido, essa seção se organiza ao redor de duas perguntas invisíveis. A primeira delas: *o que os psicanalistas podemos aprender com a arte contemporânea?* escapa dos riscos da psicanálise aplicada à arte, evitando, além do mais, qualquer resposta explícita. E o faz através de algumas versões da arte mais acordes com nossa época, ou melhor –e por conta do curioso adiantamento que o artista registra, em comparação com o analista, testemunhada, entre outros, por Freud, Winnicott ou Lacan–, *com a época que nos caberá*. Pois o **Dossiê** nos fala com conceitos e problemáticas que talvez estejam mais à frente, tanto no tempo como no horizonte, do que o nosso nível de debate atual em psicanálise.

A outra pergunta que estrutura o *dossiê* é a seguinte: *a arte contemporânea latino-americana pode, em suas relações com a arte contemporânea “e só”, servir de espelho para problematizar as relações da psicanálise latino-americana com a psicanálise em geral, ou, mais precisamente, com o que se produz nas metrópoles?*

Ana Maria Andrade de Azevedo ensaia uma resposta que é na verdade o relançamento de uma pergunta que tentaremos colocar em questão, coletivamente, número após número de *Calibán*.

Em consonância com seções como **Argumentos** ou **Vórtice** –que, como poderá ser visto, mostram mais do que nunca em seu contraponto a ideia de que a psicanálise contemporânea é declinada no plural– o **Dossiê** propõe um leque heterogêneo de olhares que dialogam vigorosamente entre si. Críticos de arte, ensaístas, curadores e artistas ali nos ensinam, em uma mina onde sem dúvida beberemos generosamente.

Complementando o **Dossiê** e sua particular extraterritorialidade frente à psicanálise, a seção **O estrangeiro** incluirá, a cada número, um texto original escrito especialmente para *Calibán* sobre o tema central, de um pensador oriundo de fora do campo analítico. Frente a uma psicanálise internacional que frequentemente, em algumas de suas expressões, corre o risco de naufragar em uma autorreferencialidade nada freudiana, pensamos nessas duas seções como uma espécie de antídoto necessário.

Em **Textual**, nossa seção de entrevistas, publicaremos as ideias de pensadores que nos ajudem a construir e a questionar o espaço potencial da psicanálise praticada e pensada a partir da América Latina. Para nos afastar de ideias já conhecidas, para escapar do jogo das fidelidades escolásticas, começaremos entrevistando reconhecidos intelectuais, nesse caso, o uruguaio Hugo Achugar.

A psicanálise é uma prática urbana e a cidade em que cada analista a desenvolve não é apenas uma paisagem, senão que também é condicionante, tempero e protagonista das análises que conduz. Nesse afã de nos conhecermos entre nós, de nos lermos nessa comunidade de estrangeiras que representamos como federação, quisemos inaugurar um espaço onde o relato, a crônica das singularidades de cada cidade, tenha lugar. Assim nasceu a seção **Cidades**

invisíveis e, em sintonia com o congresso, um esboço sobre São Paulo e a prática da psicanálise em uma megalópole.

Provavelmente a seção **Clássica & moderna** reflita o par tradição/invenção como nenhuma outra: ali abordaremos nossos teóricos de maior destaque não para lhes render uma homenagem formal, não para nos constituirmos preguiçosamente em seguidores da tradição fundada por eles. Trataremos, ao contrário, de reinventá-los a partir do *a posteriori* contemporâneo que nos cabe viver, resgatá-los, forçá-los inclusive a nos ajudar a entender uma época que não viveram. Começamos com José Bleger, aos 40 anos de seu falecimento.

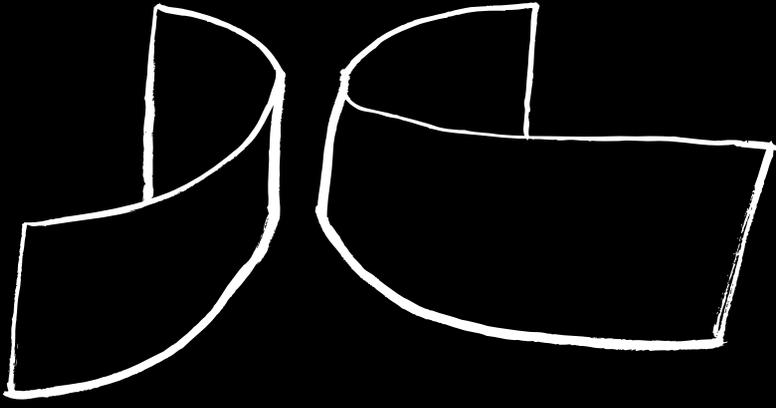
A seção **De memória** nos servirá de complemento para a anterior, já não mais para trabalhar os textos ou tensionar os fios de uma obra, senão para recordar, para construir uma memória coletiva que diga respeito mais ao nosso futuro do que ao nosso passado. Gostaríamos que, em seu título, ressoasse a expressão inglesa *by heart*, uma memória tecida com o afeto, a mesma que impulsiona o espanhol e o português *recordar* em seu caminho através do coração. Neste número, nos ocupamos de André Green, mas de um modo particular. Driblando a maré de homenagens e textos biográficos produzidos a partir do seu falecimento, tentamos sublinhar em sua figura aquilo que permita a nós pensarmos-nos mais enquanto analistas latino-americanos.

Escolhemos o nome **Vórtice** para outra seção da revista que se ocupará de temas controversos que nos afetem como comunidade analítica. Neste caso, a transmissão da psicanálise. Tratamos do assunto de modo coral, intercalando ensaios, documentos e testemunhos para registrar e relançar uma discussão tão necessária como interminável. Tanto o conteúdo como o nome da seção, uma alusão ao olho do furacão, refletem o debate apaixonado que esperamos poder hospedar e hospiciar.

A cartografia das seções de *Calibán* se completa –junto a outras que iremos introduzindo em números posteriores– com uma **Bitácula**. Ali poderão ser encontradas leituras sugeridas para avançar no percurso que cada número propõe, junto a uma breve apresentação dos autores, as orientações formais que propomos a futuros autores e algumas folhas pautadas para que, em sintonia com as margens de **Argumentos**, cada leitor sintá-se motivado a prosseguir a escrita do número, um número que esperamos que se converta em um verdadeiro caderno de anotações de quem o ler.

Os editores, junto à comissão diretora da Fepal, havíamos pensado em escrever um manifesto que resumisse as ideias desta publicação que é nova e velha, tradição e invenção ao mesmo tempo. Mas, à medida que íamos recebendo os artigos que o leitor tem em suas mãos, tornava-se evidente que tal coisa era desnecessária ou, pelo menos, redundante: o número inteiro ocupa o lugar desse manifesto inexistente. E, segundo nosso critério –tomara que compartilhado com vocês–, contém o encanto (bem latino-americano, certamente) do inacabado, a promessa de um trabalho por vir.





Argumentos

Trajetos possíveis entre a tradição e a invenção

A prosa convive com o verso: porventura, para a imaginação, ambas serão iguais. Felizmente, não somos devedores de uma única tradição; podemos aspirar a todas.

JORGE LUIS BORGES

O problema não é inventar. É ser inventado hora após hora e nunca ficar pronta nossa edição convincente.

CARLOS DRUMMOND DE ANDRADE

O binômio tradição/invenção pode ser considerado uma feliz síntese da psicanálise, quer se pense em sua teoria, em sua prática, em sua aplicação a outras áreas do saber ou ao próprio movimento psicanalítico e suas instituições.

Quando inventou a psicanálise, e aqui já temos uma possível discussão –foi ela uma descoberta ou uma invenção?–, Freud não podia ignorar nem deixar de construí-la a partir de distintas tradições: a tradição científica de seu tempo, a atmosfera cultural em que vivia, na Viena *fin-de-siècle*, a tradição das culturas que mais conhecia, a grega e a hebraica, e a própria tradição judaica em que cresceu.

Ao ser transposta para a América Latina, na bagagem de Garma, a psicanálise já vinha modificada, pelo percurso mental e cultural que incluem *os nomes e as análises de Reik com Freud, e de Garma com Reik*. Na medida em que Garma e os demais pioneiros argentinos foram analisando aqueles que seriam os pioneiros de outras sociedades, e que outros pioneiros chegavam ao Brasil e a outros países, também provenientes de outros centros europeus, foi sendo construída uma psicanálise com suas especificidades, algumas sutis e outras mais dissonantes.

* Psicanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre).

A partir do consultório analítico

Em anos recentes, viajando por vários países do mundo psicanalítico, tive a oportunidade de conhecer inúmeros consultórios analíticos e não vi dois iguais: cada um tinha algum aspecto peculiar, ou uma disposição específica dos móveis, ou algo que era único e irrepetível.

Vamos tomar como ponto de partida o consultório analítico e a própria situação analítica, para iniciar um breve percurso que pretende incluir também as demais dimensões da psicanálise.

Que aspectos da tradição analítica podem ser encontrados em quase todos os consultórios analíticos?

O paciente deita em um divã, e o analista senta em uma poltrona, fora do campo visual do primeiro (embora as disposições desses dois móveis variem enormemente). O paciente começa a falar e, a partir daí, a mente do analista passa a reagir emocionalmente, até o ponto em que fizer alguma intervenção, que pode ser uma pergunta, um comentário, uma interpretação, um assinalamento. Supostamente o paciente associa, e o analista escuta, em atenção flutuante ou buscando se colocar em uma atitude sem memória nem desejo, e o diálogo analítico que se segue terá como objetivo teórico desvendar os aspectos inconscientes do paciente que podem ser manifestados através do discurso ou em relação com o objeto, na transferência. Como propõe Green (2002), a finalidade seria obter alguma mudança psíquica ou transformação, ou desvelar conteúdos infantis reprimidos.

Quantos analistas subscreveriam integralmente o parágrafo anterior? Imagino que se trata de uma tentativa de incluir, nessa formulação, tradições teóricas diferentes, que pelo menos para mim fazem sentido, ou pelo menos é dessa forma que vejo o que tento fazer em minha prática analítica.

Penso que nossa dificuldade atual consiste no fato de que convivemos, dentro do movimento psicanalítico, distintas tradições teóricas e clínicas, e que disso decorre que, da mesma forma que encontramos uma miríade de consultórios diferentes, encontremos igual número de sínteses pessoais que *servem a cada analista no exercício de sua função*.

Tomemos um exemplo: Bion. O que possui esse autor de tradição e de invenção, considerando apenas um breve fragmento de suas valiosas contribuições? Sem dúvida, foi a partir de Melanie Klein e de seu conceito de identificação projetiva que Bion chegou à noção de conteúdo-contingente, e que com isso a forma de visualizar a relação analítica muda radicalmente. Quando Bion descreve, em minúcias, um fragmento clínico em *Ataques ao vínculo* (1959) e daí deduz o que poderia ter acontecido *na relação da mãe com o bebê, ele está, a meu ver, seguindo a tradição* de Freud, por exemplo, em sua reconstrução da cena do pequeno Homem dos Lobos ao entrar no quarto de seus pais, a partir do

Considero essencial a referência implícita a um "mínimo denominador comum" no qual a maioria dos analistas poderíamos nos reconhecer. Mas existiria em tudo isso uma "especificidade" do psicanalista latino-americano? Haveria, talvez, uma psicanálise latino-americana?

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

Na verdade, não parece ser possível considerar os dois termos de maneira separada: a tradição permite a invenção, e esta última reafirma a primeira. Algo semelhante acontece em termos de sentido: a invenção careceria de sentido na ausência de uma tradição onde possa se inscrever. E vice-versa.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

famoso sonho, mas ao mesmo tempo inventando algo novo e diferente do que havia antes.

Com isso quero apenas exemplificar que, em psicanálise, a relação entre tradição e invenção é inseparável, por mais que queiramos em muitos momentos batizar algo como novo e revolucionário, rompendo com a tradição estabelecida.

A verdade é que estamos todos em Viena, Buenos Aires, São Paulo, México, Montevideu, ao mesmo tempo, e que as cidades do analista e do paciente habitam o consultório analítico com suas dimensões passada, presente, futura, virtual, desejada, sonhada, imaginária, tradicional e inventada (Eizirik, 2008). Quero dizer com isso que, possivelmente a cada ano, a situação da psicanálise se torna mais complexa, e naturalmente mais fascinante, na medida em que novos autores vão trazendo suas contribuições, e o analista clínico, sentado em seu consultório com seu paciente, se defronta com um angustiante dilema: refugiar-se na tradição ou permitir que as invenções produzidas pelos nossos mais criativos autores, ou talvez por cada analista em sua relação com cada paciente, invadam esse espaço e demandem um permanente trabalho mental no dia a dia de nossa prática. Um exemplo que possivelmente seja compartilhado por muitos analistas está nessa experiência sobre como um analista pode mudar sua visão a respeito daquilo em que consiste sua atividade clínica:

“Entendia, além disso, que o fundamental da minha tarefa consistia em ‘traduzir’ no tempo adequado (ou melhor, ajudar os pacientes a fazê-lo eles mesmos) o que já estava ‘escrito’ no inconsciente, familiar ou individual, a partir de evidências indiretas, fundamentalmente linguísticas, que meus pacientes forneciam a mim, sujeito de conhecimento. Para isso, devia interferir o menos possível no surgimento do que estava encoberto pela defesa, atuando o mais *per via di levare* que me fosse possível. Agora, considero que isso abarca apenas uma parte da complexidade dos processos psíquicos em que está fundamentada a clínica psicanalítica; uma parte que deixa de fora aspectos que hoje acredito serem substanciais como, por exemplo, o papel crucial dos emergentes radicalmente novos e de produções vinculares, cuja compreensão escapa a uma visão determinista do psiquismo” (Moreno, 2000, p.1).

Com isso, enfatiza-se uma questão que faz parte do nosso tema: em que medida estamos, nós e nossos pacientes, condenados à compulsão à repetição e ao seu exame reiterado em cada análise, dentro de uma visão determinista que orientou o pensamento freudiano? Ou há espaço para o inesperado, o radicalmente novo, o surpreendente, o indeterminado, em cada campo analítico? Tradição ou invenção? Tradição e invenção? (Moreno, 2000, Berenstein, 2001, Knijnik et al., 2011.)

Se levarmos os dois termos a seus extremos, podemos pensar que estamos a cada dia, ou em cada sessão analítica, frente a um dilema epistemológico: ou nos mantemos dentro da tradição do já conhecido, ou nos aventuramos pelo território desconhecido que nos levará a inventar com cada paciente algum fato novo dentro do campo analítico. Talvez seja mais realista dizer que nos movemos nesse terreno através de avanços e recuos, e que oscilamos entre momentos de tradição e de invenção, pois ambos são parte inevitável de um processo analítico. Se ficarmos apenas na tradição, a petrificação é o que nos espera; se apenas na invenção, uma aventura sem base na história.

Vou tentar reescrever aquele parágrafo:

O paciente deita em um divã, e o analista senta em uma poltrona, fora do campo visual do primeiro. O paciente começa a falar, e a partir daí a mente do analista passa a reagir emocionalmente, até o ponto em que fizer alguma intervenção, que pode ser uma pergunta, um comentário, uma interpretação, um assinalamento. Segue-se uma relação em que

(deixo aqui o espaço aberto para que cada possível leitor deste trabalho continue a frase de acordo com a forma como vê sua atividade analítica).

Algo sobre o pensamento psicanalítico

Seria artificial limitar a abordagem desse tema a um único espaço geográfico, porque hoje, graças a algo radicalmente novo e até pouco tempo atrás impensável, a internet, já não existem mais tais espaços. Ainda assim, só para ilustrar a questão dessa complexidade, um analista que queira estar minimamente informado sobre o que tem sido produzido na América Latina, porque afinal esse é o que, na geografia tradicional, consideramos o espaço que habitamos, não poderia deixar de ter presente, em sua visão de psicanálise, o necessário levantamento das principais contribuições latino-americanas à psicanálise realizado por Lewkowicz e Flechner (2005).

Em que medida a psicanálise foi implantada na América Latina a partir de sua tradição europeia, e em que medida foi reinventada ou inventada no novo continente?

*← ver referência
na seção Bitácula...*

Uma cuidadosa avaliação das ideias originais desenvolvidas na América Latina (Etchegoyen e Zysman, 2005) permite encontrar algumas contribuições seminais que já fazem parte da tradição psicanalítica do continente. Entre os autores clássicos do continente, ou seja, os que partindo da tradição inventaram novos caminhos teóricos, clínicos ou institucionais e hoje são parte de nossa tradição compartilhada, pode-se mencionar Ángel Garma, Arnaldo Rascovsky, Enrique Pichon Rivière, Arminda Aberastury, Celes Cárcamo, José Bleger, Marie Langer, Heinrich Racker, León Grinberg, David Liberman, Ignacio Matte Blanco, Willy e Madeleine Baranger, Santiago Ramirez, Durval Marcondes, Virginia Leone Bicudo, Danilo e Marialzira Perestrello, Mario Martins. O espaço não permite destacar as ideias ou iniciativas originais de cada um ou uma, mas nos anos seguintes ao aparecimento psicanalítico na América Latina (Cesio, 2000) novas e estimulantes contribuições continuaram a ser desenvolvidas.

Entre tantas criações ou invenções da psicanálise latino-americana, para mim, pelo menos, a mais estimulante, nos últimos anos, tem sido a de Willy e Madeleine Baranger, sobre o *campo analítico, o baluarte*, e todas as suas consequências teóricas e clínicas. Além de ser uma contribuição que tem estimulado desenvolvimentos criativos na América Latina (por exemplo, Kancyper, 2009) e em outras regiões (por exemplo, Ferro e Basile, 2009), penso ser uma forma de encarar o trabalho analítico que, a despeito de ter algumas décadas, nos permite viver o processo analítico de uma forma compatível com o pensamento que caracteriza o movimento da ciência e das humanidades contemporâneas (Eizirik, 2011).

No que diz respeito aos principais pioneiros, o tempo, esse grande escultor (Yourcenar, 1983), fez com suas contribuições o que faz com as esculturas, as modifica, mutila, transforma, cria novas formas, mas nos permite ver ou imaginar o que ainda existe ou algum dia foi seu esplendor.

Mais difícil é a tarefa de avaliar a dimensão do que ainda está se desenvolvendo. Uma avaliação contemporânea do que está em desenvolvimento é difícil porque inclui elementos narcísicos (tão presentes em nosso admirável mundo novo), cegueiras inevitáveis, interesses de ordem variada e outros elementos bem conhecidos.

Além disso, como pretender alguma objetividade ou capacidade de uma visão abrangente? De todos os modos, como considero a psicanálise um *work in progress* (Eizirik, 2006), vejo com muita satisfação que um número significativo de nossos colegas esteja neste momento trabalhando em um ambicioso projeto coordenado por Jean Marc Tauszic para mapear e descrever o pensamento psicanalítico latino-americano.

Há uma pergunta que sempre volta e que talvez necessite mais discussão: existe uma psicanálise latino-americana? Não creio que seja possível encontrar uma unidade fechada nesse mosaico onde se apresentam desenvolvimentos teóricos, práticos, institucionais e di-

ferentes culturas nessa região. Mas acredito, sim, que podem ser observadas várias tendências específicas da América Latina; entre elas, a primeira é a de um intercâmbio próximo do ambiente cultural, que influencia a psicanálise, ficando ao mesmo tempo influenciado por esta; a segunda é um crescente pluralismo teórico, que permite e estimula o diálogo entre as diferentes teorias, marcando um definitivo contraste com épocas anteriores, quando os sistemas teóricos eram muito uniformes e fechados, e costumavam dominar em cada país ou sociedade de forma específica. Como resultado, podemos observar uma atmosfera mais aberta do ponto de vista teórico, clínico e na discussão institucional, onde o fato de escutar pontos de vista divergentes talvez nos permita chegar a estabelecer controvérsias reais (Bernardi, 2002) e colabora para enfrentar a complexidade, a fragmentação e a incerteza.

As marcas registradas da cultura atual conduzem a uma preocupação clara em proteger a qualidade e o rigor na formação analítica, em que pesem a existência de modelos de formação diferentes e as contínuas restrições econômicas e sociais. É possível identificar em muitas sociedades latino-americanas (e aqui nos referimos à nossa própria escuta em sucessivas apresentações clínicas nas três regiões geográficas da IPA) a presença de uma forma particular de apresentação do material clínico, aquela que é mais próxima e direta, e que busca compreender a emoção presente no campo analítico, estabelecendo também uma atmosfera mais fluida entre analista e paciente, que mantém a assimetria, mas permite uma comunicação mais espontânea e natural (Eizirik e Widlöcher, 2005).

Sobre a vida institucional

Nossa condição de analistas não se exercita *in vacuum*, está inserida em contextos distintos, específicos, com suas próprias tradições e também algumas modestas e tímidas invenções. Penso que ainda nos devemos maiores estudos e investigações sobre as instituições psicanalíticas, mas, tendo sido por muitos anos um participante ativo em vários deles, aprendi com diversas experiências a valorizá-los em uma perspectiva crítica e, dentro do possível, realista sobre suas possibilidades e limitações.

Esse é um campo em que a tradição desempenha um papel importante, em termos de formação analítica e de uma história comum compartilhada, tanto em termos da fantasia quanto dos fatos históricos; nelas revivemos, de formas variadas, nossa própria experiência familiar e nossas histórias transferenciais (Bolognini); mas a tradição pode também ser um instrumento para o controle, o conservadorismo e a castração de novas iniciativas e de uma maior abertura do espaço para as ideias novas e uma presença mais ativa de jovens analistas.

A divisão estanque em categorias de membros, os currículos rígidos, as dificuldades impostas para a progressão na carreira analítica, a obediência acrítica aos padrões internacionais (que

Eu tendo a pensar cada vez mais que, na pluralidade de nossos modos de ser, o "nós" costuma ter mais pregnância ou ser mais determinante que o "eu"; que nem toda individuação é saudável e frutífera, e que os processos de subjetivação porosos e abertos ao influxo do entorno costumam ser mais criativos.

Marcelo Viñar, APU

felizmente encontrou uma nova realidade na adoção dos três modelos de formação analítica, talvez uma estimulante invenção da IPA nos anos recentes) foram alguns dos piores aspectos de uma tradição que se assemelhava aos regimes ditatoriais de nossa região e que contribuía para destruir a criatividade em nossa formação (Kernberg).

O espaço para a invenção em nossas instituições, creio, está em um ensino crítico, que estimule o pensamento independente e a participação mais ativa dos analistas jovens (a propósito, em que medida a tradição teórica latino-americana está presente em nossos currículos?), que contemple uma maior interação com a cultura, aí incluindo a universidade, os sistemas de saúde, as ciências da saúde, que estimule a pesquisa psicanalítica em suas várias dimensões (clínica, empírica, conceitual), que considere as várias avenidas pelas quais pode transitar a psicanálise (crianças e adolescentes, idosos, famílias, casais) e que busque um contínuo diálogo entre as diferentes formas de praticar e pensar a psicanálise, não só dentro de cada instituição como com as demais regiões do nosso mundo psicanalítico (por exemplo, dentro do espírito que estimulou a criação do Capsa).

Invenção, reinvenção?

Em suma, penso que nos movemos e oscilamos entre tradição e invenção ao longo de nosso ciclo vital como analistas, e dentro do ciclo vital de nossas instituições, teorias e práticas. Como destacou Borges, *com o correr dos anos, observei que a beleza, tal como a felicidade, é frequente. Não se passa um dia em que não estejamos, um instante, no paraíso. Não há poeta, por medíocre que seja, que não tenha escrito o melhor verso da literatura, mas também os mais infelizes. A beleza não é privilégio de uns quantos homens ilustres*” (1985, p. 13).

Da mesma forma, na prática de cada analista, e dentro de sua mente, ou, mais ainda, em cada campo analítico que cria com cada paciente, tradição e invenção coexistem, se sucedem, se opõem, convivem e, de certa forma, caracterizam uma relação dialética que está presente em quase todas as áreas desse momento da cultura.

Dentro do espaço que nos é mais peculiar, o consultório analítico, temos a cada dia a oportunidade de revisitar nossas tradições teóricas e clínicas, e de inventar novas possibilidades nesse trabalho inesgotável com o inconsciente, o nosso e o de nosso paciente, esperando que nunca fique pronta nossa edição convincente, como sugeria Drummond.

Assim, penso que reinventamos a psicanálise em nosso percurso vital, com suas dificuldades, dúvidas, limitações, alcances, fracassos e conquistas, e também, de tempos em tempos, somos capazes de criar novos sons e de escrever versos a quatro mãos que nos permitem estar, ao menos um instante, no paraíso.

Palavras-chave: Criação, História da psicanálise, Instituição psicanalítica, Situação analítica, Pluralismo. **Candidata a palavra-chave:** Invenção.

Invenção e tradição são inseparáveis, uma só existe na dependência da existência da outra. O que outrora fora invenção (ou descoberta), em psicanálise, hoje é tradição. E os novos pensamentos (e pensadores) só podem surgir a partir do que já foi publicado. Isso é o que observamos ao longo da história, não só em psicanálise, mas em todo desenvolvimento humano e cultural, se quisermos falar de um macrouniverso. Isso sem mencionar a peculiaridade de cada dupla na relação humana, onde, a cada encontro, algo novo e peculiar a essa dupla se "inventa", a despeito da "bagagem-tradição" de cada um.

(Grupo Pro-Criar, Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre)

O vaso e as sementes de girassol. Notas para uma tradição que virá



II. O fim da Experiência

Testemunha privilegiada das atrocidades da Grande Guerra, Walter Benjamin¹ alertou que os soldados que voltavam aos seus lares, da frente de batalha, faziam-no entregues em um mutismo persistente: *pobres em relação à experiência comunicável*. O progresso tecnológico² –incipiente e inclusive *naïve* em princípios do século passado, à luz da vertigem com que se mostram suas evidências ainda hoje– culminava necessariamente na guerra e era responsável pela pulverização da experiência. Benjamin só conheceu os estragos da Primeira Guerra Mundial, tendo apenas o pressentimento da Segunda, *experimentando* na própria carne, em sua fuga infrutífera, dela, a que limites de desaparecimento subjetivo, de questionamento radical da experiência humana –uma nova barbárie, dizia-nos– nos levaria.

Aquela *experiência*, transmitida pelos mais velhos aos mais jovens, lembra Benjamin, encontra-se desvalorizada, hoje mais do que nunca. A experiência se torna líquida –se dilui, se banaliza–, e a autorreferencialidade enganosa das redes sociais ou as técnicas instantâneas de comunicação, na verdade, encobrem qualquer aparição subjetiva. Os jovens que visitam nossos consultórios, embrutecidos, incapazes de dar conta do que lhes acontece, os pacientes ineptos para articular sequer uma queixa, mas com um corpo que grita,

*Psicanalista (Asociación Psicoanalítica de Córdoba).

1. Benjamin, W. *El narrador*. Santiago do Chile: Metales Pesados, 2008.

2. Progresso técnico que tem, em seu reverso, a queda insidiosa do pai na cultura ocidental.

*Considero
essencial articular
uma reflexão
semelhante com a
possibilidade de
olhar
simultaneamente um
analista
embrutecido e
incapaz de perceber
o que acontece, um
analista inepto para
estabelecer uma
ponte entre a queixa
e o corpo que uiva
em uma língua ainda
desconhecida, um
analista em
orfandade subjetiva...
E assim
sucessivamente.*

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

*Se apenas atendemos o que é
discursivo, a narração,
deixamos de considerar os dados
sensoriais que o enriquecem,
assim não só se empobreceria a
comunicação, senão que a
emotividade se diluiria. Luisa
de Toledo nos recorda de que
"o falar é um ato que supre,
substitui e realiza no ato de
falar a primeira forma de
contato com o objeto".*

Alicia Kaul, Sociedad
Psicoanalítica de Mendoza

aqueles que somente de *acting* em *acting* podem denunciar sua orfanidade subjetiva lembram aqueles soldados de uma guerra que não termina: a pobreza de sua linguagem para expressar seu sofrimento não é senão a cara visível do vazio de experiência que os embalou.

Esses fatos clínicos, constatáveis por qualquer profissional, não me inspiram em absoluto a nostalgia melancólica de um tempo passado que não tive a sorte de viver. Ao contrário, parece que se trata de um território de oportunidades para a psicanálise, pois **é a mesma destruição da experiência o que gera as condições de surgimento da prática analítica.**

II. Um exercício de narração

Certamente, sem referir-se à nossa prática, Benjamin dizia que, com o declínio do “espírito da narração”, situado no núcleo da experiência perdida, perdia-se o *dom de estar à escuta* e desaparecia a comunidade dos que têm o ouvido alerta³. Se chamamos de experiência o que pode ser posto em relato⁴, a experiência psicanalítica – inscrita nessa tradição perdida, a da narrativa oral artesanal em que a memória é articulada – ocupa um lugar restituidor em ambos os campos.

Pois, ao mesmo tempo, como se houvesse sido fabricado o antídoto junto com o veneno⁵, se cunharia esse espaço de resistência⁶, último refúgio da subjetividade, reserva natural da experiência, que se perdia a um ritmo vertiginoso, um espaço onde se teria de colocar palavras ao mutismo: **a prática clínica da psicanálise, enquanto experiência singular, restaura a dimensão de experiência da vida humana**⁷.

Em sua condição fractal, a psicanálise permite observar, sob o microscópio de cada cura, a mesma estrutura que governa a experiência em termos de época. O que Benjamin relata, em termos históricos, sucede de algum modo, e às vezes é possível situá-lo com precisão, no momento prévio a uma consulta psicanalítica: um momento de mudança de coordenadas, de queda em um mutismo frente a uma experiência que se mostra arrancada. Ali, a ruptura da experiência enquanto generalidade se evidencia em uma multiplicidade de peripécias singulares. Cada analista poderá encontrar, na sua clínica, esse instante decisivo que geralmente precipitou a consulta: as palavras que em um momento deixam de sair, quando nada o pressagiava, ouvir de repente de maneira diferente a torrente de banalidades nas quais até então alguém se sustentava, a constatação

3. Benjamin, W. Op. cit., p. 70.

4. Sarlo, B. *Tiempo pasado*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 31.

5. Hölderlin dizia: *no lugar onde cresce o perigo, cresce também a salvação*.

6. Viñar, M. *Inquietudes en la clínica psicoanalítica actual*. Brasil, 2006.

7. Lacan, mais que ninguém, foi quem dissecou a prática analítica em termos de experiência, fundamentalmente enquanto experiência da alteridade (Barredo, C. *Psicoanálisis: la experiencia de la alteridad, Docta* – Revista de Psicoanálisis, n.º. 6, Córdoba, APC, 2010).

súbita de uma sobrecarga que sumiu junto com a memória da qual era sua razão... todas as peripécias singulares de um único fato estrutural, o desprendimento, quando não a ruptura, da trama experiencial que dá corpo e sentido a uma vida. O sintoma, que se constitui no início de uma análise, não faz senão localizá-la tendo em vista um trabalho sobre o mesmo.

A partir dessa ruptura, se acontece um encontro com um analista, algo dessa experiência talvez seja tecido de uma maneira melhor, seja reinserido de modo narrativo. Daí o que podemos fazer por esse sujeito que ficou mudo: ajudá-lo a contar-se. Haverá regras a favor da construção de um relato que será, a posteriori, fundamental e eficaz⁸. Os personagens hão de encontrar a consistência e a ordem de uma trama, por que não de um *suspense*, que vai se tensionar sessão a sessão, em um exercício de narrativa oral⁹: o de reinscrever uma história paradoxal, aquela em que o analisando –como dizia o poeta grego Píndaro– chegará a ser, ao fim da análise, o que é. A experiência é *restituída*, inclusive é *constituída*, nesse relato onde o *viver para contá-la*, invocado pelos narradores, dará lugar, ao ser relatada, ao *contar para vivê-la* de nossos analisandos.

Os significantes dessa história, daí a posição ética de nossa escuta e o modo pelo qual se afasta de toda literatura, hão de ser os de cada paciente. Devemos ajudá-los a contar-se, não inscrevê-los à maneira de Pigmalião¹⁰. Daí o silêncio com que os acolhemos para propiciar que o exercício de narração em que uma análise se constitui, ao tornar contável aquilo que não o foi, também possa chegar a esse limite, a esse buraco incontável, que tanto pede como resiste a qualquer simbolização¹¹.

III. Tradição e genealogia

Em psicanálise, somos devedores de que tradição? Trata-se de escolas, de tradições, de pesquisa¹² no seio das quais intervimos analiticamente e geramos saber? Trata-se de instituições com seus rituais, seus emblemas, suas bandeiras, suas efemérides? Trata-se da codificação de uma técnica?

A tradição em psicanálise pode ser pensada em vários planos, dos quais tomarei um agora, o *genealógico*. Os modos de produzir e transmitir conhecimento em psicanálise, desde o acontecimento freudiano fundador em diante, e diferentemente da ciência, que tende a esquecer seus fundadores¹³, nos constituem como uma

Depois da articulação entre experiência (vivida) e relato (contado), sintaxe do que no foro íntimo de cada um é ato de vida e afeto, em sua conexão com a consequente atividade de pensar, faz-se o caminho inverso matizando a apropriação das teorias como atividade intelectual, com o ato carnal da experiência transferencial.

Marcelo Viñar, APU

Isso toca um ponto fundamental, ao lado das cidades em que nos movemos mentalmente desde Viena até cada uma das que habitamos, em realidade e fantasia; nosso estado de diálogo com nossos ancestrais analíticos e com nossos sucessores cria um campo, ou uma trama, de relações que mostra como a cada dia estamos inventando ou reinventando a psicanálise.

Cláudio L. Eizirik, SPPA

8. Javier García, em Montevideú (Lacan em IPA, 2011), encaminhava a clínica para a construção de relatos eficazes.

9. Benjamin, W. Op. cit.

10. Algo na estrutura da situação parece favorecer o contrário, e deve-se estar atento. Quem vem contar-se através do filtro de nossa escuta se expõe a que incidamos na história que vai ser alinhavada, como um editor mais ou menos grosseiro. Daí não ser infrequente encontrar pacientes kleinianos ou lacanianos, pacientes aos quais basta lançar-lhes um olhar para reconhecer por qual divã passaram.

11. Benjamin, W. Op. cit., p. 37.

12. Larry Laudan foi quem falou de *tradiciones de investigación*.

13. Foucault, M. *¿Qué es un autor?*. Buenos Aires: Ediciones Literales/El Cuenco de Plata, 2010.

prática genealógica. Nossas instituições, nossos trabalhos, nossos congressos, a maneira como debatemos, as referências em que nos amparamos sempre apresentam, além da autonomia dos conceitos com que trabalhamos, uma filigrana genealógica.

A tradição, em psicanálise, adquire a forma de transmissão genealógica, fundamentalmente por meio da experiência transferencial, no divã, de um analista que nos precede¹⁴.

Esse modelo, fértil em muitos sentidos, contém uma grande dificuldade, e é a entronização da tradição na vertente da *pureza*: há um mito da origem, e, quanto mais nos distanciamos dele, mais somos impuros, mais contaminados, menos nobres. A pureza, no entanto – mensurável pela proximidade das fontes, seja no tempo, no espaço ou na mimese dos códigos e contrassenhas de pertencimento –, deu lugar ao pior¹⁵. Deveríamos poder discriminar o que vale a pena preservar, a incandescência que devemos manter acesa, de geração em geração, de uma pureza constitutiva da nossa identidade tão suposta quanto arriscada, que, além disso, costuma garantir aos transmissores genealógicamente mais próximos das fontes – sejam eles europeus, que nos transmitiram as boas novas psicanalíticas, ou seus mentores locais, que, por tê-los “tocado”, contém em si algo dessa aura sagrada – um lugar de poder inquestionável.

Ao nos depararmos com a tradição, deveríamos pensar qual é a *distância justa*. Nem tão próxima a ponto de que nossa prática e sua reflexão tenham como consequência uma mimese tributária da repetição, nem tão distante que se compreenda como autogerada, sem dívidas, mas também sem raízes nas quais se firmar. A distância justa permite compreender o que a tradição contém de ficcional, ou seja, de *invenção* – necessária ou não. Separa-nos, como um tegumento se desprende da semente, da adesão a certos intocáveis teóricos, técnicos ou institucionais que ancoram nossa identidade à maneira de alguns pacientes nossos identificados com um único significante, sem o qual derraparíamos para o abismo da loucura.

Essa distância nos permitiria encarar os chamados *standards* (não é nada casual que sejam mantidos em inglês) como uma “tradição inventada”¹⁶ e, enquanto tal, fechada (talvez também como fetiche) em torno dos anos 20 do século passado, em Berlim. Os *standards* – que às vezes confundimos com o *nec plus ultra* de nossa identidade como psicanalistas da IPA, garantia de preservação da pureza de nossas instituições – talvez sejam tão indissociáveis da nossa prática quanto

14. Experiência que, como é lembrado frequentemente, é posta em primeiro plano na formação do analista por todos os analistas, independentemente de suas vinculações institucionais ou filiações teóricas, consenso unânime e desconhecido além desse ponto preciso.

15. Spurling, D. Contra la pureza, *Docta* – Revista de Psicoanálisis, nº. 4, Córdoba, APC, 2008.

16. “Tradições inventadas”, na genial denominação de Eric Hobsbawm, e, enquanto tal, garantias artificiais de nossa identidade que se beneficiariam da ilusão retroativa que prestigia a tradição (Cf. Hobsbawm, E., Ranger, T. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica, 2002).

o celibato é para os padres, algo que também é uma aquisição datada historicamente e controvertida em sua vigência. Ao mesmo tempo, a distância justa nos permite –se nos despojarmos da necessidade de certezas ou de rituais identitários– calibrá-los em sua justa utilidade, distinguir o que permite certo ordenamento na formação do analista ou na execução de uma prática, sem fazer disso, no melhor dos casos, um ideal, ou, no pior, uma espécie de *sinthome*.

Cada escola analítica aparece como uma renovação frente a algo que começava a enquistar-se: o freudismo frente à psicologia acadêmica e a psiquiatria de seu tempo, o kleinismo frente a uma certa rigidez anafreudiana, o lacanismo frente a um freudismo por momentos pré-freudiano ou um kleinismo que derrapava em delírios de autorreferência¹⁷: sempre o novo é frágil, cumpre sua função e se enrijece quase no mesmo momento, e assim o conhecimento avança. Em cada época, por sua vez, pôde ser moderno retomar algo supostamente deslocado: às vezes, ser deliberadamente anacrônico¹⁸ pode ser renovador.

Como pensar a genealogia e a tradição, em psicanálise, como driblar o eclétismo sem renunciar a um lugar de enunciação próprio, evitando o psitacismo das citações¹⁹ e o contínuo alinhamento a *schiboleths*²⁰ teóricos ou escolásticos?

Houve na psicanálise latino-americana momentos de tanta submissão teórica a certa matriz inglesa, por exemplo, que caberia conjecturar que muitos analistas, se pudessem, teriam trocado o volante de seus automóveis de lugar e começado a transitar pela mão esquerda. Certamente, pode-se dizer, isso os teria levado a complicar o trânsito em nossas cidades e a produzir não poucos danos, tanto em si mesmos quanto em terceiros. E creio que foi isso o que ocorreu, talvez de maneira menos evidente, na adoção massiva, adesiva, fanática, do *British style*.

Hoje, ao menos em meu país, o lacanismo –além de suas múltiplas versões– ocupa o lugar de ideal majoritário, sobretudo fora de nossas instituições, o que também leva a escutar uma fala cotidiana dos analistas plena de galicismos e com uma estrutura sintática que, pretendendo se identificar com a oralidade inconfundível de Lacan²¹, acaba sendo apenas um mau uso do castelhano.

Ao falarmos da *tradição* em termos genealógicos, teríamos de revisar, minuciosamente, na nossa clínica, o conceito de *identificação*

Se assim fosse, estaríamos diante de uma tradição conservadora, submissa e acrítica que teria impedido a renovação e não poderia explicar a fecunda criatividade de tantos autores da Escola Rio-Platense.

Alicia Kaul, Sociedad Psicoanalítica de Mendoza

Existe toda uma tradição, na Argentina precisamente, que fica fora da reflexão.

Camila Gutiérrez, Sociedad Colombiana de Psicoanálisis

17. Agora mesmo, talvez esteja sendo gestada a renovação que questionará o lacanismo, a nova vanguarda.

18. Horenstein, M. *Alegato por una cierta (in)actualidad*. San Luis, 2009.

19. Braunstein, N. *Freudiano y lacaniano*. Buenos Aires: Manantial, 1994.

20. Cabral, A. *Lacan y el debate sobre la contratransferencia*. Buenos Aires: Letra Viva, 2009.

21. Lacan parece ter considerado (Cf. El seminario XI. In: _____. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1986, p. 182) somente o alemão, o inglês e o francês como línguas da cultura. E o espanhol? E o português? Que espaço ocupam na cabeça dos professores, não digamos da cultura latino-americana, mas da espanhola ou da portuguesa? O que significa, na verdade, uma psicanálise em castelhano/português?

_____ e a maneira como pensamos, segundo a concepção da transferência
operante, o final das análises. Talvez esses exemplos extremos de
_____ uma identificação que beira a paródia esclareçam uma série de
_____ situações que, por serem menos evidentes, muitas vezes passam des-
percebidas.

IV. Uma hibridez fértil

_____ Quando pretendemos ancorar nossa afiliação à tradição em qual-
_____ quer ortodoxia, nos perdemos. Onde, então, encontrar o verdadeiro
_____ tutano da nossa tradição, aquela que convém honrar, tanto como
_____ analistas quanto, sobretudo, enquanto analistas *latino-americanos*?
_____ Como nos relacionarmos com a tradição psicanalítica, a partir da
_____ América Latina? Talvez seja conveniente, tal como Benjamin
aconselhou com relação à história, *escovar a tradição psicanalítica
no sentido contrário*²².

_____ Deveríamos reformular o lugar das teorias nessa tradição. Apesar
_____ de cada teoria ser um sistema autorreferencial, que organiza os fe-
_____ nômenos inteligíveis em um campo por sua vez criado por ela
_____ mesma, deveríamos pender para teorias que não se apresentem
_____ como sistemas fechados, que saibam alojar sua falha, sua incompletude
e, a partir disso, que sejam **teorias que deem lugar ao novo ainda
não inventado**. Só assim, com um encadeamento genealógico de
_____ teorias e também de mestres, onde o que é transmitido seja uma
_____ falta, só assim contaremos com uma tradição posta em dia, longe do
_____ museu ou da história.

_____ Talvez devêssemos pensar a genealogia da psicanálise latino-
_____ americana afastando-nos de qualquer ortodoxia, melhor ainda, como
heterodoxia pura. Pensar em termos de hibridez, mestiçagem e ferti-
_____ lização cruzada, de famílias numerosas e espírito liberado, tanto de
_____ amarras quanto de promessas. Uma psicanálise alheia a qualquer
_____ experiência de normatização, pois a exercemos em um continente
que, para o bem ou para o mal, parece impossível de normatizar.

_____ Talvez nosso vínculo genealógico com a tradição psicanalítica
_____ tenha que ser pensado a partir das fronteiras do Ocidente, pois é
_____ nesse lugar, e não em outro, que exercemos nosso ofício estranho:
_____ em cidades geralmente populosas e contraditórias, efervescentes e
_____ cheirosas, excludentes e prenhes de possibilidades, cidades cansadas
por estarem em ladeira ascendente na sua curva de aprendizagem,
_____ na direção daquilo que podem ser, e não na cômoda descida de uma
_____ tradição esgotada. Essas cidades, de tradição incipiente, são cidades
_____ de fronteira, um dos limites do Ocidente –tanto como o foram, em
_____ seu momento, em direção ao Leste, as cidades de Viena, Budapeste
ou Berlim, antigos epicentros multiculturais, onde a psicanálise viu
_____ a luz. Pois a psicanálise foi gestada em território marginal: mesmo
_____ sendo Viena uma grande capital, foi também vertedouro dos povos

22. Benjamin, W. Sobre el concepto de historia. In: _____. *Conceptos de filosofía de la historia*. La Plata: Terramar, 2007, p. 69.

do Império Austro-Húngaro que possibilitou a invenção freudiana. E também foi marginal em relação ao saber institucionalizado de seu tempo. Foi produto de um encontro fragmentário de tradições (judia, greco-romana, alemã) ou, melhor dizendo, de uma superposição de estrangeirismos em que a psicanálise se imprimiu.

E, apesar de suas renovações teóricas terem vindo dos centros de irradiação de poder e de ideias –Londres, Paris, Nova York–, fica difícil pensar que uma verdadeira reinvenção de nossa prática, que seja *tão fiel às origens, à tradição, até o ponto de fazê-la explodir*, possa vir do mundo desenvolvido.

A psicanálise, se encontrar um âmbito mais fértil para o seu desenvolvimento em território de fronteiras, buscará um modo de se relacionar com os Estados soberanos, um modo diferente do da herança, da tradição, onde sempre acabamos cumprindo o papel de leitores, de público, quando não cumprimos o papel de *claque* de uma obra na maioria das vezes representada em outras línguas, onde os papéis de protagonistas nunca são nossos.

Deveríamos pensar a partir da América Latina, sem regionalismos nem chauvinismos, mas também sem resquícios de colonialismo. Devemos ao pensamento francês tanto Lévi-Strauss quanto Lacan ou Green, mas também as técnicas da OAS que moldaram o terrorismo de Estado em nossos países. Devemos à Viena do começo do século passado tanto Wittgenstein e Freud quanto Hitler. Muitos países centrais –diferentemente dos nossos, aparentemente condenados à anomia– respeitam a ordem de não ultrapassar o sinal vermelho, mas a mesma aceitação acrítica das regras os leva a acatar leis indignas, como as de Nüremberg, que acabaram em genocídio. E a Espanha, do descobrimento e do idioma, também foi a Espanha da conquista e das pestes.

Se a tradição remete, como dizia, à pureza das origens²³ enquanto função legitimadora, nós, da América Latina, enquanto continente de imigração, pareceríamos condenados à impureza eterna com relação às metrópoles europeias, onde se concentraria o agalma psicanalítico. Daí, a hibridez, a mestiçagem poderiam ser concebidas como uma desvantagem, que nos condenaria a uma dependência eterna do que é produzido fora daqui, onde a pureza teria sua morada. Um dos nossos²⁴ analistas, com conhecimento de causa, dizia que *nós, para a Europa, não somos Ocidente, somos híbridos*. Definidos sempre pelo Outro, bem poderíamos inverter a carga crítica da apreciação europeia, convertendo-a em mola propulsora de uma vantagem exclusiva nossa.

Nesse sentido, um paciente se referia a si mesmo como proveniente do cruzamento de duas linhagens diferentes e, no jargão de sua

23. Mesmo quando a pureza pretendida revele, na realidade, uma impureza, uma fusão mais antiga, constituindo-se, na maioria das vezes, numa ilusão retroativa.

24. Trata-se de Jorge Bruce, analista que atua em Lima e que viveu por vários anos em Paris, em um painel do Congresso da Fepal em Bogotá, em 2010.

profissão –ligada à criação de animais–, se sentia orgulhoso do seu *vigor híbrido*, decorrente dessa mistura. Devemos tomar essa direção, nos apropriando da tradição ao mesmo tempo em que a fazemos irromper. Esse vigor, produto da mistura –não da pureza– tem mais possibilidade de aparecer nas margens de onde a nossa disciplina nasceu, margens de que a América Latina com certeza faz parte.

Quais são os modos de se apropriar de uma tradição, para quem não pertence a ela? Remedando-a, continuando-a, idealizando-a? Aceitar a transmissão, via colonização, nos condena a receber as coisas sempre de segunda mão, eternos indígenas e indigentes, mercado de consumidores, mais que de produtores. É tentador pensar no rapto, no contrabando, na apropriação indébita²⁵, inclusive no canibalismo, como modo de inaugurar algo fora da tradição, como maneira de exogamia. Talvez fosse necessário seguir a pista que –não sem certa inspiração freudiana– o movimento modernista brasileiro nos indica, o *movimento antropofágico*²⁶: devorar o outro criticamente, rebelar-se contra qualquer catequese, ainda que catequese psicanalítica do melhor berço, rebelar-se contra as ideias cadavéricas..., inverter a equação capitalista, devorando o outro, o conquistador..., para depois exportá-lo, processado, a partir daqui.

Ser psicanalista latino-americano, à maneira de Calibán²⁷, implica se assumir como cosmopolita, sem complexos, leitor voraz de tudo, não a partir da posição infantil do colonizado, mas a partir da voragem não seletiva, para –afinal de contas, Calibán é antropófago– canibalizá-lo melhor.

Driblando o pântano do ecletismo, conviria valorizar, então, a ideia de hibridez ou de mestiçagem²⁸, daquilo que se afasta da referência escolástica ou ecológica, ansiando uma tradição que, forjada no presente, preserve um lugar para o estilo singular, por sua vez marcado na borda com uma contrassenha grupal: psicanálise na/a partir da América Latina, um gesto que nos identifique e que não passe pela referência a um autor, *nem que seja latino-americano*. Deveríamos construir uma marca coletiva como as que identificam,

Sem dúvida, mas seria desejável conseguir sair do eurocentrismo para se situar em uma posição diferente da única simetria inerente a um "latino-americano-centrismo".

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

25. Prometeu rouba o fogo dos deuses, para dá-lo aos homens.

26. Devo a Leopold Nosek e seu comentário nas ruas de Bogotá minha aproximação ao *Manifesto antropofágico*, que deveria ser leitura obrigatória para qualquer (analista) latino-americano.

27. Hugo Achugar (Pluralidad incontrolable de discursos y balbuceo teórico, *Docta* – Revista de Psicoanálisis, n. 0, Córdoba, APC, 2003) usa os personagens de *A tempestade*, de William Shakespeare, para diferenciar a língua falada por Próspero, o portador do idioma dos conquistadores, e a balbuciada pelo nativo Calibán –anagrama de canibal–, em quem se quis ver a figura de um colonizado. “Próspero tentou ensinar Calibán a falar”, disse, “mas Calibán só aprendeu a ‘falar incoerentemente’, a ‘dizer bobagens’, a ‘balbuciar’. Calibán não consegue falar o idioma dos conquistadores corretamente”. Seguindo Fernández Retamar (*Calibán*. Apuntes sobre la cultura de nuestra América, www.literatura.us), reivindica o direito ao discurso teórico, ao abandono do lugar da mímica pura dos que pertencem às margens do mundo capitalista, e se pergunta, finalmente: “Podem os bárbaros latino-americanos teorizar, podem falar, ou só podem balbuciar?”.

28. Cabral, A.; Horenstein, M.; Lander, Rómulo. *Efectos de las teorías y de la clínica de Lacan en el psicoanálisis no-laciano*. XXVIII Congresso Latino-Americano de Psicanálise, Bogotá, 2010.

por exemplo, o desenho sueco ou a Bauhaus, a *nouvelle vague* ou o grupo Dogma, onde, para além de qual seja o autor (e claro que os há), se torne reconhecível, acima de tudo, uma referência geográfica e temporal que aluda a um espírito comunitário e que infiltre o estilo sempre individual. Então, talvez devamos pesquisar a marca da psicanálise latino-americana não no idioma, na bibliografia, nem na cadência, mas em determinado lugar de enunciação, por sua vez absolutamente singular e visceralmente universal.

Na América Latina, a catástrofe da experiência não foi tão pronunciada. Somos *habitués* das catástrofes, naturais e políticas, mas nossa experiência continua viva, muito mais que a palpável nas capitais do Primeiro Mundo. Inclusive a arte de narrar, cujo declínio Benjamin associava à catástrofe da experiência, sobrevive mais entre nós. A partir daqui podemos –devemos– resgatar a singularidade de um *gesto* mestiço e marginal, subversivo e contraditório, mais próximo de uma experiência diluída na chamada pós-modernidade. Mais do que o *eco cipayo*, a nota de cor do colonizado cultural, podemos **reestabelecer a impureza no coração da psicanálise**, essa impureza que gerou as pérolas, devolver esse espírito impuro e iconoclasta que é necessariamente esmagado no processo de institucionalização.

Ser psicanalista latino-americano não significa forçosamente citar autores da região²⁹. Tampouco cair em um regionalismo folclórico de chimarrão ou *mojito*. Muito menos assumir-se como responsável por uma degradação dos *standards* puros. Aqui, trata-se de se perguntar qual é a psicanálise que Calibán³⁰ praticaria, certamente diferente da de Próspero. Calibán analista, que produz na sua própria língua³¹, que pratica uma versão não degradada, mas *diferente* da análise de Próspero, uma análise com a qual, inclusive, Próspero talvez tenha algo a aprender.

Como reenviar a peste à Europa? Essa poderia ser uma boa pergunta a desenvolver em nossos encontros. Essa *peste*, como outras, introduzida no mesmo ato da conquista e que revela, pela via da invenção, o verdadeiro estofo ficcional da psicanálise³², talvez constitua o conteúdo de nossa missão enquanto psicanalistas latino-americanos: somos capazes de *contaminar*, no melhor sentido, uma psicanálise norte-americana que descansa demais em premissas psicológicas e em um bem-estar burguês elusivo para nós, que estamos ao sul das fronteiras controladas por *sheriffs* texanos? Podemos renovar a experiência analítica que talvez naufrague quando

Cuidar da região latino-americana em seu pensamento, em suas contribuições, em seu movimento. Continua a ser vista como uma "terceira região", depois da mítica primeira, europeia, e da do Norte, habitualmente confrontada com a primeira.

Alicia Leisse de Lustgarten,
Sociedad Psicoanalítica
de Caracas

29. Que a Fepal tenha que nos sugerir que nos citemos entre nós, no entanto, mostra o descaso com que (nem sequer) olhamos a nossa produção.

30. Que é uma forma de se perguntar –e diferenciar– sobre o lugar que a tradição ocupa, em um país central e em um país periférico.

31. Não no inglês, que, enquanto língua de Próspero, se converteu na *lingua franca* do mundo, também do mundo psicanalítico.

a prática europeia se vulgariza em um excesso de certezas e seguranças ou no controle subjacente ao financiamento do Estado?

V. Falar ao ouvido

Em um tríptico fotográfico conhecido, o artista chinês Ai Wei Wei aparece sozinho, parado diante de um muro no momento em que acaba de soltar um vaso da dinastia Han (de 206 a.C. a 220 d.C.). A sequência de fotos em preto e branco mostra, respectivamente, o artista segurando levemente o vaso na primeira foto; na seguinte, quando ele abre as mãos, o vaso aparece no ar, a centímetros do chão, e, na terceira, o vaso aos cacos, já contra o chão, enquanto o artista, com o mesmo gesto impassível nas três fotografias, continua com as mãos abertas. Essa ação iconoclasta de um artista contemporâneo emblemático foi, segundo ele mesmo comentou, um modo de “libertar-se do peso da tradição”³³. O que essa sequência fotográfica exprime, e toda a obra de Ai Wei Wei, é até que ponto é possível *inventar* algo novo sem se desfazer do peso esmagador da tradição.

Talvez –sem necessidade de chegar ao extremo de Wei Wei, sem jogar o bebê com a água suja do banho– seja preciso assumir a tradição com uma quota de traição, caso contrário se converte em falação vazia, uma reivindicação caricatural das origens que costuma estar a serviço de algum poder, quando não do Alzheimer. A tradição –entendida de uma maneira boa– nos obriga o tempo todo a rereer o passado, traindo leituras prévias –a fidelidade, diz Celan, pertence ao traidor³⁴– para não convertê-la em um baluarte defensivo.

Cada época exige não um suplemento à tradição, como são agregados os anuários novos a uma coleção de revistas, mas sim uma completa revisão e atualização do que foi acumulado, que leia de novo/como novo todo o antecedente. Que arranque a tradição, como Benjamin queria, do conformismo sempre a ponto de destruí-la.³⁵

O conceito de tradição, em psicanálise, é indissociável do de *nachträglichkeit* e, assim, passa a ser quase indiferenciável do de invenção. Imaginamos que a tradição diz respeito ao passado, e a invenção, ao futuro, mas, a partir da inclusão da retroatividade freudiana, rompe-se com qualquer ideia de linearidade temporal. Se há algo que nomeamos como tradição, é a partir do novo³⁶; se algo pode ser inventado, é a partir de uma tradição. Daí, ao contrário do

32. Pois parece que esta frase –“Não sabem que lhes levamos a peste”–, supostamente pronunciada por Freud a Jung na viagem de navio aos EUA para as conferências na Clark University, jamais foi pronunciada.

33. O custo da iconoclastia de Ai Wei Wei não foi menor: preso pelas autoridades chinesas, esteve virtualmente *desaparecido*. Somente seu renome internacional parece tê-lo preservado de correr o destino que o artista desejava para a tradição.

34. *Só quando sou falso sou fiel. Sou tu quando sou eu* (Elogio da distância, Paul Celan).

35. Benjamin, W. Sobre el concepto de historia. Op. cit., p. 67-8.

36. Afinal de contas, cada um *inventa uma tradição* como inventa um pai; tradição que não existe de antemão, mas que se constrói, em um ato, no *a posteriori* de uma escolha. Por sua vez, sem o assassinato simbólico desse pai, não há possibilidade de surgimento de uma enunciação singular, isto é, de uma invenção.

que se costuma pensar, *a tradição dizer respeito ao futuro*. Não responde à pergunta a respeito da origem, de onde viemos, mas sim, a respeito do destino: ao que queremos dar lugar. Tem mais a ver com o projeto e o desejo do que com a identidade.

Permitam-me apelar para uma metáfora, concernente à maneira pela qual a tradição e a invenção se imbricam, a ponto de se tornarem indiferenciáveis: a **psicanálise é uma máquina retro-futurista**³⁷, **que deve sua eficácia à sua própria falta de atualidade**³⁸.

A análise deveria assumir um caráter –inscrito no seu DNA– que a leva a navegar contra a corrente. E não somente nesta época, onde parece estar certificado o fim da experiência, mas em todas as épocas. Nós, psicanalistas, nunca sabemos bem como nos localizarmos, se na melancolia romântica que anseia um passado sempre melhor, ou na identificação mimética com os emblemas de um progresso que nos deixa de fora. Como sair desse *impasse*? A psicanálise, para muitos um artefato *anacrônico*, sobreviverá?

Alguns têm apostado em incrementar as relações com o saber universitário ou com as neurociências ou o *lobby* frente ao poder estatal³⁹. Nós reencontramos, ao contrário, o território da *experiência* inerente à nossa práxis derivada da linguagem, nesse lugar onde outros se esmeram em construir uma *experiência*, e não tiramos o mínimo de rigor da nossa prática ao perceber que sua formalização escapa à da ciência, coisa que por outro lado os cientistas advertem bem. Pois nos importa mais a seriedade de nossos procedimentos, a ética que orienta a nossa posição e guia nossas intervenções, e a minúcia de nosso adestramento, do que a adesão a uma gestualidade e a um vocabulário científicos que, na maioria das vezes, conduz à impostura.

O lugar do psicanalista talvez seja o último refúgio de um saber clínico que, mesmo na medicina, tende a desaparecer, no maremoto da tecnologia e na premência das descobertas. Seu consultório pode ser o último esconderijo da possibilidade de escutar, em desaparecimento. Mas isso nos obriga a destampar os ouvidos: a sociedade percebe bem a diferença entre quem escuta sem pressupostos e quem o faz a partir de clichês vetustos. É uma questão de sobrevivência: duvido que o analista, como técnico, volte a gozar do fervor social, se é que o teve alguma vez. O psicanalista como *ouvidor*, como praticante de uma escuta paciente e inédita, como clínico, por que não como *sábio*⁴⁰, gozará de um futuro. Claro que isso nos obriga a nos repensarmos constantemente, a nos formarmos bebendo de diversas

37. Anos atrás, a ficção científica imaginou obras retro-futuristas que, como *Brazil* e outros filmes inspirados em contos de Philip K. Dick, concebiam um futuro com elementos do passado.

38. Horenstein, M. *Alegato por una cierta (in)actualidad*. Op. cit. Enrique Torres assinala algo valioso nesse sentido (Jornadas Otro Lacan, Córdoba, 2007).

39. Talvez seja necessário fazer tudo isso, ainda que acredite que a operatória psicanalítica não seja a que funciona nesses casos, mas algo de outra ordem.

40. Ainda quando sua sabedoria seja a da *docta ignorancia*.

fontes e a avaliar, a cada palmo do caminho, se estamos à altura do que o ofício nos exige.

Recordemo-nos de *Fahrenheit 451*, a novela de Bradbury. Ali, um governo totalitário empreende a destruição de todos os livros, considerados responsáveis por tornar diferentes, singulares, os seus leitores. Quando todo livro, enquanto objeto, parece condenado ao desaparecimento irremediável, alguns homens e mulheres resistem, aprendendo-os de memória, livros preservados a partir desse momento, e que eles recitarão a quem estiver disposto a ouvi-los. Podemos imaginar esses corajosos passando a outros a memória letrada, ao ouvido, um a um, evitando a perda.

Nós, psicanalistas, como aqueles personagens de *Fahrenheit 451*, somos os guardiões de certa experiência perdida. Não me refiro aqui tão somente à experiência analítica, mas à experiência pura, que parece condenada a desaparecer. E a transmitimos um a um, de analista a analisando, ao ouvido⁴¹, como um mistério, como um fogo que não deve ser apagado, no milagre da transferência. E, nesse sentido, se estivermos à altura da nossa função, enquanto houver psicanalistas haverá psicanálise.

Na Tate Modern, de Londres, na sua enorme sala de turbinas, Ai Wei Wei expôs, depois de quebrar o vaso da tradição, uma instalação chamada *Sementes de girassol*: um milhão de peças de porcelana pequenas⁴², que representavam sementes, estavam espalhadas pelo chão. Cada uma delas, indistinguível das outras, na aparência, fundida em um manto, era, no entanto, única, pintada à mão por um artesão chinês. A obra simbolizava, segundo Wei Wei, “a individualidade no aparentemente uniforme”, isso mesmo que produz a experiência de uma análise, e que os analistas, como os heróis de Bradbury, têm o dever de saber preservar.

*Sê mentes de giras sol
seja mente de girar o sol
gira o sol
sol girando em nossas
mentes
sol em nossas mentes
gira-mentes
mentes-sol*

Elisabeth Cimenti, SPPA



Palavras-chave: *Experiência, Escuta, Ética, Genealogia.*

Candidatas a palavra-chave: *Psicanálise latino-americana, Tradição.*

41. Tem sido ressaltada a retirada do olhar almejada pelo dispositivo analítico ao posicionar o analista atrás do divã, mas não que, desse modo, o analista fala *ao ouvido* do paciente, com toda a eficácia inerente a uma intimidade perdida.

42. Quando Cali Barredo lia um rascunho deste relato, cometeu um lapso revelador, ao entender que as sementes de girassol tinham sido feitas *com a mesma porcelana quebrada* do vaso arrebentado. Esse lapso maravilhoso, quase como uma interpretação, revela em sua escuta sagaz a operatória analítica, mostrando um nível de verdade maior ainda do que eu tinha pretendido escrever: *com os fragmentos quebrados da tradição é que se inventa*. Verdade que, conjecturamos, o próprio Ai Wei Wei assinaria com entusiasmo como sua.

Uma revisão da transição do Freud neurologista ao Freud psicanalista

A verdade nasce como heresia e morre como dogma.

HUMBERTO ECO

Introdução

O desenvolvimento da psicanálise sempre oscilou entre a tradição acadêmica e a inovação criativa. A psicanálise foi considerada por seu autor uma disciplina derivada da medicina, uma ciência natural. Freud, ao terminar a formação em medicina, trabalhou como pesquisador no laboratório de neurologia patológica de seu professor, o doutor Ernest Brucke, na Universidade de Viena, fazendo pesquisa em histologia neurológica. Seu treinamento em histologia, então, o leva a conceber lugares; assim, vai representar o aparelho mental, inicialmente, em áreas, “a primeira tópica freudiana”.

Em 1883, obtém um cargo de neurologista clínico, mudança que também trouxe consigo a modificação de seus objetos de estudo, que passaram do intrincado das redes neuronais para a clínica neurológica, campo onde descobre um grupo de doentes denominados neuróticos e que não encontravam nenhuma solução para seus padecimentos com os recursos terapêuticos da época.

O propósito de Freud era encontrar um método de tratamento eficaz para esses pacientes. Ele propõe um mecanismo psíquico como causa da enfermidade, opondo-se às premissas de Janet e de Charcot, que estabeleciam uma determinação hereditária ou degenerativa. Freud propõe uma causa traumática e para ele, portanto, a neurose era adquirida. Torna-se auxiliar do Dr. Breuer, que lhe fala de uma paciente sua, Ana O., em uma noite de julho de 1883. Ana O. era uma jovem que lhe fazia relatos dos eventos que determinavam o aparecimento de seus sintomas; e percebeu que, ao rememorar esses eventos especialmente difíceis, em seguida havia a melhora de sua condição. Isso levou Freud a escutar com atenção o que os

* Psicanalista (Asociación Psicoanalítica Mexicana).

pacientes tinham a dizer. Se o paciente conseguia rememorar o trauma ou as séries de traumas interconectados, incluindo tanto o fato como o afeto, quando conseguia relatá-lo de maneira detalhada, seguia-se o desaparecimento do sintoma.

Ele chamou esse processo de “método catártico”, descobrindo que os sintomas das pacientes histéricas sempre tinham relação com abuso sexual na infância, e postulou que os pacientes histéricos sofriam de “reminiscências” (Freud, 1885) devido a esses eventos traumáticos, lembranças que a pessoa separava de sua consciência habitual, segregando-as em uma espécie de segunda consciência, na qual permaneciam aparentemente esquecidos e, por isso, desconhecidos para os próprios sujeitos que os sofriam.

Assim, Freud descobre um tratamento novo para as neuroses. A mecânica pela qual esse método produzia seus efeitos consistia em anular a força da ideia, permitindo a saída, por meio da expressão verbal, do afeto associado, não expressado, que tinha sido retido, e introduzindo a ideia novamente na consciência normal, retificando uma falsa associação por uma ligação por deslocamento.

Freud, inovador, modifica a compreensão que, em sua época, se tinha das neuroses e de sua classificação. Postulou que as neuroses podiam se diferenciar em: **a. neuroses de defesa**, que eram aquelas em que se podia identificar um mecanismo psíquico: **a defesa contra** ou a repressão das lembranças intoleráveis e **b. neuroses simples ou atuais**, onde esse mecanismo estava ausente, e dentro dessas descrevia a neurastenia e a neurose de angústia. Para as neuroses atuais, propôs que sua causa devia estar em uma descarga anormal da sexualidade na vida adulta do paciente.

Quanto às neuroses de defesa, ele supunha no início que a causa residia no fato de que se erigia uma defesa contra a lembrança de um trauma, que, desse modo, permanecia reprimido, evitando recordá-lo e evitando, assim, o afeto desagradável que o acompanhava, geralmente angústia. Freud propõe que, diante de um evento traumático, se separasse a lembrança do evento de sua carga afetiva e ele se manteria afastado, por meio de um mecanismo que denominaria **defesa ou repressão** do grupo consciente principal de ideias, “o ego”, enviando-o a um grupo secundário, separado do “ego”, que não tinha acesso à consciência. Uma vez reprimida a ideia, e separado o afeto da ideia, o afeto tomava outro caminho, dirigindo-se para o corpo, produzindo-se um sintoma, que se convertia em uma doença física, instaurando-se um sintoma conversivo.

Imediatamente, surge a questão na mente disciplinada do pesquisador: como acontecia o processo de as lembranças se tornarem patogênicas? Não deixou de ser uma preocupação do jovem Freud. Com experiências clínicas fragmentadas, tratou de criar um modelo explicativo que lhe permitisse compreender essas manifestações clínicas. Desenvolveu tal modelo na sua obra *Projeto de psicologia para neurólogos*, ainda sob a tradição da formação como pato-neu-

rologista. Nessa obra estabelece que, quando ocorre uma situação traumática, com o decorrer do tempo, as lembranças diminuem sua carga afetiva e, depois de repetidas rememorações, convertem-se em simples lembranças. Esse processo, em contraste, não acontece assim nas neuroses. Aí ocorre justamente o contrário, ou seja, um evento infantil que pôde ser vivido, na ocasião, de maneira prazerosa ou indiferente; passada a puberdade, ao ser lembrado, adquire a capacidade de despertar um afeto angustiante que, por isso, aciona o mecanismo da repressão, já que o mecanismo normal de repetir a lembrança até esgotar o afeto se tornou ineficaz.

Em suas obras, Freud nos relata que estudou centenas de casos, tendo encontrado experiências semelhantes, e estabeleceu como hipótese que a causa da doença eram vivências traumáticas. Fixou, assim, seu primeiro modelo de psicopatologia, o modelo da etiologia traumática da neurose, e a característica peculiar dessas vivências traumáticas é que eram de índole sexual. Assim, em *Projeto...*, propõe-se a explicar a transformação que mediava desde essas experiências sexuais infantis até as persistentes lembranças das mesmas, que se convertiam em fontes de desprazer e punham em andamento, com isso, o mecanismo da repressão.

Freud coloca, com poucas evidências concretas, mas com grande capacidade criativa e inovadora, ideias seminais que desenvolverá ao longo de sua obra. Suas pacientes relatavam cenas de sedução sexual pelo pai, sendo meninas de quatro a cinco anos.

Um momento crucial de sua carreira acontece em 21 de setembro de 1897, quando escreve ao colega e confidente Wilhelm Fliess, que já não crê em sua neurótica, pois não lhe parece possível haver tanto abuso nas famílias vienenses. Em uma transformação determinante de seu enfoque, descobre que as mencionadas lembranças, na realidade, eram fantasias. Colocou, assim, a *fantasia* como a causadora da doença. Esse passou a ser o seu segundo modelo de etiologia das neuroses, causadas, então, por fantasias patogênicas. Para um homem comum, esse golpe poderia ser devastador. Depois de um período de desânimo, no entanto, sua inteireza de pesquisador o colocou novamente no caminho e, assim, perguntava-se: como as fantasias se convertem em causa de enfermidade? Esse é o momento em que, para muitos autores, a psicanálise nasce verdadeiramente.

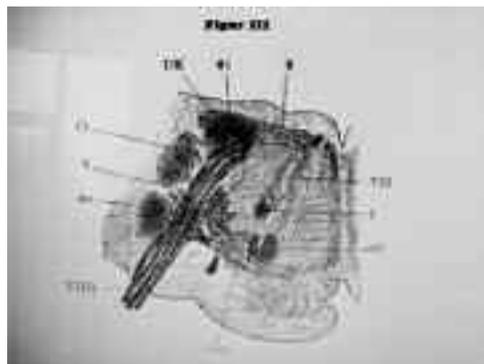
A fantasia, como agente etiológico, substitui a hipótese do trauma real. E, quanto às fantasias, ele afirma que são geradas por uma conjunção inconsciente de vivências e coisas *ouvidas* e que foram valorizadas e combinadas *posteriormente* desse modo: o vivenciado e o escutado, o passado (da história dos pais e antepassados) e o visto por si mesmo. Assim, um fragmento da cena vista é reunido, na fantasia, com outro fragmento da cena ouvida. Sobre as fantasias é que são construídos os sintomas histéricos, são as etapas prévias mais imediatas desses sintomas. Ao investigar as teorias sexuais dos meninos, faz descobertas surpreendentes. A primeira é que o menino

_____ fantasia que sua mãe também tem pênis, igual ao do papai e ao dele
_____ próprio, descrevendo a imagem fantasiada da mãe fálica. Não conti-
_____ nuarei com a evolução do pensamento freudiano, mas quero utilizar
_____ somente uma parte no tópico a seguir, que diz respeito à sua
_____ capacidade de visualizar e abstrair os processos que investigava.

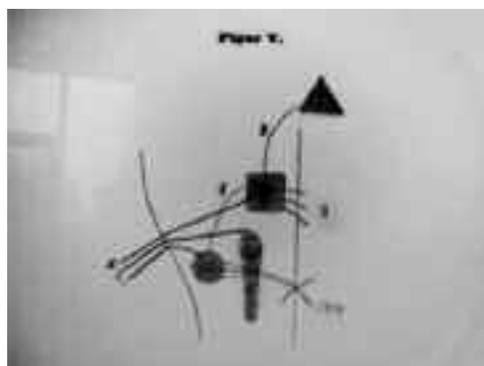
Evolução esquemática do pensamento freudiano

_____ Desde a época de Freud, uma metodologia do estudo da função
_____ cerebral foi uma apresentação de anatomia neurofuncional, o que
_____ implica relacionar as estruturas cerebrais descrevendo sua anatomia
_____ e associando-as por meio de diversas técnicas com as conexões fun-
_____ cionais de outras áreas cerebrais. Tratarei de lhes apresentar, por
_____ meio dos esquemas que se seguem, a evolução do pensamento de
_____ Freud como neurologista até seu pensamento como psicanalista.

_____ Um exemplo são os primeiros desenhos de Freud. A seguir,
_____ vemos um desenho esquemático da anatomia do nervo acústico em
_____ um feto humano:

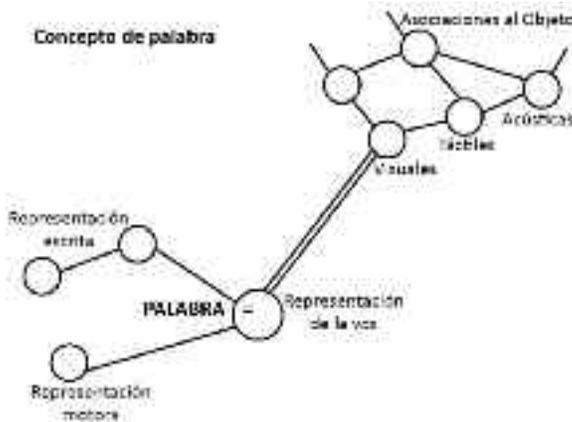


_____ A seguir, uma representação esquemática do mesmo, marcando
_____ suas conexões neuronais.



Deve-se lembrar que Freud foi um dos pioneiros no estudo da condução neuronal, postulando a sinapse, que é o relevo do estímulo entre neurônio e neurônio, antes de Sherrington batizá-la dessa maneira, assim como a condução neuronal do arco reflexo.

Em 1891, em seu artigo sobre a afasia, Freud nos oferece este próximo esquema.

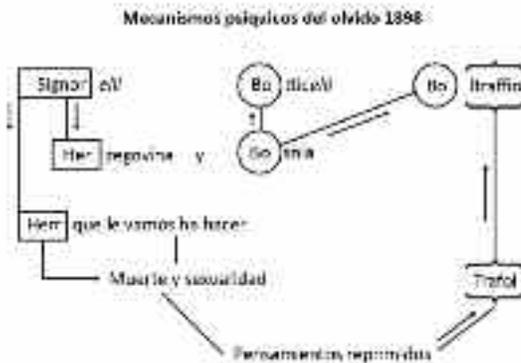


Nele, Freud estabelece a representação de mundo que o sujeito faz através da palavra e ao representar seus diferentes elementos, o visto, o ouvido, o sentido, conceitualização que estará presente ao longo de toda a sua obra.

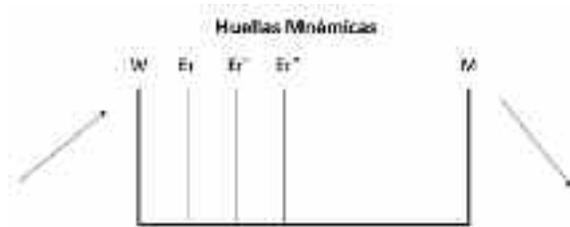
Esse esquema o ajudou a compreender os mecanismos da construção das fantasias, similares à construção dos sonhos.

Seus primeiros esquemas têm como referência estruturas neuronais e, quanto mais adentrava no problema funcional, mais se distanciava das referências anatômicas concretas, até esquematizar o funcionamento do aparelho mental exclusivamente em esquemas abstratos.

Assim esquematiza, em 1898, como funciona o esquecimento, em sua obra *Os mecanismos psíquicos do esquecimento*:

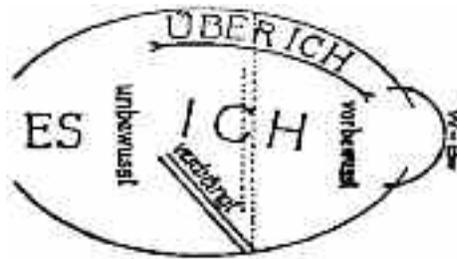


Chegamos aos esquemas de Freud de 1900, na sua obra *A interpretação dos sonhos*, onde esquematiza o funcionamento do aparelho mental, explicando o papel fundamental da memória nele mesmo, onde segue a lógica do arco reflexo e do desvio da descarga neuronal, como vemos nesse esquema.



Explica a memória em um esquema que vai de um polo perceptivo até um polo de reação. O esquema já não se apresenta com um referencial anatômico.

Em esquemas posteriores, Freud, já como psicanalista, prescinde totalmente de referenciais anatômicos e explica a segunda tópica e as funções ego, id e superego.



O estudo do abuso sexual depois de Freud

Passaram-se muitos anos, décadas, até que se retomasse o estudo do abuso sexual como um acontecimento real, uma vez estabelecida a influência da psicanálise e de Freud ter descartado a premissa do trauma real, substituindo-o pela fantasia. Romper essa tradição realmente requereu audácia inovadora e grande liberdade de pensamento, considerando que a evidência clínica, curiosamente, sempre esteve aí.

Deixem-me mencionar apenas alguns dados, segundo estatísticas mais recentes. As consultas médicas que têm como causa um transtorno psiquiátrico ou emocional estão entre 20 e 40% do total. Dessa porcentagem e da totalidade das consultas psicológicas e psiquiátricas, em 30% a 50% são relatados como antecedente o sofrimento de abuso sexual. No México, quase 50% da totalidade das mulheres relatam haver sofrido alguma experiência de violência ao menos

uma vez na vida. Particularmente, entre o grupo de mulheres jovens, de 15 a 19 anos de idade, e em quase 10% dos casos a agressão foi de índole sexual. Aproximadamente 5% dos menores que receberam cuidados médicos por maus-tratos foram atendidos por conta de abuso sexual.

Invenção e tradição no século XXI

As neurociências fizeram grandes avanços na descrição das funções cerebrais, assim como de suas estruturas, graças a tecnologias que não existiam quando a psicanálise nasceu, no início do século passado. A inter-relação dos postulados psicanalíticos com as funções cerebrais é um campo de pesquisa controverso, tanto por parte de psicanalistas que definem o campo da psicanálise como unicamente da subjetividade e do mundo interno, quanto por parte de pesquisadores em neurociências estritamente apegados à pesquisa com metodologias para obter dados duros.

Sou daqueles que estão convencidos de que essa via pode nos dar novos conhecimentos, reafirmar os anteriores e corrigir inexatidões. Há quem pense que a psicanálise, na primeira metade do século passado, veio mudar a concepção do homem e do funcionamento de sua mente, mas que suas contribuições foram limitadas na segunda metade do século. Seguindo Sandler e col., creio que fazer com que as colaborações psicanalíticas tenham evidência válida metodologicamente ainda é uma tarefa pendente, em que devemos colocar grande empenho. Por isso, quero me permitir correlacionar os modelos de neurofuncionalidade, derivados da pesquisa recente, com algumas observações psicanalíticas, especialmente as observações seminais de Freud nos seus trabalhos iniciais.

O sistema límbico

O sistema límbico é um conjunto de estruturas cerebrais responsáveis pela regulação e administração dos afetos. Há duas, entre elas, que desejo destacar, porque hoje sabemos, por estudos de imagem cerebral, que apresentam lesão em pessoas que sofreram abuso sexual: a amígdala e o hipocampo.

A **amígdala** participa na função de atenção, percepção e lembrança de situações de perigo, conecta-se com outras partes do tronco cerebral associadas a reações por sua vez relacionadas ao medo e à angústia; sua função de lembrar produz a sensação de experimentar uma “emoção”.

A amígdala é responsável pelas manifestações físicas de angústia, como aumento do ritmo cardíaco, aumento da tensão arterial, sudorese, sequeidão na boca, sensação de afogamento ou falta de ar e tensão muscular, bem como sensações de desconforto muito intenso, inquietação extrema, sensação de sentir-se indefeso, desvalido, considerando-se incapaz de enfrentar um perigo, mesmo que seja vivido como algo vago, mas iminente.

Essa estrutura funciona como memória na modalidade de **memória implícita**, relacionada com estados afetivos especialmente suscitados por situações ameaçadoras, desencadeando situações de angústia. Ao evocar lembranças, são lembradas como lembranças afetivas e sensações, não ligadas à linguagem. Outra característica dessa estrutura é que, uma vez que um evento está codificado, nunca é esquecido, será lembrado por toda a vida, mas na modalidade de sensações e emoções, motivo pelo qual, ao tentar colocá-lo em linguagem, será descrito de maneira pobre, inexacta, com muitas lacunas e inclusive contraditória.

O hipocampo é a estrutura onde reside a **memória explícita** (associada à linguagem), necessária para o aprendizado da periculosidade de um objeto ou da “experiência aversiva” (traumática); também guarda informação relativa ao contexto associado a essa experiência, lugar, situação ou objetos relacionados. Em tenra idade, o hipocampo ainda não está desenvolvido, por isso as experiências não podem ser fixadas na memória explícita, mas apenas na memória implícita, mediada pela amígdala, por isso mesmo permanecendo como lembranças inconscientes.

Quando se percebe um objeto, diversos grupos de neurônios em diversas partes do cérebro processam a informação, classificando-o de acordo com sua forma, cor, cheiro, som etc. O cérebro estabelece conexões desses diferentes grupos de neurônios e desse modo representa a percepção do objeto. Posteriormente, ao lembrar (evocar) o objeto, essas conexões são reconstruídas, processo realizado pelo córtex cerebral e que, se é alterado, distorce a sua lembrança.

Por exemplo: o valor afetivo associado ao objeto memorizado e o estado anímico do sujeito no momento do evento em que ele se depara com o objeto e com a intensidade da emoção afetam a lembrança do mesmo, de modo que, se o evento é muito perturbador, será guardada uma lembrança especialmente vívida do mesmo. Geralmente, quando uma pessoa enfrenta uma situação traumática, a reação da amígdala é intensa e imediata, estabelecendo uma lembrança emocional. A uma intensidade maior da experiência corresponderá uma reação maior dessa estrutura.

Pelo contrário, o hipocampo, que é a memória associada à linguagem e que acrescenta os detalhes de contexto de uma determinada situação, além de se conectar com o córtex, cria um relato coerente, harmonioso e organizado no tempo. No entanto, essa lembrança tende ao esquecimento. Essa estrutura sofrerá inibição à medida que a intensidade da experiência for maior, motivo pelo qual a evocação de um evento traumático pode carecer dos elementos de contexto e de todos os elementos ligados à linguagem e ao pensamento, detalhes como onde o evento ocorreu, quando ocorreu e que pessoas estavam presentes. Por isso, quando a pessoa tenta recuperar a lembrança de um evento traumático, faltam-lhe os elementos ligados à linguagem, porque, ao tentar fazer a narrativa, são tomados elementos da

lembrança de outros eventos, construindo uma verdadeira confabulação, a construção de uma fantasia.

Uma vez estabelecido o padrão de angústia, não se pode simplesmente esquecê-lo, a reação de angústia deve ser extinta, e isso se dá através de um aprendizado novo. Assim como a amígdala cumpre papel preponderante no condicionamento do padrão de angústia, o aprendizado novo para modificar essa reação parece envolver o córtex pré-frontal, daí a resposta favorável ao processo psicanalítico.

As funções de aprendizado e de memória são estabelecidas no nível da amígdala e do hipocampo, e são centros de processos afetivos. Uma vez que esses centros são superestimulados por uma repressão, e uma vez que ocorre uma superexcitação, o resultado é um dano anatômico estrutural, manifestado pela diminuição da massa neuronal das ditas estruturas.

O processo psicanalítico pode reverter a perda de tecido neuronal. Rapidamente podem ser reconhecidas, aqui, algumas descrições do funcionamento mental feitas por Freud, o reconhecimento de que experiências traumáticas efetivamente deixam lembranças que são exclusivamente afetivas e cujo desencadeamento de angústia só pode ser desativado com grande dificuldade, já que aconteceram precocemente, quando, portanto, o hipocampo ainda não estava desenvolvido, ou foram tão intensas que inibiram sua função, deixando, por essa razão, lacunas na memória, relatos contraditórios, inclusive transtornos no pensamento.

Também esclarece o mecanismo da repressão, já que o organismo evitará a todo custo a reativação dessas lembranças, por seu efeito emocional perturbador, como se pode comprovar atualmente no que se denomina síndrome de estresse pós-traumático, que geralmente se encontra em pessoas com história de abuso sexual.

No processo psicanalítico, ao se desenvolver a transferência, são ativados estados emocionais intensos suscetíveis de perturbar o funcionamento mental secundário, próprio do córtex, bem como do hipocampo, e que requer em parte rememorar e estabelecer o contexto perdido ou inexistente, e, em alguns casos, construí-lo, no sentido de construções em psicanálise, um contexto em termos de uma narrativa verbal perdida, com a qual seja possível associar tais lembranças emocionais intensas, estocadas na estrutura da amígdala.

Freud propunha que os conteúdos dentro do aparelho mental sofriam várias traduções e descreveu ao menos três. Poderíamos considerar essa uma delas, e uma tradução nova de todos os conteúdos ocorreria ao envolver o córtex cerebral com sua função dual do hemisfério direito e esquerdo, que atribuiria certas características distintivas a cada um deles, tornando mais complexo o processo que Freud pôde descrever a partir de uma perspectiva puramente clínica e funcional.

Concluindo, creio que a releitura da obra de Freud, tendo em mente um modelo anátomo-funcional do sistema cerebral, pode nos dar uma leitura fresca, renovadora e criativa das descrições clínicas

Concluí com a sugestão da releitura de Freud levando em consideração um modelo autônomo funcional do sistema cerebral que deixa claro, pelo menos em minha leitura, que é a partir da tradição de Freud que poderemos integrar a invenção atual da neurociência.

Elena Tomasel, SPPA

Essa é uma proposta interessante, com certeza bem mais fértil que a que tem por objetivo dar "legitimidade" científica à psicanálise a partir de sua releitura à luz do saber neurocientífico atual.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

magistrais de Freud, bem como de seus diversos modelos de funcionamento mental que, como podemos ver, foram bastante claros, e de novo nos surpreende o quanto Freud esteve à frente de seu tempo. Hoje, naturalmente, a partir de uma perspectiva desconstrucionista, pós-moderna, com os modelos de causalidade não linear, já que confirmamos que as estruturas cerebrais determinam os processos mentais, bem como as vicissitudes vinculares. Mas podemos acrescentar que estes últimos, por sua vez, conseguem modificar as estruturas cerebrais, o que pode ser documentado com estudos de imagem cerebral, algo especialmente significativo para nós em um bom processo analítico.

Palavras-chave: História da psicanálise, Evolução, Pensamento, Neurologia.

Candidatas a palavra-chave: Tradição, Invenção.

Bibliografia

Freud. Los orígenes del psicoanálisis. In: _____. *Obras completas*. 3ª. ed. Madri: Ed. Biblioteca Nueva, 1973. Vol. III.

_____. Estudios sobre la histeria. *Obras completas*. 3ª. ed. Madri: Ed. Biblioteca Nueva, 1973. Vol. I.

_____. Proyecto de una psicología para neurólogos. *Obras completas*. 3ª. ed. Madri: Ed. Biblioteca Nueva, 1973. Vol. I.

_____. La interpretación de los sueños. *Obras completas*. 3ª. ed. Madri: Ed. Biblioteca Nueva, 1973. Vol. I.

_____. El yo y el ello. *Obras completas*. 3ª. ed. Madri: Ed. Biblioteca Nueva, 1973. Vol. III.

Ávila, H. Aspectos metodológicos clínicos en psicoanálisis. Una revisión amplia de los estudios de resultado en psicoanálisis (comentários do trabalho). In: *Cuadernos de Psicoanálisis*, 2000.

Boom Díaz de León, M. *Reparando el cerebro*. México: Ed. Trillas, 2010.

Damasio, A. *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Ed. Critica, 2006.

Prado Garduño, G. Una veta de investigación cualitativa en psicoanálisis: la hermenéutica I. *Cuadernos de Psicoanálisis*, 2000.

Solís Garza, H. Algunas consideraciones sobre lo que solemos llamar ciencias "duras" y ciencias "blandas". *Cuadernos de Psicoanálisis*, 2002.

Kolteniuk Krauze, Miguel. *El carácter científico del psicoanálisis*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1976.

Maturana, H. *Desde la biología a la psicología*. Lumen Ed. Universitaria, 1995.

Miranda Arce, R. Construcción del erotismo; Perspectiva psicoanalítica en el siglo XXI. In: VII Congreso Nacional de Educación Sexual y Sexología Femess, set. 2009.

_____. Neuropsicoanálisis del abuso sexual. In: Congreso Nacional de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, 2008.

_____. Geometría no lineal (geometría fractal) y psicoterapia. Asociación Mexicana para la Salud Sexual A. C., México, mar. 2006.

_____. Reflexiones epistemológicas sobre el cuerpo. In: Congreso de la Federación Mexicana de Educación Sexual y Sexología Femess, 2001.

Moizeszowics, J.; Moizeszowics, M. *Psicofarmacología y territorio freudiano*. Teoría y clínica de un abordaje interdisciplinario. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2000.

Vives Rocabert, J. *El inconsciente freudiano*. México: Ed. Textos Mexicanos, 2003.

A invenção da tradição¹

Por outro lado, não há que confundir a força e a adaptabilidade das tradições genuínas com a “invenção da tradição”.

ERIC HOBSBAWM, *The invention of tradition*²

(...) o esquecimento e a memória são inventivos.

JORGE LUIS BORGES, *El informe de Brodie*³

E eu não invento, quer dizer..., invento, mas me preocupo por fundamentar minha invenção nos cimentos mais firmes possíveis (...).

GEORGES DUBY, *Dialogues*⁴

Em 1983, Eric Hobsbawm –considerado por muitos o mais importante historiador vivo– editou e publicou, com o título que tomei emprestado para o presente trabalho, o livro coletivo resultante de um colóquio organizado pela revista *Past and Present*. Na *Introdução* do livro, e no sentido de situar uma formulação paradoxal semelhante, **Hobsbawm** parte de uma constatação tão simples quanto revolucionária: As “tradições”, que parecem ou se proclamam antigas, frequentemente são de origem bem recente e, às vezes, inventadas⁵ (p. 7).

No contexto deste relato, recorrerei à noção proposta por Hobsbawm de maneira muito livre, apenas com o fim de esboçar e situar dentro do contexto da temática do próximo congresso um problema a meu ver central na história passada, presente e seguramente futura de nossa disciplina.

*Psicanalista (Sociedad Colombiana de Psicoanálisis).

1. Relato pré-publicado. Região Norte. XXIX Congresso Fepal, *Invenición-Tradición*. De 10 a 13 de outubro de 2012. Sheraton World Trade Center. São Paulo – Brasil.

2. Hobsbawm, E.; Ranger, T. (Eds.). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica, 2002, p. 14.

3. Borges, J. L. El otro duelo. In: *El informe de Brodie*. Obras completas. Tomo II. 1952-1972. São Paulo: Emecé Editores, 1994, p. 436.

4. Duby, G.; Lardreau, G. *Diálogo sobre la historia*. Conversaciones con Guy Lardreau. Madri: Alianza Editorial, 1988.

5. Hobsbawm, E.; Ranger, T. (Eds.). Op. cit.

*ver referência
na seção Bitácula...*

Mais do que contrapor ou articular *tradição e invenção*, dentro de uma relação dialética, tentarei mostrar, no que vou propor a seguir, *uma diferenciação entre duas formas de tradição e duas formas de invenção de signo contrário*, com a consequente possibilidade de diferentes formas combinatórias em relações de mão dupla. Considero essencial sublinhar, em tal sentido, que uma formalização semelhante permitiria, de um lado, fazer justiça à complexidade de nosso objeto de estudo e tornaria possível, por outro lado, transcender a tendência tão frequente e lamentável, entre nós, psicanalistas, de adotar modelos maniqueístas que distinguem uma opção “boa” e uma opção “má”, definidas de maneira clara e categórica e, conseqüentemente, separadas firmemente entre si. Dito de outro modo, *parto da premissa segundo a qual nenhuma das duas –nem a tradição, nem a invenção– é melhor ou pior (ou mais ou menos desejável) que a outra per se*. Conseqüentemente, vou me abster de privilegiar, *por princípio*, a inovação sobre a continuidade, e vice-versa.

Uma reflexão semelhante poderia resultar pertinente, em primeiro lugar, na compreensão do *encontro analítico*, cuja novidade se inscreve “no âmbito da situação transferencial” e onde –como também assinalam Barredo e Nosek– “se apresenta nossa forma de receber e alojar o legado freudiano (...) (e) se põe em jogo essa margem de liberdade que, distinguindo invenção de aplicação, faz com que as tradições, permanecendo, se renovem”⁶. Em segundo lugar, poderia dar lugar a uma perspectiva diferente, a um vértice novo, quando, no contexto de nossas instituições e nossa(s) identidade(s) psicanalítica(s) latino-americana(s), busca-se apreender e compreender a maneira segundo a qual a *transmissão e a apropriação* do referido legado freudiano se realiza dentro da especificidade de nossa história e de nossas realidades culturais.

Contrariamente ao que se costuma pensar, o termo *tradição*, em princípio, não evoca o passado, mas a ideia de *transmissão*. A palavra latina *traditio*, da qual se deriva, de fato sugere a ação de entregar, de remeter, de transmitir –um ensinamento, por exemplo– de maneira oral ou escrita, por meio de uma narração. Talvez, devido a uma limitação um tanto arbitrária, *tradição* se transformou, de certa maneira, em “transmissão do passado” e, para muitos, acabou sendo reduzida a “vigência do passado”. Na realidade, designa melhor a ideia de *uma continuidade entre o passado e o presente*: o mais antigo incide sobre (e determina de certa maneira) o mais recente. E vice-versa, poderíamos agregar, a partir de uma perspectiva que permita a temporalidade tal qual é concebida pela psicanálise com a noção de *nachträglichkeit* ou *après-coup*⁷.

Quero ressaltar a versão que Alejandro traz do conceito de tradição: trata-se do que se transmite a outro, mas romper com a ideia de que o que se transmite é um fundamento.

Continuando com o que dizia o Dr. Luis Yamín aqui: quando alguém deixa sua família, e vai a um novo espaço, traz algo de um lugar para outro; como quando a criança sai de sua família e forma outra nova. É para citar a noção de campo das Baranger, porque acredito que é isso o que se configura; ou seja que um sujeito encontra uma nova relação com outro objeto, mas entre os dois é criado algo novo.

Luis Fernando Orduz,
Socolpsi

6. Barredo, C.; Nosek, L. XXIX Congresso Fepal, *Invención-Tradición*. Primeira Comunicação, 2010.

7. Freud, S. *De la historia de una neurosis infantil [el “Hombre de los Lobos”]*. A.E. vol. XVII (1917-1919). Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

A palavra *invenção* vem do latim *inventio* –que designa a ação de descobrir, de achar–, de *invenire*, que significa encontrar. Seus sinônimos mais próximos são *criação* e imaginação; mais distantes são, por sua vez, a inovação, a renovação e o descobrimento. Mas subjaz a noção de *mudança* e de *ruptura*, ao menos na medida em que, para a psicanálise, não caberia a possibilidade de uma *criação* genuína sem levar consigo um certo grau de *destruição*⁸.

*Se a tradição supõe continuidade, a invenção implica a possibilidade e a necessidade de introduzir uma certa des-continuidade. Ligação, então, para a primeira, desligamento para a segunda, unidas por um ir-e-vir inerente à complementaridade das pulsões de vida e de morte quando predominam aquelas, e as últimas se submetem à sua primazia, determinando a possibilidade de uma re-ligação inovadora*⁹.

Como já foi dito, Hobsbawm parte da constatação de como o que muitas vezes é considerado “tradicional” e, *portanto*, “muito antigo” frequentemente é, na realidade, de constituição recente. Daí a formulação paradoxal *invenção da tradição*, que corresponde a um dispositivo, um processo de formalização e ritualização que costuma *surgir em etapas ou períodos nos quais* –no referencial de um grupo humano– *é requerido garantir e expressar a identidade e a coesão, especialmente diante de exigências de transformações rápidas*¹⁰. Visa legitimar instituições ou autoridades e manter a lealdade e a obediência a partir de materiais provenientes do passado. Ele a define do seguinte modo:

(...) Um grupo de práticas, normalmente governadas por regras aceitas aberta ou tacitamente e de natureza simbólica ou ritual, que procuram inculcar determinados valores ou normas de comportamento por meio de sua repetição, o que automaticamente implica continuidade com o passado. De fato, quando é possível, normalmente tentam se conectar com um passado histórico que lhes seja adequado. (...) Em resumo, há respostas a novas situações que tomam a forma de referência a velhas situações, ou que impõem seu próprio passado por meio de uma repetição quase obrigatória (p. 8).

Quero destacar o problema suscitado pelas *respostas a novas situações em função de uma referência a velhas situações que, impondo seu próprio passado, se mantêm através da repetição*. Portanto, não se

8. Anzieu, D. *Créer-détruire*. Paris: Dunod, 1996.

9. Cf. Green, A. Pulsión de muerte, narcisismo negativo, función desobjetalizante. In: Green, A. et al. *La pulsión de muerte*. Buenos Aires: Amorrortu, 1989, p. 65-78.

10. “Provavelmente, não há nenhum tempo nem lugar pelo qual os historiadores tenham se interessado que não tenha vivido a “invenção” da tradição nesse sentido. No entanto, há que se esperar que seja mais frequente quando uma transformação rápida da sociedade debilita ou destrói os modelos sociais para os quais tinham sido desenhadas as “velhas” tradições, produzindo outros modelos novos, nos quais essas tradições não podem ser aplicadas, ou quando essas velhas tradições e seus portadores e promulgadores institucionais passam a ser insuficientemente adaptáveis e flexíveis, ou são, de algum modo, eliminados (...)” (p. 11).

Rojas-Urrego propõe uma parceria ou aliança com Hobsbawm, para refutar a falsa oposição entre tradição e invenção. Apoiar-se na história e na lexicologia para restabelecer continuidades e sínteses entre passado e futuro.

Marcelo Viñar, APU

trata somente, como assinalei em documento recente, de “encontrar uma posição intermediária entre uma estabilidade forte que não se confunda com rígido imobilismo e uma mobilidade vital que não caia em uma ânsia de inovação, nem em uma facilitação radical”¹¹, mas de estarmos atentos também à irrupção de referências a “tradições inventadas” de vários tipos cuja suposta continuidade com o passado ou cuja origem mítica e remota (designada em psicanálise pela palavra *ortodoxia*, por exemplo) tornaria “legítima” a introdução da invariabilidade: “usam a história como legitimadora da ação e cimento da coesão do grupo”¹². Seu aparecimento pode ser apreendido como *sintoma* importante, como *indicador* de problemas “que, de outro modo, não seriam reconhecidos e de desenvolvimentos que, de outro modo, seriam difíceis de identificar e confirmar”¹³.

Uma vez estabelecido isso, e a partir da distinção que Hobsbawm propõe entre “tradição” e “costume”, considero útil sugerir diferenciar agora *uma tradição (-) cuja característica essencial é a invariabilidade, de uma tradição (+) que tem a dupla função, de motor e de engrenagem*. Ao passo que a primeira impõe práticas fixas, como a repetição a partir da referência a um passado real ou inventado, e que, por conseguinte, se opõe à mobilidade, à variação e à mudança, a segunda não descarta “a inovação e a mudança em um momento determinado, apesar de que, evidentemente, o requisito de que pareça compatível com o precedente (...) lhe impõe limitações substanciais”. Proporciona “a qualquer mudança (ou resistência à inovação) a sanção do precedente”¹⁴. *É que a tradição do segundo tipo, a (+), a que é motor e engrenagem, não é invariável “porque a vida não é assim”*¹⁵.

À semelhança do que acontece com a tradição, a invenção também pode ser diferenciada, por sua vez, entre *uma invenção (+) que introduz ruptura e continuidade, e uma invenção (-) que privilegia essencialmente a ruptura*, a “mudança pela mudança”. Enquanto a primeira, como Eros, des-liga e re-liga, a segunda se aproximaria por meio do caminho do desligamento radical, da destruição pura.

A díade tradição-invenção ganha ao ser lida à luz de três termos: ligação – desligamento – religação.

Neste texto, limitei-me a introduzir alguns elementos que, a meu ver, deverão estar presentes na discussão apaixonante sobre as

11. Rojas-Urrego, A. *Los últimos garantes de una cierta idea del ser humano*, <http://fepal.org> (Pré-congresso didático), XXVIII Congresso Latino-Americano de Psicanálise. De 23 a 25 de setembro de 2010, Bogotá.

12. Hobsbawm, E.; Ranger, T. (Eds.). Op. cit., p.18.

13. Ibid.

14. Hobsbawm, E.; Ranger, T. (Eds.). Op. cit., p. 8-9.

15. Ibid., p. 9.

relações entre *tradição* e *invenção* na psicanálise contemporânea, tal como podemos transmiti-la e recriá-la a cada dia na América Latina. Fiz referência essencialmente a historiadores e a uma ideia proveniente da história como disciplina, e que é, para mim, a ideia de que qualquer pesquisa relacionada a fenômenos humanos deve estar situada dentro de uma perspectiva histórica¹⁶.

Diante dos enormes desafios que o mundo de hoje nos coloca, com a vertigem e a premência de suas exigências, devemos ser extremamente vigilantes¹⁷. Assim, impõe-se distinguir diversas formas (+ e -) dentro dos mesmos termos *tradição* e *invenção*, e avançar com prudência. Há regras que não podem ser infringidas e somente a firmeza, a solidez e o rigor são a garantia de uma evolução indispensável, se queremos estar do lado da vida. Mas também devemos igualmente conservar a vontade inquebrantável de calibrar e de re-inventar constantemente nossas ferramentas, ao confrontá-las, no consultório, com a *realidade psíquica* da clínica psicanalítica atual e, enquanto seres sociais e disciplina, com a *realidade material* de hoje.

No que diz respeito à primeira, *nossa prática analítica contemporânea nos impõe uma atualização teórica, clínica e técnica*¹⁸ cujos três eixos fundamentais¹⁹ poderiam ser *uma leitura contemporânea de Freud*, destacando o valor da metapsicologia e do método freudiano como fundamentos da psicanálise; *uma apropriação criativa das principais contribuições pós-freudianas*, incluindo um diálogo constante entre as culturas psicanalíticas das diferentes regiões e, finalmente, *uma extensão do campo clínico ao tratamento dos casos não neuróticos*, com as patologias fronteiriças como novo paradigma contemporâneo. Nesses três eixos, a introdução da tensão inerente aos termos *tradição* e *invenção*, em suas diferentes variantes, pode acrescentar novos elementos à discussão.

No que concerne à segunda eventualidade, a saber, a confrontação de nossas ferramentas psicanalíticas com a realidade material do mundo de hoje, me limitarei somente a mencionar, em um território tão vasto e essencial, que, tal como sucede com outras disciplinas, nossa profissão perde seu sentido se se volta para si mesma e se isola do mundo. Ao intercâmbio enriquecedor entre psicanalistas, proveniente do resultado de nossas pesquisas, devemos acrescentar um esforço para sair de nossos muros e mudar de tom, para que nossa

16. Duby, G.; Lardreau, G. Op. cit., p. 87.

17. Green, A.; Corcos, M.; Rojas-Urrego A. *Associations (presque) libres d'un psychanalyste*. Entretiens avec Maurice Corcos, avec la participation d'Alejandro Rojas-Urrego. Paris: Albin Michel, 2006.

18. Marucco, N. Débats théoriques sur la pratique analytique actuelle. Réflexions métapsychologiques, cliniques et techniques. In: Green, A. (Dir.). *Les voies nouvelles de la thérapie psychanalytique*. Le dedans et le dehors. Paris: PUF, 2006.

19. Urribarri, F. La théorie dans la psychanalyse actuelle. À la recherche d'un nouveau paradigme contemporain. In: Green, A. (Dir.). Op. cit.

Uma maior ou menor aptidão para a mudança depende da capacidade de reproduzir o passado, unida à necessidade de introduzir variações, reconhecendo sempre o tema original.

Betina Teruchkin, SPPA

Acho muito estimulante sua proposta de que a mudança depende da capacidade de reproduzir o passado, unida à necessidade de introduzir variações, onde pode ser reconhecido o tema original, como na análise e na vida; na minha opinião, o risco estaria sempre quando predomina ou uma ou outra, e o analista se protege de entrar no desafiador trabalho de viver entre as duas, sem descanso nem aceitação da natureza interminável e sempre mutante do nosso ofício.

Claudio L. Eizirik, SPPA

voz possa ser ouvida. O campo de estudo que se abre diante de nós supõe –efetivamente– o interdisciplinar, o diálogo e o intercâmbio com outros saberes, com uma justa harmonia entre *rigor crítico e prazer vivo*²⁰, entre *lucidez e paixão*²¹, que podem ser apreendidos como expressões da *tradição* e da *invenção* conforme esboçadas neste ensaio.

Finalmente, e para concluir, em uma sociedade, em uma disciplina –e estas também são manifestações da tradição e da invenção, respectivamente–, a maior ou menor aptidão para a mudança depende, paradoxalmente, da *capacidade de reproduzir o passado*²², unida à necessidade –como na música– de *a cada vez introduzir variações* nas quais sempre é possível reconhecer o tema que lhe deu origem. Como na análise. Como na vida.

Palavras-chave: Transmissão, Temporalidade, Resignificação, Ligação, Desligamento. **Candidatas a palavra-chave:** Tradição, Invenção.

20. No sentido de *enjoyment* segundo a definição de Winnicott (cf. Winnicott, D.W. Introduction. In: _____. *Therapeutic consultations in child psychiatry*. Londres: Hogarth Press, 1971).

21. Duby, G.; Lardreau, G. Op. cit., p.164-165.

22. Pouillon, J. *Le cru et le su*. Paris: Le Seuil, 1993.

Tradição, mãe da invenção

Clarice Lispector teria dito¹: “Até cortar os próprios defeitos pode ser perigoso. Nunca se sabe qual é o defeito que sustenta nosso edifício inteiro” (Borelli, O.,1981).

Fabio Herrmann (1991) falou: “Quem não cria crê, mas quem cria desconfia”.

Gregor Samsa e o tema deste congresso

Ao ler *Quando certa manhã Gregor Samsa acordou de sonhos intransquilos, encontrou-se em sua cama metamorfoseado num inseto monstruoso*, Gabriel García Márquez pensou: “Então eu também posso fazer isso! Criar situações incríveis!”. Se Kafka podia, então ele também podia².

Para criar, é necessário ter a inspiração, mas é preciso ter, também, a permissão. Gabriel, que foi laureado pelo Nobel de literatura de 1982, se permitiu, e o realismo fantástico, mágico ou maravilhoso fundado por ele tornou-se uma das principais tradições literárias da América Latina.

Apoiado pela tradição europeia da qual Kafka era respeitado representante, García Márquez inventou uma nova. O Nobel premiou sua criatividade, mas reconheceu também sua prudência. Invenção que não se apoia e não se autoriza nas tradições corre o risco de ser ignorada ou punida. Van Gogh não era menos criativo

Falando em arte, ao me deparar com Gabriel García Márquez no texto de Claudio Rossi, pensei no último Congresso Psical, em Bogotá, onde fica a casa de Márquez. Penso que, unindo o congresso passado ao próximo, passado e futuro, estimulamos a vivência do binômio tradição-invenção, bem como instigamos o diálogo entre analistas em formação e didatas escritores.

Catherine Lapolli, Sociedade Psicanalítica de Pelotas

* Psicanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo)

1. Trecho de carta escrita em Berna em 2/1/1947, atribuída a Clarice Lispector. Publicada por Caio F. Abreu no suplemento “Caderno 2” do jornal *O Estado de São Paulo* em 25/6/1994. A belíssima carta está disponível em <http://www.claraboia.com/101100.html>, acessado em 10/07/2011.
2. Retirado de entrevista dada para o jornal colombiano *El Manifiesto* em 1977. Disponível no *The Virginia Quarterly Review*, <http://www.vqronline.org/webexclusive/2005/06/24/marquez-journey-back/>, acessado em 10/7/2011. Reproduzo aqui o saboroso texto em inglês: “It was in 1947. (...) I was nineteen. (...) I was doing my first year of law school. (...) I remember the opening sentences, it reads exactly thus: ‘As Gregor Samsa woke up one morning from troubled dreams, he found himself transformed in his bed into a monstrous vermin’. (...) Holy shit! When I read that I said to myself: ‘This isn’t right! (...) Nobody had told me this could be done! (...) Because it really can be done! (...) So then I can! (...) Holy shit! (...) That’s how my grandmother told stories. (...) The wildest things, in the most natural way”.

que Márquez, mas não vendeu nenhum quadro e não recebeu nenhum prêmio.

Samsa é uma bela representação do inventor que, preso por suas próprias invenções, se torna monstruoso para a sociedade na qual vive. Representa o perigo que correm todos os inventores. Se sua invenção não for compreendida ou aceita, a punição será o ostracismo que é o destino dos monstros.

Se é perigoso inventar, pois o resultado pode ser a expulsão, mais perigoso é não poder inventar, já que a invenção é o passaporte, é o bilhete de entrada que franqueia as portas da sociedade. Quem não inventa não pode ser expulso, porque jamais chega a pertencer ao grupo humano, à humanidade. Quem não inventa não é ser humano, pois a humanidade vive no mundo da invenção. O homem é um herói que vive entre a inexistência e o ostracismo, caminhando sobre o fio de uma navalha. Qualquer descuido o precipitará em um dos dois abismos.

Nossa disciplina, a psicanálise, é filha da Europa central, cheia de tradições rigorosas e exigentes que se atritam reciprocamente. Não é fácil caminhar por lá sem que se caia em despenhadeiros. Aqui na nossa América, as coisas também não são simples. Além das tradições europeias que herdamos, precisamos dar conta das tradições locais e prestar contas a elas, não menos complexas, exigentes e orgulhosas. Nosso ecletismo, ou canibalismo, como o definiu o movimento modernista brasileiro, é a solução mais integradora que conseguimos arrumar.

Acreditemos que a Fepal seja uma rede, como aquelas que ficam nos circos sob o arame de aço ou dos trapézios, para evitar que a queda dos artistas –o que em si já é um acidente grave ao seu narcisismo– os mate. Que a comunidade dos colegas latino-americanos seja para nós o que Kafka foi para Márquez, e inventemos.

O tema deste congresso é provocador. A dupla “invenção-tradição” pode ser vista como uma oposição, mas, juntos, esses conceitos se opõem aos de descoberta e aplicação. Invenção e tradição se referem ao desejo, ao arbitrário, ao determinado pela vontade humana e pelas disposições da cultura. Apontam para a arte, para a religião, para a filosofia, para a ciência, mas, também, para a mentira, para o pecado, para a transgressão, para o absurdo e para o inaudito. Tradições são o porto seguro dos que dela fazem parte, mas também o inferno dos que dela são diferentes ou a ela são estranhos. As guerras, em geral, resultam de tradições, e nelas o uso das invenções é crucial para a vitória. As invenções decidem muitas das guerras, e a cada nova invenção para a paz nos perguntamos quando será usada para a destruição.

Tradições e invenções são ingredientes fundamentais das paixões e dos rituais mais sublimes, mas também dos mais terríveis e macabros. Deuses e demônios são habitantes das tradições e são reinventados pelos sonhos de cada noite, pela ficção de cada dia e a cada afirmação da existência humana.

Nesse tema estamos no olho de um furacão. Não devemos aqui esperar a paz, o descanso. A calma que existe no olho do furacão é, apenas, o sinal de que estamos rodeados por todos os lados por ventos mortíferos que nos atingirão a qualquer momento.

Poderíamos não aceitar a provocação, afinal, evitar acidentes é dever de todos, e fariamos, ao invés disso, a opção por ficar na outra dupla, a de “descoberta e aplicação”. Ali as coisas seriam mais calmas. Descoberta aponta para a verdade, para aquilo que já estava lá, que não depende da criatividade nem da inspiração. A verdade é soberana em relação aos desejos e às tradições. Quando se está no terreno das descobertas, é necessário evitar que as tradições sejam traições. A verdade é eterna e não necessita de reparos ou atualizações. Por não depender da vontade humana, nos exime de responsabilidades. As aplicações, por sua vez, são humildes e obedientes. Também não necessitam de inspiração ou criatividade, dependem apenas de disciplina e trabalho dedicado. A verdade é universal, e nela a guerra é impossível. Quem a compartilha está em paz. A luz, a verdade e a vida reinam no céu monoteísta. Nada mais confortável e seguro. A verdade tem um só pé e não cai, a mentira tem mil pés e cai. Esse antigo provérbio sintetiza a segurança da verdade que não pode ser inventada, apenas descoberta.

Mas o congresso é também um jogo. Uma vez colocadas as regras, é necessário jogar. É necessário correr os riscos, caso contrário nos tornamos uns chatos. Não é correto, pois, correr para o conforto da ciência racionalista com seu doce e confortável positivismo otimista e esperançoso. É necessário enfrentar os ventos e os mares. Gritou Pompeu, na ameaçadora tempestade, aos apavorados marinheiros: “Navegar é preciso, viver não é preciso”. Amarremo-nos, pois, ao mastro e singremos na rota entre Scilla e Caribdes.

O canto das sereias

O ser humano tem a capacidade de fazer previsões e de construir realidades virtuais extrapolando os dados de suas experiências. Ao experimentar um prazer, quer repeti-lo indefinidamente. Por isso, e usando seus dotes, se põe a criar utopias nas quais, na sua imaginação, poderia viver no prazer constante e eterno. Usa sua mente para purificar as experiências, criando imagens homogêneas nas quais só existe o que lhe interessa. Tem, porém, grande dificuldade para desistir de viver nas utopias que inventa. Em outras palavras, inventa e se apegam apaixonadamente às suas invenções, não sabendo mais viver sem elas. Passa a buscá-las para sempre e, por serem por definição inatingíveis, jamais se sacia ou para.

Uma vez concebido o Andrógino, torna-se intolerável estar limitado a um único sexo. Uma vez imaginado um Deus onisciente e onipotente, torna-se impossível não ser Ele ou, pelo menos, não tentar ser filho Dele.

O homem acredita serem absolutamente necessários para si objetos que são totalmente dispensáveis para qualquer outro ser da

Seria interessante perguntar aqui ao autor sobre as "verdades eternas"; se alguma dessas poderia ser talvez uma verdade humana ou se entramos, nesse ponto, no território de um "mais além" do humano. Algo assim como o terreno da Verdade, com maiúscula.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

natureza. É atraído fatalmente por objetos que ele mesmo criou. Incapaz de desistir deles, inventa que os tem. Inventa que ele próprio é o que inventou e que o mundo corresponde ao seu desejo. Esse mundo inventado, porém, precisa estar articulado com o mundo físico e o mundo de seus semelhantes, com o mundo social que o rodeia. Caso fique no mundo fantástico de suas invenções, não levando em conta o mundo físico, morrerá. Suas representações do mundo físico necessitam ser minimamente adaptativas para que possa sobreviver.

Seu desejo de ser onipotente o leva a desenvolver a tecnologia. Multiplica sua força, sua longevidade e suas possibilidades materiais. É o mundo das *hard sciences*. Por mais que saiba controlar a natureza, porém, estará ainda muito longe dos objetos de suas ambições. As religiões, as artes, a filosofia são inventadas para diminuir essa frustração. Em síntese, o mundo cultural, inventado, virtual, é onde ele vive. Está apoiado no real, mas não o conhece, da mesma maneira que alguém que vive em uma casa não conhece seus alicerces, e, se quiser desenterrá-los para conhecê-los, a casa cairá. As teorias de Lacan sobre o significante e sobre o falo como significante (Lacan, J., 1971; Palmier, J.M., 1971) estão nas bases dessas ideias, que também se inspiram no “espaço potencial” de Winnicott (1972) e, claro, nas ideias de Freud (1974a, 1974b).

O gatinho subiu na árvore

Sendo a construção da realidade humana tão baseada em invenções e estando tão a serviço de desejos, a tendência seria a de que cada homem se tornasse muito diferente dos demais, o que tornaria quase impossível as relações entre eles. Se isso fosse assim, estaríamos todos condenados a nos isolarmos em nosso mundo inventado, presos em nossos sonhos. Seria o equivalente a um filhote de gato que, incapaz de descer da árvore em que subiu, fica sozinho e desamparado, miando lá em cima.

De fato, quanto mais complexo e particular é o mundo interno de alguém, menos coisas em comum terá com os demais. Mais riscos terá de se tornar incomunicável. Acontece que o homem não inventa a partir do nada. Usa para isso as tradições. As tradições são a matriz do mundo virtual de todos os indivíduos de determinada cultura, o que garante considerável semelhança entre eles. A internalização das tradições é a condição da estruturação e da invenção do mundo interno das pessoas e, ao mesmo tempo, a garantia de compatibilidade entre os indivíduos de um mesmo grupo (Grinberg, L. e Grinberg, R., 1971).

As teorias sobre identificação tão bem desenvolvidas por Freud e Klein (Baranger, W., 1971), que são uma das grandes contribuições da psicanálise à humanidade, descrevem com clareza a formação do indivíduo a partir da introjeção nas relações que tem com as pessoas que cuidam dele na primeira infância. Essas relações estão impregnadas

de tradições, sendo a linguagem a mais importante delas e o principal veículo de todas as outras. Dependendo de como essas introjeções acontecem, dependendo de seu conteúdo, de sua homogeneidade e de suas contradições, teremos diferentes resultados no destino do sujeito. Se focalizarmos na questão das relações do indivíduo com a sociedade, podemos dizer que é importante que o sujeito possa inventar, mas que essas invenções não sejam excessivamente diferentes das tradições.

Winnicott (1972), com sua teoria da mãe suficientemente boa que precisa estar onde e como a criança a inventa, trouxe um novo aporte para a tradição psicanalítica: a questão da necessidade de a vida valer a pena. Se é necessário inventar para estar entre os homens, e se as invenções podem isolá-los, é necessário ter companhia nas invenções, para que não seja perdida a coragem de produzi-las e para que possam ser adaptadas ao convívio. Acredito ser esse o sentido da proposição de que a mãe precisa corresponder à invenção da criança.

Se no início da função criativa a frustração for excessiva, acontecerá o fenômeno de Gregor Samsa. Assim como, no caso do gatinho que subiu na árvore, a solução é pegar uma escada e ir até ele para salvá-lo das consequências de suas próprias habilidades, seria necessário acompanhar a criança nas suas produções fantásticas. Claro que o outro método seria derrubar a árvore. Quando, ao invés de um gato, temos em cima da árvore um tigre ferido, derrubar a árvore pode ser a única solução possível. As mães lidam com gatinhos, mas muitas vezes impedem o crescimento de árvores em seus jardins.

Nós, psicanalistas, lidamos com gatos e tigres, pois já encontramos as tradições instaladas nos pacientes, e os conflitos e opções sociais feitos. É possível que o sentimento de “a vida valer a pena” dependa da possibilidade de alguém ser um indivíduo, capaz de inventar livremente seu mundo interno, e, ao mesmo tempo, de ser membro do grupo, partilhando e trocando no marco das tradições comuns a todos. Esse trânsito, essa possibilidade de subir e descer da árvore da individualidade –tendo musculatura e habilidade para se isolar lá em cima quando necessário e para encontrar a turma, em baixo, sempre que for conveniente–, pode ser um modelo para o que estamos tentando descrever.

No sentido dessas ideias, as tradições deveriam ser apresentadas para o homem em formação, a criança, da maneira mais convidativa possível. Platão aconselhou: “Não treine as crianças a aprender pela força ou rispidez, mas direcione-as para aquilo que divirta suas mentes, porque assim você será mais capaz de descobrir com precisão a pegada do gênio em cada uma delas”. As tradições precisam ser úteis para que a criança construa seu mundo subjetivo de tal maneira que seus desejos sejam atendidos minimamente. Não podemos esquecer que o mundo humano, inventado e virtual, é a expressão do desejo e a realização simbólica do mesmo. Quanto mais as

A necessidade talvez de um "justo equilíbrio" entre as duas forças?

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

Poderíamos pensar na importância das sociedades na formação dos candidatos, dando liberdade para a criatividade e a invenção, mas passando de maneira sólida e convincente a tradição; baseando-se em Winnicott, refere-se à possibilidade de o indivíduo criar livremente seu mundo interno e, ao mesmo tempo, ser membro de um grupo, partilhando a tradição em comum.

Tiago Crestana, SPPA

tradições forem usadas de forma eficaz pelo indivíduo para construir seu mundo subjetivo, mais sociável ele será. Menos estrangeiro se sentirá entre os membros de seu grupo e mais terá a vivência de que a vida vale a pena ser vivida. Em outras palavras, a mãe, que representa a cultura, precisa ser compatível com as construções feitas pela imaginação da criança e promover prazer nesse processo. No caso de haver falta de compatibilidade, a criança poderá, seguindo outro caminho, inibir suas invenções e, tendo um mundo interno pobre e pouco criativo, só poderá obedecer as tradições de forma passiva e aplicar de forma impessoal aquilo que já é conhecido (Winnicott, D.W., 1972).

A sexualidade inventada

Entre as invenções dos humanos, uma das mais fascinantes é a sexualidade. Dependendo do ponto de vista, talvez seja a única e todas as outras decorram dela. A sexualidade é a nossa ruptura com o mundo da natureza, a grande e irreparável cesura. Merleau-Ponty (1975) disse que a sexualidade é a transcendência do corpo, e nós, psicanalistas, dizemos que, por causa dela, o corpo nunca mais será um corpo físico, mas sempre um corpo erógeno.

Aqui, porém, o que nos interessa é se a sexualidade é tradição ou invenção no que se refere aos seus objetos. Essa pergunta foi trabalhada por Lacan, que chegou à conclusão de que o objeto amoroso é invenção. Sua resposta não é pouco desafiadora, pois contraria importante tradição psicanalítica, a de que reencontramos os objetos primários como objetos sexuais.

Para Freud (1974c), quando amamos, apenas repetimos, pois encontrar o objeto é sempre reencontrá-lo, e todo objeto de amor é substitutivo de algum objeto fundamental, prévio à barreira do incesto. Para Lacan, segundo Jacques Alain Miller (1991), amor é o esforço de dar um nome próprio a “a”, encontrar o “a” no olhar de uma mulher e poder dar a isso, como Dante fez, um nome próprio e construir em torno disso uma obra literária. Quando Beatriz pisca, surge Deus, surge em Dante a ideia do outro completo. À demanda repetitiva do amor do Outro, surge a possibilidade, através da invenção, de substituí-lo por uma “outra”. Essa outra na condição de “a”, ao não pertencer ao inventor, e sim ao Outro, fica na posição de mulher e de objeto causa do desejo. Não se reencontra, pois, a mãe, objeto primário que representa a totalidade, mas uma outra castrada e, portanto, mulher. O raciocínio é, na visão lacaniana, válido para ambos os sexos, pois não é o corpo físico que aqui importa, mas os significantes.

Essa concepção é otimista em relação à de Freud, porque considera a possibilidade de cura. Se lembrarmos que “a” representa o objeto causa do desejo, e que decorre do conhecimento e da aceitação de que o objeto completo, não castrado, não existe, ou seja, “a” é o que falta para completar o todo, só é possível dar um

nome a “a” se for aceita a castração, o que permitiria construir a sublimação. Em outras palavras, o reencontro do objeto primário está associado ao encontro da outra metade da laranja, ao completo, ao uno, ao andrógino e, portanto, a serviço do instinto de morte. O encontro do “a” no olhar da amada, pelo contrário, é o encontro do ser castrado, da mulher, da falta não passível de resolução e, portanto, é encontrar na amada a musa inspiradora, aquela que será a motivadora da obra cultural, da inserção efetiva no mundo simbólico. O amor, por isso, não seria repetição, mas sublimação e, portanto, invenção.

A verdade e a resolução da transferência

Das tradições psicanalíticas, a transferência é uma das mais queridas. Em sua dimensão de verdade científica, ela se manterá enquanto não forem abalados seus fundamentos, mas, como tradição, precisa ser amada para sobreviver. Na condição de verdade ou tradição, a transferência é pedra angular de nossa profissão. Sem ela, nossa construção desaba.

Ao nos apoiarmos nesse conceito, imediatamente nos sentimos amparados pelo nosso grupo. Ao criticá-lo, começamos a correr riscos.

Para uma visão de mundo que separa os fatos das fantasias, que separa a verdade da fabulação, a transferência é um tipo de engano. Um equívoco que consiste na confusão entre algo do passado e alguma coisa que acontece no presente. Sua resolução consiste, desse ponto de vista, em uma aproximação da verdade dos fatos. O sujeito da transferência está preso em experiências e figuras do passado que se tornam preconceito, filtros anacrônicos que distorcem a percepção e o levam a encontrar sempre o mesmo. Incapaz de avaliar a realidade, o indivíduo vive em um mundo fantasmagórico que desaparecerá quando a transferência for interpretada e colocada à luz. O analista passará, então, a ser percebido como de fato ele é, e não mais será misturado com os objetos primários do paciente. Libertado pelo *insight*, o cliente poderá se relacionar com o mundo sem ilusões e enganos.

Fundamental, por isso, que o analista tenha clareza sobre quem ele próprio é. Ele vai servir de padrão com o qual medirá os erros e os acertos de seu paciente. O analista precisa saber a verdade sobre os fatos para poder desmontar as invenções do paciente. O analista vive na realidade e precisa conseguir que o paciente venha encontrá-lo nessa dimensão. O paciente vive, ao contrário, no mundo dos sonhos, dos enganos, da imaginação e das ilusões. O mundo do analista não depende nem da vontade dele nem da do paciente. É objetivo, é real. Não depende dos desejos de ninguém e não pode ser alterado pelos desejos de ninguém³. Tem um único pé e não cai. Nele reinam a luz, a verdade e a vida. O mundo do paciente, ao con-

Rossi fala em particular da época da modernidade em que o paciente em seu sintoma tinha uma ilusão ou um autoengano que é a transferência que, se supunha, se dissolvia em algum momento e aí melhorava a percepção da realidade. Na pós-modernidade, a ilusão da transferência se reduz, mas não se elimina, é constituinte da subjetividade e permanece na visão de mundo do paciente. A cura não idealiza então o achado do inconsciente como algo que conduz à finalização do tratamento, senão que tenta, além do mais, a negociação das diferenças com o outro. Essa parece uma concepção diferente da psicanálise tradicional.

Doris Berlin, Sociedad Psicoanalítica de Caracas

3. Frases como “A menos que ajudemos nossos pacientes a compreender completamente quem eles são, não poderá ocorrer nenhuma mudança verdadeira em suas personalidades” (Rosenfeld, H., 1988) são exemplos dessa postura.

do homem é matá-lo. O homem não pode ser estudado como objeto de si mesmo sem desaparecer. O homem, portanto, não pode ser medido por padrões alheios a ele, e sua realidade subjetiva é irreduzível a qualquer sistema de avaliação ou medida. Desse ponto de vista, a transferência não é uma prisão ao passado, mas a forma como experiências passadas estruturaram a percepção do sujeito. Não é um filtro que distorce, e sim uma maneira de construir, e sua resolução consiste no conhecimento de sua inevitabilidade, e não na sua neutralização. Não é possível libertar o homem das fantasias ou phantasias, para que ele, sem distorções e ilusões, mergulhe na realidade dos fatos, simplesmente porque essa última não existe.

O analista não é padrão de realidade e suas tradições são tão estruturadoras de verdade e realidade como qualquer outra. Portanto, não têm precedência sobre nenhuma outra. Não existe superioridade hierárquica entre o saber do analista e o saber do paciente (Aulagnier, P., 1979 e 1985). A subjetividade do analista é tão subjetiva quanto a do paciente. Assim como o paciente, o analista está sempre se reinventando e vivendo de tradições, que são repositórios de invenções articuladas. Pode-se ver que nessa visão o analista fica sem autoridade para ser o fiel da balança e, além disso, nada teria a fazer com a autoridade, se a tivesse, pois não haveria terreno seguro para onde levar seu paciente.

O primeiro esquema referencial é herdeiro da ciência do século XIX, e o segundo, do pensamento do século XX, para o qual muito contribuiu a psicanálise. As contradições entre os dois modelos vivem dentro da psicanálise, que se contorce por causa deles na teoria e na prática. Às vezes, a psicanálise é tão comportada quanto Descartes. E, outras vezes, tão perturbadora e inquieta quanto Foucault⁶. Nisso, participa do drama epistemológico deste início de século XXI.

No segundo esquema referencial, qual seria o trabalho do analista? O que faria com a transferência? Aonde pretenderia chegar com seu labor?

Transferência e subjetividade

Qual a função do analista e aonde ele pode pretender chegar com seu trabalho, levando em conta a concepção de homem desenvolvida no século XX?

A resposta sintética, condensada, seria: ajudar o paciente a se autorizar a inventar, de maneira a compatibilizar suas invenções irreduzivelmente pessoais com as tradições de seu grupo, sem se submeter às últimas, mas, re-inventando-as continuamente, para dessa forma

6. "Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos." Essa frase de Foucault (1995) é um exemplo de o quanto é inquietante seu pensamento.

se comunicar e usufruir a relação com seus semelhantes. Para isso, o analista deveria ser radicalmente fiel à sua própria subjetividade, atritando-a com a do paciente em uma espécie de brincadeira ou jogo que fosse muito satisfatório para ambos. A finalidade seria dar ao paciente uma segunda chance de inventar na companhia e junto com alguém tendo prazer com isso, pois a primeira chance teria sido insatisfatória na primeira infância.

As interpretações e as intervenções do analista visariam demonstrar quanto as imagens de mundo e de si mesmo, que o paciente tem, são sobredeterminadas por formações inconscientes que funcionam como tradições submersas nas sombras. Não buscam a revelação da imagem certa. Buscam ajudar o paciente a perceber como é tangido por forças que vêm de dentro e que o levam a sentir e a fazer coisas por razões diferentes das que imagina. Procuram conscientizá-lo de que sua realidade é inventada, mas que sua capacidade de inventar é limitada e tende a girar em torno de alguns eixos que lhes são típicos. Esses eixos e esses limites são as pegadas do inconsciente. O conteúdo do que seria inconsciente deixa de ter importância por si mesmo e torna-se mero meio para chegar ao conhecimento da realidade da apreensão da realidade. O inconsciente se expressa mais por uma negatividade do que por fenômenos passíveis de qualquer definição. Não é mais possível desvendá-lo ou conhecê-lo. Sabe-se, apenas, que está lá e causa efeitos.

Em Herrmann (1991), o conceito de ruptura de campo como o fundamento do método psicanalítico é uma expressão bastante radical dessa postura. Segundo o autor, a psicanálise atinge seus objetivos através de colocar em crise a percepção de realidade e identidade do paciente. Esse processo repetido muitas vezes o faria perceber que é inútil se agarrar às próprias teses sobre si mesmo e sobre o mundo, liberando-o. Para obter esse resultado, são usados assinalamentos, comentários isolados, repete-se com diferente entonação o que foi dito, chama-se a atenção para gestos ou posturas, até que o sujeito duvide de sua concepção de realidade. A concepção positiva de autoconhecimento é substituída pela ideia de que não podemos nos conhecer por sermos uma formação em constante mudança e porque não temos um ponto de apoio fixo e confiável para isso .

A flexibilidade para a aceitação das diferenças e a liberdade de criar e pensar ganham terreno. Melsohn (2001) afirma que “a consciência, como estratégia do disfarce dos impulsos e objetos inconscientes, cede lugar à noção de consciência produtora de suas intenções e das formas de pensar correspondentes”. Mais importante do que saber a verdade, é saber encontrar maneiras de trocar, de compartilhar e de negociar com os outros (Rezende, A.M., 1999).

A genitalidade vai se tornando o centro da questão. Não existe preocupação com o real ou com a realidade. Não existe a intenção de normalizar a percepção do sujeito. Não se pretende resolver a transferência para que ela deixe de alterar seu julgamento de realidade,

da qual o analista seria o avalista. O setting deixa de ser percebido como uma condição propícia à regressão, para depois poder sair dela e voltar para o mundo atual e real, e passa a ser um palco onde podem ser estudados o processo de criação de personagens e a lógica que o sustenta. O que se busca é a recuperação da capacidade de perceber e confrontar as diferenças e peculiaridades entre os sujeitos, inexoravelmente diferentes entre si e em perpétua mutação, e de que se tenha prazer com isso. Qual é o método usado para isso? O método psicanalítico, com todas as contribuições de tantos autores nesses cento e poucos anos de existência. A ferramenta é sempre a mesma, o que pode mudar um pouco é a atitude e as expectativas ao usá-la, o que, evidentemente, muda tudo.

Palavras-chave: *Transferência, Sexualidade, Verdade, Identificação.*
Candidatas a palavra-chave: *Tradição, Invenção.*

Bibliografia

- Aulagnier, P. *A violência da interpretação*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1979.
- _____. *Os destinos do prazer*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1979.
- Baranger, W. *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, 1979.
- Borelli, O. *Clarice Lispector, esboço para um possível retrato*. Editora Nova Fronteira, 1981.
- Foucault, M. *Uma trajetória filosófica, o sujeito e o Poder*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1995.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- Freud, S. (1974a). *O futuro de uma ilusão*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. XXI.
- _____. (1974b). *O mal estar na civilização*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. XXI.
- _____. (1974c). *Contribuições à psicologia do amor II e III*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. XI.
- _____. (1974d). *Conferência XXVII, transferência*. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora. Vol. XVI.
- Gadamer, H.G. *Verdade e método*. São Paulo: Editora Vozes, 2005.
- Grinberg, L. e Grinberg, R. *Identidad y cambio*. Buenos Aires: Ediciones Kargieman, 1971.
- Herrmann, F. *Clínica psicanalítica, a arte da interpretação*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1971.
- Lacan, J. *Lectura estructuralista de Freud*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1971.
- Melsohn, I. *Psicanálise em nova chave*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.
- Merleau-Ponty, M. *A estrutura do comportamento*. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.
- Miller, J.A. *Lógicas de la vida amorosa*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1991.
- Palmier, J.M. *Jacques Lacan, lo simbólico y lo imaginario*. Buenos Aires: Editorial Proteo, 1971.
- Rosenfeld, H. *Impasse e interpretação*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1988.
- Rossi, C. A realidade da realidade. In: _____. *A teoria dos campos na psicanálise*. São Paulo: Editora HePsyché, 1999.
- Winnicott, D.W. *Realidad y juego*. Buenos Aires: Granica Editor, 1988.

Creio ser
inegável que
esse "mudar um
pouco" muda,
na verdade, tudo.

Alejandro Rojas-Urrego,
Socolpsi

Tradição / Invenção

A inovação não pode ser atribuída a nenhuma chave imaginária, como as peculiaridades de uma região geográfica, senão à insistência em caracterizar nosso ofício como campo aberto.

Adrian Liberman, Sociedad Psicoanalítica de Caracas

Para o próximo congresso, a Fepal nos propõe (ou nos impõe) esse título pouco tradicional, talvez insólito, e solicita a seis colegas – dispersos pela região – que reajam à proposta, que não a deixem nua ou desencarnada; que a vistam de razões e argumentos, como preliminares do congresso.

Quem serão os autores desse texto? Os mandantes ou os mandatários? Ou talvez ele surja de um mal-estar, difundido na cultura da nossa tribo, da comunidade científica herdeira do ofício inventado por Freud, sintoma esse que designaremos provisoriamente dizendo que alguns códigos do passado são insuficientes e que os novos ainda não estão disponíveis, senão que é necessário instituí-los. Com isso, o que ponho em destaque é que o procedimento prescreve um autor plural e polissêmico que desencadeie um debate aberto, não só de afinidades ou confrontações de paradigmas teóricos herdados, mas também de um posicionamento inédito frente às mudanças civilizatórias em curso, que conjugam mudanças tecnológicas e mutações na sensibilidade. Questão miúda.

Na herança de Freud, os autores são múltiplos, e as línguas e culturas fatalmente se disseminam e se dispersam como as tribos de Babel. Celebremos, pois, a diversidade, ainda que seja difícil soffrear o anátema para (des)qualificar os que pensam diferente, porque as teorias que os freudianos nos legaram não foram feitas de mármore nem de bronze, mas, ao contrário, são sistematizações sucessivas que o fundador foi reformulando ao longo de sua vida, na medida da mudança de seu pensamento e do mundo em que habitava, e alguns de seus sucessores fizeram outro tanto. O legado freudiano não é, pois, só a construção de uma imensa obra teórica, mas também seu espírito de explorador e estilista – como dizia Fabio Hermann – para caracterizar o fundador em sua vocação de observar nos interstícios dos discursos instituídos.

Além disso, os herdeiros de uma experiência e de sua formalização teórica se deparam de modo ineludível com o dilema de se esta é uma doutrina, ou seja, uma série de preceitos e princípios a adotar,

* Psicanalista (Asociación Psicoanalítica del Uruguay).

ou somente um lugar a que se pode recorrer para aprender a pensar. Esse é um desafio que, parafraseando Goethe, podemos nomear como *ocê só merecerá o que herdar se apropriar-se disso*.

Nestes tempos de mudanças societárias ou civilizatórias radicais, a alternativa entre o fundamentalismo e o vale-tudo nos obriga a transitar pelos labirintos que viajam entre a tradição e a invenção. Ao pensar e difundir o título no grupo de colegas, reiterava-se o *lapsus* de trocar inovação por invenção, o que expressava a submissão ou a liberdade a uma hipotética verdade originária, chamemo-la: o inconsciente freudiano. O fantasma parricida da horda fraterna é mais intenso com o termo invenção, que resistia a se impor.

Ser psicanalista hoje e aqui –como ser pai ou mãe– não depende somente das filiações teóricas ou dos fantasmas inconscientes de cada pensador, mas também dos traços prevalentes na cultura contemporânea que, hoje, se processam e mudam em ritmo vertiginoso. Os homens se parecem mais com o seu tempo do que com seus pais, Max Weber contrapunha a Freud. E esse vetor se agiganta em um mundo em mudança. O cerne do sujeito pensante –um, centrífugo, do seu pensamento para a realidade, e outro, da realidade para seu pensamento– é, em cada momento da história, uma parte constitutiva da produção do sujeito. Prioridade do Outro e relações internas de objeto não são teorias cuja congruência lógica seja fácil de articular e tensionam a fronteira entre o endógeno e o exógeno do psiquismo.

Seja entre os que estão dentro da IPA ou entre os de fora dela, o prestígio do discurso psicanalítico tem servido para amparar práticas de valor duvidoso ou para atacar outras que são sagazes e fecundas. As ciências humanas estão condenadas a revisar seus conceitos fundadores em cada conjuntura sócio-histórica, sob pena de se tornarem discurso vazio.

O sujeito crítico, questionador e autoteorizante, próprio da modernidade, que normalmente vinha ao nosso divã está muitas vezes ausente ou extinto nos que hoje nos solicitam. Como trabalhar a intimidade e o segredo de nossos fantasmas mais recônditos, nestes tempos em que a tecnossociabilidade os torna transparentes e exibíveis a todos os ventos e não reservados à privilegiada privacidade do consultório?

A repressão do erotismo e da sexualidade, próprias da moral vitoriana e que foram o cenário da descoberta freudiana, hoje foi substituída por outro cenário de antípodas, onde os que nos consultam podem se comprazer em habitar múltiplos personagens eróticos, de diferentes sexo e idade, a partir do esconderijo de seu computador, ou seja, anulando ou apagando, com a máquina, o cheiro e a textura da pele, tão essenciais no encontro dos corpos sensíveis. Por quais caminhos transita, então, a excitação erótica, antes retida nos contrários da tentação e da proibição? Por que a desmesura natural da pequena morte do orgasmo, que foi a bússola do nosso desejo, precisa ser temperada, hoje, com psicoestimulantes poderosos? Com

isso, só quero mostrar, com brevidade telegráfica, a distância entre os códigos e as lógicas daquele que expõe (um sujeito da era informática) e aquele que ouve (uma mente construída nos parâmetros da modernidade). Nesses termos é que posso enquadrar e me apropriar da gênese do tema proposto para o congresso.

São códigos heterogêneos que nos obrigam a uma tarefa inédita, de etnólogos –complicando ainda mais o ofício que o fundador já catalogou como impossível. Mas essa abertura atual para a antropologia contemporânea me parece imprescindível, enriquece as perspectivas da tarefa psicanalítica do terceiro milênio, e eu a considero, por ora, um filão mais promissor que a fronteira com as neurociências e o balbuciar dos neurotransmissores. A dicotomia que Freud precisou instituir entre a consciência e a Outra Cena, entre o mundo interno (a realidade psíquica) e a realidade social, foi uma necessidade de sacralizar uma causalidade psíquica diferente e definir a especificidade da psicanálise. Essa diferenciação deve ser cuidadosamente mantida, mas deve ser reformulada, uma vez que a fronteira entre o íntimo e o público, agora, tem características muito diferentes das de antigamente. Ainda mais em um mundo globalizado e beligerante, onde, com o poder de recursos midiáticos inéditos na história (poder que consegue fabricar realidades virtuais nas quais a eficácia da ficção tendenciosa é mais potente e efetiva que o empenho tradicional de entender o mundo tal qual ele é), são revistos criticamente os achados em vez de impor certezas indiscutíveis e/ou totalitárias do mundo midiático.

A causalidade fantasmática própria da novela familiar do neurótico, hoje, aparece tingida ou impregnada de energias ou filosofias orientais que desafiam os critérios de racionalidade do psiquiatra clássico mais sagaz. Os critérios de realidade, o sistema de ideais e valores estão em mutação nessa sociedade da hipercomunicação. Concomitantemente, esses critérios novos passaram a ser os critérios de êxito ou fracasso, de mal-estar e sublimação, de nossos heróicos analisandos e de nós mesmos, submersos em um mundo que nos coloca outros desafios, interrogações e respostas, ante o desabamento da credulidade religiosa ou republicana.

Portanto, trabalhamos no intervalo entre o sujeito da modernidade e o sujeito contemporâneo, no qual são produzidos códigos heterogêneos que nos deixam atônitos e nos obrigam a uma semiologia rigorosa e a uma suspensão de juízos de valor, condenatórios ou admirativos, nos quais, ante o desconcerto, podemos nos precipitar. Suspender o juízo para escutar –dizia Freud; semiotizar as mudanças antes do aplauso ou do anátema –postula McLuhan.

Paul Virilio realça que, desde a Revolução Industrial, a velocidade é um elemento determinante e um ator central da história, não somente dos transportes –do cavalo ao avião supersônico–, mas das ondas eletromagnéticas, que culminam na internet e em seus efeitos de hipercomunicabilidade, seu fluxo ininterrupto de imagens

e emoções (pensemos no 11 de Setembro ou no futebol mundial televisionado). O que é próprio da instantaneidade é trocar a reflexão pelo reflexo, e isso muda nosso modo de pensar e de estar no mundo.

Desde a era de Gutemberg, o leitor foi dono e amo de seu tempo interior. Pode acelerar, cadenciar, voltar a ler, desconectar-se para imaginar. O livro não é apenas a leitura, diz Antoine Compagnon, mas também o espelho para ver-se, reconhecer-se, compreender-se. Ele é um deflagrador de sonhos diurnos, diríamos da confraria, em um tempo de repouso, de remanso, cada vez mais escasso, e um modo de apreender o mundo em sua diversidade e complexidade, e com isso, co-construtor da própria, ainda que ilusória, identidade. O fluxo acelerado da imagem televisiva, “um minuto – uma notícia”, dá menos lugar para esse imaginário próprio, também invadido pelo telefone e pelas mensagens. Num instante, passamos do terremoto ou do genocídio e do famélico para o hotel cinco estrelas, sua piscina, Chivas Regal e Coca-Cola. “O universo da imagem total é um mundo com menos lugar para o imaginário próprio”, conclui.

Na América Latina, coexistem o mundo primitivo da lentidão, alheio ao borbulhar tecnológico, com o mundo hipermoderno da velocidade. Em algum lugar rural do continente, as crianças começam a ter nomes Jonathan, Jéssica ou Ronaldo, ainda que os sobrenomes que os acompanham sejam indígenas ou da Europa não anglófona. O fato, em si, é anódino, mas marca a intensidade com que a TV prega –com mais força do que a tradição– e com que penetra no mundo da intimidade. O televisor exhibe um mundo paradisíaco, exuberante de todos os bens que poderiam suprir as carências e penúrias do mundo disponível, poeirento e monótono, afogado no atraso e na exclusão.

As instituições que estudam desenvolvimento humano e nível de vida sentenciam que somos o continente menos equitativo na distribuição da riqueza e de oportunidades. Certamente, isso marca as características dos laços sociais, mas dizer que isso não tem sido introduzido até hoje na cena da cura psicanalítica será ouvido como promotor de uma psicanálise politizada ou como mensagem demagógica. Hoje, com a permeabilidade entre o público e o privado, com sua crescente visibilidade, isso começa a se introduzir pelo medo do poder crescente do crime organizado, de perceber-nos como uma burguesia sitiada pelos excluídos. Em todo caso, estamos bastante inermes na herança freudiana, para trabalhar essa problemática, e teremos que inventar os modos de fazê-lo. Tradicionalmente, o objeto de trabalho psicanalítico poderia ser circunscrito e se focalizar na intimidade e/ou na vida privada. É de se questionar se essa delimitação continua vigente ou investigar como a visibilidade e a transparência impostas pelo mundo midiático se fazem presentes, atualmente, na produção da subjetividade.

Em todo caso, os que persistimos na convicção da vigência de nosso ofício e da reflexão (espero que seja mais por entusiasmo do que por inércia), os que pensamos na atualidade e na vigência da descoberta freudiana como uma das vias privilegiadas de exploração da produção de subjetividade, tanto em sua vertente criativa quanto mórbida, temos que levar em conta que as coordenadas de tempo e espaço do sujeito contemporâneo são diferentes das décadas passadas.

A multiplicação exponencial do desenvolvimento científico e tecnológico mudou os parâmetros do mundo em que vivemos. E, se o mundo muda, a mente muda. Os referenciais básicos que os psicanalistas utilizamos cotidianamente (família, sexualidade, filiação; trabalho e ócio, norma e transgressão, prazer e mal-estar) não são os mesmos com que lidávamos antigamente e se torna ineludível trabalhar as variações e algoritmos da mutação, para escutar os que organizam a sua vida psíquica de maneira diferente da nossa.

Talvez pensar não signifique o mesmo que antigamente. Como Julia Kristeva propõe, a introspecção e a prece interior, que caracterizaram os sujeitos da modernidade, hoje estão extintas ou modificadas. Para que psicanálise, ante um mal-estar que autoignoramos?, postula essa autora. Nos limites de espaço e, sobretudo, de meus saberes e ignorâncias, proponho esses assinalamentos para promover um debate.

Com esses termos como disparador, nos intimam a formular, em poucas páginas, algumas encruzilhadas da psicanálise atual.

Tradição

Como condensar o que já foi dito mil vezes? Focalizar a descoberta freudiana dessa zona estranha que nos habita, desse estrangeiro-familiar que albergamos desde nascer até morrer e que por vezes nos visita e nos assedia com impertinência e desafia a razão da consciência. Na verdade, Freud não descobre esse território, já sabido pelas mitologias e literaturas de todas as culturas. Sua originalidade reside em se empenhar afanosamente em revincular esse território estranho ao funcionamento da mente do racionalismo ocidental iluminista, em inventar pontes que articulem ou dialem o discurso da razão com essas produções insólitas, tão insignificantes como decisivas. E, por acréscimo, o próprio Freud fixou as regras de ouro, exercendo e descrevendo o enquadre que convida ao recolhimento, que convoca ao “caos selvagem do íntimo”, o que só pode ser ampliado na promessa de uma confidencialidade absoluta, de uma ética intransigente que contrasta com a visibilidade da ação médica.

→ “Diga tudo, eu apenas responderei algo que provavelmente não corresponderá às suas expectativas” é uma proposta violenta que instala

um diálogo original, o diálogo analítico contrastante com outros tipos de diálogo amoroso que também praticamos durante toda a vida. Regras e enquadre, tal como surgiram entre Berta e Breuer, são uma síntese magistral entre experiência e entendimento, tão elementar e decisiva como a de Newton descobrindo a lei da gravidade ao observar como uma maçã cai. Mas o Pai Nosso cotidiano não é o mesmo em cada tempo e cultura, de modo que, ao recitá-lo em primeira pessoa do singular, ainda que transitemos na repetição e na mimese, sempre brotará algo que nos especifique e nos singularize, e que às vezes nos surpreenda, terra incógnita de outra exploração de nós mesmos.

Na origem e na história da psicanálise, confrontaram-se e continuam a coexistir dois enfoques:

- a) Sempre há a tentação de voltar à congruência racional, ao ideal racionalista antropocêntrico do sujeito consciente de si, como ocorre na metáfora do Zuiderzee ou no *Wo Es war, soll Ich werden* (tornar consciente o inconsciente) e chegam ao “Eu sei quem sou”.
- b) Outra perspectiva é sustentar, com o mínimo possível de claudicações, a heteronomia radical dos sistemas, tentar falar com o louco que levamos dentro de nós, que às vezes se mostra e às vezes se esconde, como ilustram as palavras de Blanchot em *A loucura do dia (La folie du jour)*:

“Eu amava os médicos, não me sentia diminuído por suas dúvidas. O incômodo é que sua autoridade crescia de hora em hora (...), tornavam-se monarcas (...). Atiravam-se sobre as pregas e rugas dos meus pensamentos e se apropriavam deles (...), eu me despojava de mim mesmo (...), de meu sangue, de minha intimidade, lhes dava meu universo. (...) Aos seus olhos, nada assombrados, eu me tornava uma gota de água, uma mancha de tinta, reduzia-me por inteiro ao que eles viam (...) e, se me tornava opaco ou nulo e não lhes dava nada para ver, cessavam de me olhar, muito irritados (...), e se erguiam, gritando: – Onde está o senhor? – Onde se esconde? Esconder-se é proibido!, é uma falha!”.

Essa caricatura genial de um grande escritor –em algum momento psiquiatrizado– desenha a lógica autoritária que o gênio do jovem Freud desmontou e reverteu. O respeito pela histórica, que deixa de ser um clown de opereta e cujos absurdos adquirem a dignidade de um padecimento e se convertem em fonte de conhecimento.

Não só ocorre que a visibilidade do espetáculo de Charcot se transforma na confidencialidade íntima do gabinete analítico, mas

1. Blanchot, M. *La folie du jour*. Ed. Fata Morgana, 1986.

que ali, onde há dois para pensar a vida de um, o outro, até então predador do bem, em nome da saúde e da normalidade, cede seu lugar –de autoridade e sabedoria– para ser o parteiro de uma verdade que não é a sua. Essa subversão de poderes, tão contra a corrente do pensar corrente –onde sempre é mais fácil que outro nos pense e resolva o conflito do que a penúria de termos que pensar-nos por nós mesmos–, é uma das tradições mais valiosas da descoberta freudiana e nunca é fácil tramitá-la. A não ingerência, que Stratchey traduziu como neutralidade e que outros traduzem como indiferença (*indifferenze*), tem mais espinhos que um porco-espinho.

A regra de ouro parece inocente e angelical, mas é bárbara e impossível de cumprir. Ordenamos essa utopia inalcançável, para localizar onde ela é traída, e usamos a transgressão como porta de acesso a labirintos interiores inexplorados, desmontando a função sintética do ego e os autoenganos defensivos que ele construiu. O par complementar da atenção flutuante nos torna detetives mais ou menos experientes na investigação de terras incógnitas.

Com essas ferramentas simples e geniais, Freud nos levou à sexualidade infantil, navegou longos anos na teoria da sedução, até sua crise de *Minha neurótica me engana*, descobrindo no engano algo mais forte do que a realidade –*realität*– da consciência, para que apareça a realidade mais efetiva –*Wirklichkeit*– da fantasia. Salto abissal de uma clínica naturalista para um pensamento estrutural; da reflexão introspectiva para a causalidade fantasmática que instala a transferência, o falso enlace que descobre outros labirintos de nosso foro íntimo.

A eficácia simbólica do ficcional, reconhecida na literatura de todos os tempos, tem como resultado, com o enfoque freudiano, uma ferramenta fértil para abordar e modificar o padecimento psíquico, o sintoma neurótico, e propõe uma perspectiva nova de autoconhecimento, além de descobrir um filão inédito da cultura humana e dos vínculos sociais.

Enquanto a medicina inscreve o sintoma como anormalidade, a corrigir ou a suprimir –em um eixo binário entre patologia e normalidade–, o freudismo o situa como pedra angular ou peça-chave da totalidade do funcionamento mental, que alberga –contraditoriamente– não só aspectos mórbidos, mas também criativos. Não só o pior, mas o melhor da mente humana se aloja no conflito. Se o procedimento prospera, não só se mitiga a dor psíquica, mas também a ignorância, agrega Freud, em alguma conferência.

Os modelos metapsicológicos que Freud e os pós-freudianos criaram, para sistematizar esses achados, são conceituações para ordenar a complexidade inabarcável da experiência. Psicanalisar não é aplicar uma boa teoria, mas estar disponível para detectar e acolher o inédito e insólito que irrompem na experiência coloquial da transferência.

Tradição-invenção

Quem escreve se pergunta se o hífen que une ou separa os dois termos que presidem este congresso tem valor disjuntivo (oposicional) ou copulativo (de complementariedade). Sem vacilação, me inclino pela segunda alternativa: não há tradição sem invenção. A experiência dialógica que se desenvolve em um campo psicanalítico nunca é repetível. Se o fosse, não seria psicanálise.

Ainda que Freud tenha trabalhado durante alguns meses seis vezes por semana, e esses parâmetros de frequência e duração sejam distantes dos atuais, o propósito da aventura é o mesmo, mudam suas roupagens, não suas entranhas. Não sei se copulamos do mesmo modo ou diferentemente de Adão e Eva, nem me importa sabê-lo. Trata-se de desentranhar o não dito dos tempos atuais, como foi a sexualidade nos tempos da moral vitoriana.

O não dito como fonte do sintoma ou do mal-estar na cultura. Nestes tempos da modernidade tardia, da era da informática (Castels), somos sociedades sem relato (García Canclini), com um presente superaquecido que devora o passado e o porvir. Quais as consequências no nosso ofício, na nossa disciplina, na compreensão dessas descobertas de mudanças que as ciências sociais nos assinalam? Mais que sociedades sem relatos, somos sujeitos atravessados por uma multiplicidade caótica de inúmeros relatos, incapazes de se organizar coerentemente em sua diversidade. D.R. Dufour pensa que a modernidade esteve caracterizada desde 1800 pelo sujeito crítico kantiano e, no curso do século XX, pelo sujeito neurótico freudiano. O sujeito contemporâneo –consumidor, mais do que cidadão– é tratado pelo mercado como mercadoria, e se rege pela razão instrumental (que opera primordialmente no intervalo entre o factível e o impossível), em vez de se apoiar na razão pura (Kant), que se empenha em discernir o verdadeiro do falso e que assume como valor primordial o juízo entre o que está certo e o que está errado.

Muitas vezes a maneira tradicional de apresentar o conflito psíquico, suas ansiedades e defesas, que se desenvolvia em uma narrativa questionadora e autoteorizante, está ausente, hoje, do encontro do analista com seu promitente analisando. Não sempre, mas frequentemente é assim. O grito das crises de pânico, das escarificações e/ou automutilações, dos transtornos alimentares graves, dos vícios em drogas e das diversas expressões de condutas auto e/ou heterodestrutivas costumam não estar sustentadas em um correlato verbal que habilite a intervenção clássica do psicanalista. O sintoma aparece como uma passagem ao ato, onde não é possível o trabalho hermenêutico de busca de sentido; em seu lugar, aparece uma sideração do sujeito que desorganiza o mapeamento cognitivo de seu pensamento (Zizek).

A resistência mostrada por alguns psicanalistas às novas ideias, que sem dúvida não exigem uma vontade de estudo, é o que constitui um sintoma no psicanalista.

Rómulo Lander, Sociedad Psicoanalítica de Caracas

2. Dufour, D.R. *El arte de reducir cabezas*. Ed. Paidós.

O relato criador (palavra no tempo, diria Antonio Machado) necessita desse tríptico, onde o tempo vivencial amarre um passado de anseios com um futuro de projetos e ilusões. Sem isso, um vetor fundamental da condição humana se desertifica no nada.

Nossa próxima necessidade (...) não é a construção de uma cultura universal semelhante ao do idioma esperanto, nem a invenção de uma vasta tecnologia de organização humana, mas aumentar as possibilidades de um discurso inteligível entre pessoas que diferem muito em interesses, aspecto, riqueza e poder, e que, no entanto, se encontram em um mesmo mundo, onde permanecem em conexão constante e onde, ao mesmo tempo, é cada vez mais difícil afastar-se do caminho dos demais.³

Postscriptum

Um primeiro leitor do meu texto criticou-me pela falta de referências bibliográficas de nossos antepassados célebres. Mas, sem eles, minha reflexão não poderia existir e me assumo credor dessa herança. Em um mundo em mudança, a bibliografia psicanalítica do terceiro milênio está na oficina de redação.

Palavras-chave: *Cultura, Subjetividade, Metapsicologia, Mal-estar, História da psicanálise. Candidatas a palavra-chave:* *Tradição, Invenção.*

3. Geertz, C. *Jornal La Diaria*, out. 2006.

BiViPsiL

BIBLIOTECA VIRTUAL
DE PSICANÁLISE
DA AMÉRICA LATINA



Uma memória científica regional
Acesso livre e gratuito a publicações
das associações que compõem a **FEPAL**

- Buscas bibliográficas
- Texto completo
- Links com outras publicações de saúde

Visite-nos em

<http://www.bivipsil.org>

Um espaço aberto para o intercâmbio científico entre psicanalistas e com a comunidade

- *Mais de 34.000 registros de revistas de psicanálise latino-americanas.*
- *Digitalização de toda a produção científica desenvolvida nas instituições psicanalíticas da FEPAL, como: publicações periódicas, simpósios, ateneus, jornadas, monografias, mesas-redondas, conferências, pesquisas etc.*
- *Operações on-line: buscas nos bancos de dados, acesso a textos completos, fóruns de discussão, links com instituições, intercâmbio com autores, consultas vindas da comunidade.*
- *Conexões com os principais bancos de dados de outros campos da saúde.*
- *Políticas documentais padronizadas segundo normas internacionais.*
- *Uma rede informática com acesso livre e gratuito a produtos e serviços.*
- *Um projeto cooperativo.*





O estrangeiro

A diferença

A David Kreszes, Z'L.

O homem é o animal que herda. Herdar significa: incluir-se na cadeia da transmissão pela linguagem, transmissão não genética nem biológica e, portanto, não natural. A ideia de herança na natureza –puramente genética e biológica– é já uma formação cultural, uma atribuição metafórica ou acepção ampliada (como quando dizemos que um cachorro ri ou que uma tartaruga acena) da verdadeira herança, a humana.

Que a herança seja não natural implica, de imediato, que se trataria de um fazer, de uma arte do fictício. A herança se fabrica, é produto de uma arte ou de uma *tekne*; não acontece espontaneamente, não se tramita pelo sangue nem pelos genes nem por qualquer outro fenômeno que prescindiria da intervenção ativa dos que legam e dos que são legatários. De fato, esse *fazer herdante* vai *contra* a natureza, cuja modalidade consiste na repetição mecânica do mesmo, portanto, na in-diferença. A herança, pelo contrário, se baseia em, supõe e requer a diferença: cada humano é outro em relação a quem o engendrou, o filho se situa em um lugar distinto ao do pai na cadeia filiatória. A alteridade é em princípio uma questão de lugares, o que constitui condição necessária e possibilitante de múltiplas consequências. É essa descontinuidade entre gerações o que torna imperioso fabricar uma continuidade, sempre vacilante, sempre inconsistente, sempre em risco.

Assim como Lévi-Strauss definiu a proibição do incesto não como mera passagem, e sim como salto entre natureza e cultura, poderíamos dizer que a cultura arrasta esse salto, já apropriado e incorporado à sua própria configuração. Entre uma geração e outra, um salto põe tudo em perigo e, a um só tempo, promete; cada novo filho é uma aposta, uma decisão, um ato. Entre pai e filho, um abismo: a possibilidade de que essa sucessão não advenha. Daí –da não necessariedade da descendência– a necessidade do homem.

A herança, então, longe de ser algo perfeitamente definido e identificável, uma coisa de superfície lisa e simples, é uma intrincação: a multivocidade é sua marca, o rugoso e dobrado, o seu aspecto, a inconsistência, seu estofado. Como nos aproximarmos de tão estranho –e ao mesmo tempo íntimo– objeto?

* Filósofa e ensaísta.

Na herança, se entremeiam o antigo e o novo, a memória e o esquecimento, o conhecido e o inédito, o seguro e o desafio, o que é dado a nós e o que fazemos com (ou contra, ou apesar de) isso, a recepção e a criação. Em suma: a tradição e a invenção.

Fabricar a herança

“Fabricar o homem é dizer-lhe seu limite. Fabricar o limite é colocar em cena a ideia do Pai, dirigir a Interdição aos filhos de um e outro sexo. O Pai é primeiramente assunto de símbolo, uma coisa teatral, artifício vivo que deixa esfarrapada a sociedade dos sociólogos e a ciência dos biólogos”, diz Pierre Legendre¹. É que, tal como afirma o autor, “o mundo está organizado genealogicamente”. Ou seja, na e pela linguagem, a mais etérea e efêmera das realidades. O homem desdobra sua existência entre dois nadas: o antes de seu nascimento e o depois da morte. Como sustentar-se em pé, como não cair no abismo que se abre sob a espécie, onde apoiar-se? A tradição seria essa corda estendida sobre o abismo; o que implica que em qualquer momento pode se cortar e nos lançar ao vazio.

A tradição é essa suplência da natureza de que o homem sente saudades. Faz as vezes de prótese justamente onde estamos absolutamente separados daquilo que sabemos que vai se produzir sempre igual. Os homens não sabemos, não podemos saber o que vai acontecer: estamos exilados do Paraíso, ou seja, do reino do idêntico e previsível. Daí que necessitemos de algo que nos ampare, nos enquadre e nos possibilite algum tipo de previsibilidade. Ou seja, de permanência, que não seja à maneira da repetição. Isso é a tradição. Desenha um horizonte: abre o possível, mas ao mesmo tempo cerca o infinito; permite assim a aparição do inscritível e, conseqüentemente, do apagável. Permite –e exige– a decisão.

A tradição, segundo Yerushalmi, não é um fio de seda que se desenrola, senão uma cadeia de elos descontínuos. “...Um povo ‘esquece’ quando a geração possuidora do passado não o transmite à seguinte, ou quando esta rechaça o que recebeu ou, por sua vez, cessa de transmiti-lo, o que vem a ser o mesmo... O que chamamos de esquecimento no sentido coletivo aparece quando certos grupos humanos não conseguem –voluntária ou passivamente...– transmitir à posteridade o que aprenderam do passado”². Poderíamos ampliar e complexificar a questão com algumas linhas de Hannah Arendt, em um texto em que analisa o que ocorreu com os intelectuais franceses e a Resistência, homens de pensamento repentinamente chamados à ação e abandonados mais tarde –com o abrupto fim desse breve período– novamente às suas atividades anteriores, à “leve irrelevância de seus assuntos pessoais”. Arendt inicia seu texto com uma frase de René Char: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”, frase que a pensadora entende como a quintessência dessa orfandade, dessa inanidade que caracterizou a época. “O testamento –diz Arendt–, ao dizer ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição –que selecione e nomeie,

1. Legendre, P. *La fábrica del hombre occidental*. Buenos Aires: Amorrortu, 2008. p. 27.

2. Yerushalmi, Y. H. Reflexiones sobre el olvido. In: AA.VV. *Usos del olvido*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.

que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor— parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem... A perda, talvez inevitável em termos de realidade política, consumou-se, de qualquer modo, pelo olvido, por um lapso de memória... Isso porque *a memória, que é só um modo de pensamento,...* é impotente fora de um quadro de referência preestabelecido, já que a mente humana apenas em raríssimas ocasiões é capaz de reter algo inteiramente desconexo. Assim é que os primeiros ao fracassarem no recordar como era o tesouro foram aqueles que o haviam possuído e *o acharam tão estranho que não souberam como nomeá-lo*³. (O grifo é meu, D.S.)

Questão de nome, de fato: é que o nome mostra em toda a sua crueza nossa estrangeiridade, nossa perda, nosso exílio constitutivo. Entre o nome e a coisa, apenas distância e alheação. A tradição é essa rede referencial de que fala Arendt, essa distribuição de lugares que (nos) significam e nos dão existência na história. Somente nesse contexto —e recordemos a conotação de tecido que o termo carrega— as palavras dizem e permitem dizer. A linguagem nos perde e nos situa.

Mas, se a linguagem e a tradição nos afastam para sempre da natureza —ou melhor, se denunciam essa lonjura originária e irreduzível; se de fato se trata de uma criação, de um artefato, de uma ficção—, é a tradição um artifício? É produto da vontade e do engenho dos homens? E, se é assim, não cai toda herança na arbitrariedade? Qual seria o sustento, o valor, a autoridade do que alguns inventaram, talvez para nos enganar ou subjugar? Por que devo respeitar ou acatar o que outros, tão humanos como nós mesmos, impuseram?

Essas interrogações lastreiam toda herança, aquilo que, seguindo Arendt, “se recebe e se questiona”. Importa manter a tensão entre os dois termos, sem resolvê-la a favor de um e eliminando o outro. Para questionar, antes se deve receber. Receber, longe de implicar pura passividade, traz consigo uma decisão. Como foi dito: não se trata do que vem pelo sangue ou pelos genes —em cujo caso não há nada que se possa fazer—, senão do que se configura na rede significativa em que nós mesmos estamos inseridos, como falados e como falantes. Mas receber é reconhecer a outro de onde vem isso que chega a mim; assumir o estatuto de não ser primeiro nem autoengendrado, de não ser original. Em toda herança está em jogo o que Harold Bloom denominou “angústia da influência”, uma espécie de dor narcisista por saber que houve outro antes, que nada poderia eu escrever (nem pensar, nem inventar, nem sequer ser!) sem esse antecedente. Por sua vez, essa antecedência nos provê do texto que teremos que “traduzir”, ler a contrapelo, deformar o suficiente para que deixe de ser o mesmo ou fique minimamente reconhecível; toda tradição traz consigo o que o mesmo Bloom chama de “desleitura criadora”. Toda leitura, um assassinato.

3. Arendt, H. La brecha entre el pasado y el futuro. In: _____. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.

Solte-me, passado!

O conflito entre continuidade e descontinuidade corre paralelamente ao que separa e une heteronomia e autonomia. A tradição tem sido sempre –*tradicionalmente?*– posta sob o signo da heteronomia, ao passo que a invenção ostenta, em princípio, as glórias da autonomia. Em cada época –mas na atual talvez de modo exacerbado–, o rechaço à tradição parece um imperativo, um gesto *cool*, um requisito para se considerar pós-moderno. Sacudir a naftalina, esses velhos “valores” e ritos, esses discursos arcaicos para gerar –que paradoxo!– rituais novos⁴, para ser autossuficientes e desconhecer toda antecedência no saber... “Pai” passa a representar o nome da opressão e do irracional, da arbitrária imposição de comportamentos vazios e hierarquias dominantes. A bandeira da igualdade arrasa toda diferença: nem sexos, nem gerações, nem lugares se destacarão, em uma cruzada que confunde “igualdade de direitos” ou isonomia com “igualdade” e nada mais, noção substancialista e, consequentemente, perigosa e potencialmente totalitária⁵...

No entanto, é preciso revisar e revirar essas falsas antinomias. Não se poderia estabelecer entre os termos de tais pares –continuidade/descontinuidade, heteronomia/autonomia– uma relação de oposição nua e crua, como se fossem de fato substâncias acabadas; pelo contrário, são aspectos ou momentos de um movimento complexo, faces que (ao modo de um filme de Moebius) se co-implicam e indicam um percurso. Uma pobre leitura “kantiana” quis converter heteronomia e autonomia em categorias cristalizadas, separando-as e confrontando-as em relação à lei e à vontade. Ao ler Kant ao pé da letra, salta à vista que a lei –o imperativo categórico, única lei da vontade ou razão prática– tem o caráter de dom, vem de outro, se impõe ao sujeito para que este “a acolha em sua decisão”⁶. Assim, é essa heteronomia primeira a que funda o sujeito, que lhe impõe eleger e agir. Será nessa instância, na admissão dessa lei como

-
4. O ritual, por definição, cristaliza uma conduta ou uma visão de mundo de um grupo; essa visão levou muitas gerações para ser formada, e o ritual é seu modo de inscrição nos indivíduos que formam parte do grupo. É óbvio, então, que um ritual não é de criação individual nem voluntária nem consciente, senão sempre e indefectivelmente –assim como a língua– parte de uma herança. De toda a extensíssima bibliografia sobre a complexa questão do ritual, menciono somente alguns textos à maneira de guia: o clássico estudo de Hubert, H.; Mauss, M. *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*. In: *Année sociologique*, t. II, 1899. Versão em espanhol: *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*. Buenos Aires: Lautaro, 1946; Van Gennep, A. *Los ritos de paso*. Madri: Taurus, 1986; Bell, C. *Ritual: perspectives and dimensions*. NY: Oxford UP, 1997 e *Ritual theory, ritual practice*. NY: Oxford UP, 1992; Turner, V. *The ritual process: structure and anti-structure*. EUA: Aldine Transaction, 2009.
5. Essa noção de igualdade que ocupa tão enfaticamente os debates atuais tem uma longa história, que parece ser ignorada por seus defensores. A igualdade, igual à tão batida identidade, visa definir uma essência, mais do que determinar relações estruturais, relações entre lugares (como seria o caso da igualdade ante a lei: não importa quem ou o que você seja, importa estritamente a inconsistência do sujeito ante a legalidade, cuja função é situá-lo e protegê-lo). A igualdade e nada mais, pois, é o que se esgrime para exigir a “tolerância”: ainda que você seja negro, ou pobre, ou mulher, vou te aceitar em meu país. É o argumento de Shylock: por acaso os judeus não sangramos, se nos ferem? Dizer que homem é igual a mulher, filho a pai, longe de contribuir para a justiça, a mancha: a lei implica e requer as diferenças, precisamente para valer de forma igual para todos os diversos. Do contrário, estamos a um passo do totalitarismo: sempre é possível encontrar alguém que em essência não seja tão igual... como foi bem demonstrado pelo nazismo. Ver para isso o maravilhoso artigo de Lévinas, E. *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*. In: _____. *Les imprévus de l'histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. Cf. também de Milner, J. *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática*. Buenos Aires: Manantial, 2007.
6. Cf. Kant, E. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; como estudo imprescindível sobre a questão, ver Rogozinski, J. *Le don de la loi*. Paris: Puf, 1999, contra a banalização das leituras kantianas de café... e de algumas academias consagradas.

imperativo inscrito em sua razão, onde vai se configurar a autonomia, *não do sujeito* (sempre insuficiente, sempre impossibilitado de conhecer a coisa em si, sempre sujeito), *senão da vontade*, que já não dependerá para suas ações de monarcas ou autoridades humanas externas, mas sim da lei que estrutura seu caráter de ser racional⁷. Terreno do indecível –pois nenhum parâmetro objetivo, nenhum conhecimento fenomênico me garante a verdade de minha decisão–, a autonomia se desenha como aposta e risco, ancorada porém na doação de uma palavra bússola. O que o sujeito fizer com isso –com aquilo que lhe é dado, convoca e exige– é sua responsabilidade; ou seja, sua ligadura com a lei, com a linguagem e com o social.

Esse desenvolvimento kantiano mostra claramente que a alteridade que convoca e situa –e que, conseqüentemente, funda o sujeito– *não é um outro pessoal*; se trata do outro da lei, portanto inapropriável. Não é a mesma coisa *fazê-la minha* e “fazer à minha maneira”⁸ com o que não me pertence. Se a lei me pertencesse, seria parte do mundo dos objetos, do consumo ou da economia. Diferentemente –como em relação à linguagem–, *o sujeito é da lei*, e não o contrário. Como disse Legendre, “fabricar o homem é dizer-lhe seu limite”. E o limite é Outro. Como poderia esse limite que me dá existência vir de mim mesmo?

Tra(d)ição e filiação

A heteronomia fundante requer, no entanto, ser colocada em cena, em narração: essa alteridade não se suporta como pura abstração, e sim necessita do recobrimento mítico para entrar em vigência, para se inscrever no sujeito e operar. Alguma personificação, certa carnadura lhe é consubstancial, não como acidente ou suplemento, senão como parte de sua estrutura. Em um jogo de semelhanças e diferenças, a lei é “totemizada”: está dentro e fora, é própria e alheia, me obriga e me sustenta. Eu a devoro, e ela me devora. Separar-se dela sem cortar todas as amarras –sem se desligar–, gerar a distância que permita sua leitura, eis aí a questão: poderá a heteronomia dar lugar à autonomia? Advirá a descontinuidade na mesma pista da continuidade? Que estratégias instrumenta o homem para sair exitosamente desse desafio?

Michel de Certeau atribui a Freud a genialidade de “postular, na origem dos povos, uma violência genealógica (uma luta entre pais e filhos) em que o rechaço é o trabalho da tradição (ela oculta o cadáver), mas onde os efeitos repetitivos são visíveis através de camuflagens sucessivas (há pegadas)”⁹. Assim, tradição, assassinato (do pai), violência e ocultamento se encontram interligados.

7. Este é o grande passo kantiano: desencarnar esse outro, surrupiar do amo do momento –político, religioso ou acadêmico– a autoridade, desarticular a concepção infantil que necessita de um pai de carne e osso para proibir ou permitir. Em seu texto *O que é o iluminismo?*, Kant se espraia sobre essa maturidade do homem baseada na lei, que implica o fim da submissão a um outro soberano que crê estar acima da lei ou encarná-la. Cf. a respeito o artigo *Imperativo y Shemá* em meu *Filosofia de cámara*. Buenos Aires: Mármol Izquierdo, 2008. É fundamental compreender que “a lei da razão” é a *forma mesma da razão*, não um conteúdo que se poderia adicionar ou eliminar. A razão não é outra coisa que uma legalidade. Daí a autonomia: a lei é, a um só tempo, dada, doada, outra, e estrutural. Essa “extimidade” da lei é o que torna impossível opor heteronomia e autonomia como termos substanciais e independentes.

8. Devo a Claudio Glasman essa delicada e engenhosa observação.

9. De Certeau, M. *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana, 2007. p. 26.

A história, sabemos, se constrói com e sobre e entre cadáveres; a escrita não é senão de restos. Mais ainda: “violência genealógica” é um sintagma eloquente que diz claramente que *a genealogia em si implica violência*. Não haveria, não poderia existir uma sucessão pacífica, harmoniosa, serena e sem estragos: eis aqui o salto, a diferença que, como vimos, forma o osso do humano. Se nos clonássemos –em vez de nos reproduzirmos sexualmente–, se trataria de um passo do mesmo ao mesmo, a morte teria sido expulsa e não haveria linguagem. Se há repetição, não é do mesmo, senão –como assinala Certeau– dos esforços de apagar as pegadas; mas cada pegada que se apaga deixa por sua vez um rastro, um resto, o testemunho da extinção e de sua inscrição impossível e incessante.

“Um momento de descontinuidade estabelece, poderia-se dizer, uma filiação, uma filiação com suas histórias”¹⁰. A descontinuidade é parte do processo de recepção, não o seu contrário; a filiação, conseqüentemente, inclui esses saltos, essas interrupções, esses desvios a que chamaremos de interpretação. Do que lhe é próprio, como vimos, é que toda herança está afetada por falhas, eliminações e reescrituras. Se a tradição “oculta o cadáver”, é porque é preciso que haja a quem matar, e que essa morte seja significada –incorporada, diria Freud em *Totem e tabu*– ainda sob o modo da negação, em um relato do qual depende nossa existência. “O homem precisa de uma razão para viver”, diz Legendre, e essa razão a provêm os mitos, as narrativas, os contos de origem, que nos citam e nos alojam em uma história comum. Mas: se a tradição oculta, distorce, desloca (no sentido da *Entstellung* freudiana), como um sonho que nos afasta irremediavelmente “desse” ocorrido –o que se supõe como tal–, por que não nos desapegarmos dela? Que verdade existe nesse jogo de disfarces, nessas armadilhas da memória? Pois bem, é precisamente esse trabalho de distorção o que recupera, agora e sempre, de modos digeríveis, esse vazio originário. Porque é nisto que consiste a violência: na destituição da origem, em evidenciar o nada que nos precede, na expressão horrorizada do abismo e na intenção denodada de velá-lo. Somos *filhos de*, mas poderíamos não ter vindo ao mundo. Fomos chamados, de forma que nossa existência depende da efêmera voz do outro, da frágil trama do desejo e da linguagem. A violência genealógica, outra vez, é exercida pela filiação contra a natureza, arremetendo contra a repetição e o nonsense para instituir o que cambaleia.

Inventar a tradição

Em suma: a tradição é verdadeira, no sentido de que está permanentemente sujeita a uma interpretação que volta a colocá-la em funcionamento. Tal verdade enquanto interpretação não se baseia na literalidade dos fatos –supondo que ela existisse–, senão nessa potência, nessa força geradora que toda tradição deve ter para se manter viva (e nos mantermos vivos). Mas qual é o começo? Qual é o ovo e onde está a galinha? Poderá uma perspectiva histórica nos revelar o mistério?

A história carrega o mítico em suas costas. Não pode haver história sem uma outra voz que convoque e a coloque em funcionamento. A essa voz outra

10. Benasayag, M.; Charlton, E. *Crítica de la felicidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1992.

ou a essa alteridade divinizada chamo *mito*. É uma autoridade investida, marco zero necessário para que se atualize a história (no que diz respeito ao individual e ao grupal; recordemos que segundo Freud a cultura trabalha com as mesmas ferramentas que o indivíduo, daí a relação entre ontogênese e filogênese): o homem precisa estar autorizado em sua existência por uma voz que o chame (no duplo sentido de nomear e convocar), que lhe assegure haver sido esperado, desejado, que tem um espaço no mundo e um lugar na sucessão. Apenas sob a condição de haver sido chamado poderá gerar sua própria história. Do contrário, estará condenado –como Édipo– a voltar, sempre, ao lugar de onde saiu, retorcendo o tempo em suas engrenagens em busca desse primeiro instante, desse fulgor que o coloca no caminho, dessa ligadura que o sustenta e ao mesmo tempo o solta. Édipo fica, literalmente, “agarrado”. Talvez o personagem bíblico de Abraão ilustre a questão adequadamente: a voz divina que o chama e ordena que saia de sua casa natal¹¹ –como mais tarde fará com Moisés, na sarça ardente– é a mistura precisa entre o que chega dado e o que fazemos. É, na verdade, uma voz outra, investida e autoritativa; mas é uma autoridade/alteridade que autoriza e manda –por mais paradoxal que pareça– fundar outra história, romper com o que foi dado, iniciar.

Na expressão que usa D’s¹² (“vá a uma terra que te mostrarei”) aparece o núcleo problemático, a chave da questão: *Abraão já estava a caminho dessa terra*, Canaã, com seu pai; D’s não teria necessidade de mostrar-lhe o lugar como uma novidade. Mas é somente depois da morte do pai –sucedida nos últimos versículos do capítulo anterior– que o futuro patriarca irá fazer *seu* caminho; assim, essa terra a que se dirige *é e não é* a que seu pai havia elegido.

Há quem defenda que Abraão estava louco, e que essa voz era produto de um delírio. Não descartaria tão rapidamente tal versão. O perigo é, novamente, o de uma falsa antinomia: acreditar na realidade objetiva (histórica?) dessa voz, ou ridicularizar o relato, atribuindo à voz um delírio psicótico. Proponho, em vez disso, pensar que em toda fundação há, na verdade, um grão de delírio. No final das contas, o termo “vocação” diz algo assim: um vocativo, um chamado se impõe, vem a mim –Heidegger diria que é “o chamado do ser” convocando o poeta (e, claro, o profeta)–, como dom que me obriga. A verdade desse chamado, obviamente, não radica em sua “realidade fática”, e sim em seus efeitos.

Quando Moisés desce do Sinai com as Tábuas da Lei, aureolado por uma luz que faz seu rosto resplandecer, também o faz *em nome de*. Moisés é um impostor¹³, um hábil mágico que soube criar trovões e relâmpagos para que o povo acreditasse na sua investidura e no poder Daquele que o havia investido?

11. Gênesis, 12:1: “leij lejá”, ou seja, “vá embora, mova-se”. A convocatória divina completa enuncia: “Sai-te da tua terra, da tua parentela e da casa de teu pai, para a terra que eu te mostrarei”.

12. Essa notação do nome divino tem por função perfurar e tornar incompleto esse nome, evidenciar que não se trata de um Um-tudo, e sim do lugar da falta; de fato, uma maneira aproximada de transliterar o tetragrama (IHVH), por conta de seu caráter impronunciável e inapreensível. Se escrevo “Deus” falo mais de Zeus –que é a mesma palavra “deus” em grego– do que do deus bíblico, essa ausência que dita a Lei.

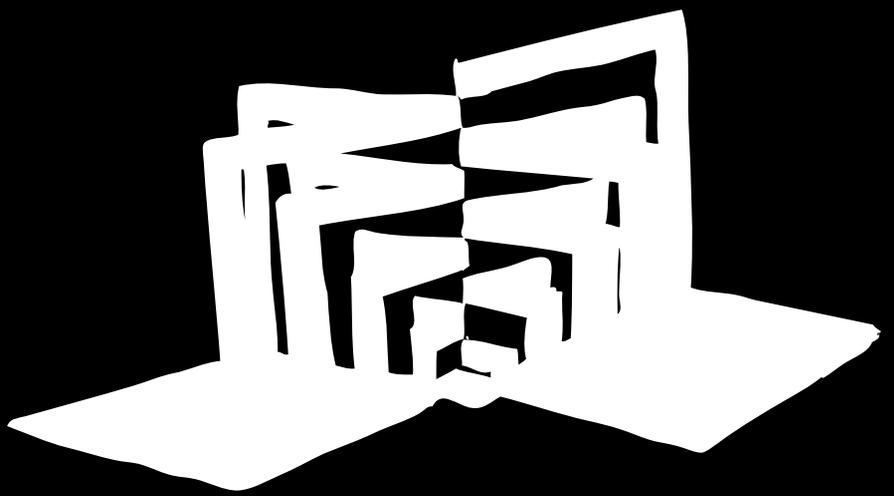
13. O tema é abordado em um curioso texto anônimo, *Tratado de los tres impostores: Moisés, Jesucristo, Mahoma*, que circulou de forma secreta em fins do século XVII, obra furiosamente anticlesiástica, onde se sustenta “a origem puramente humana e política das religiões por obra de impostores”. Cf. a edição magnificamente prologada e traduzida por Diego Tatián. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2006.

Delírio, imaginação, invenção: sim, um pouco de tudo isso reside em cada tradição, no sentido de que aquilo que nos precede é criado, ficcionado, para dar-lhe potência e fazer com que circule. Quando Moisés atribui seu mandato ao “D’s de vossos pais”, uma divindade que fez um pacto muito tempo atrás com os patriarcas, produz uma retrojeção autorizante. É o peso do arcaico, do consagrado pelos séculos e do que foi banhado pelas águas da história o que colocará em funcionamento um processo, à guisa de sustento e garantia. Moisés funda uma tradição remetendo essa instância fundadora ao que o antecedeu; coloca-se como elo de uma cadeia, inventa pais para si. Posicionar-se como filho lhe permitirá, por sua vez, ser pai e transmitir a lei.

Há quem defenda que o Êxodo deveria ser o primeiro livro da Torá, já que é nele onde se relata a saga mosaica (talvez, momento inicial do hebreu). No entanto, os redatores e compiladores bíblicos agiram sabiamente ao antepor o livro do Gênesis com a narrativa dos patriarcas, que talvez não tenham sido mais do que criações literárias de um líder genial –esse que nos livros se unifica sob o nome de Moisés–, mas a quem se devia dotar de uma certa “realidade” para que operassem na lógica do texto.

A passagem que encerra o Gênesis, primeiro dos cinco livros da Torá, é eloquente: narra os derradeiros momentos de Jacó, o último patriarca. Já em seu leito de morte chama seus filhos para abençoá-los; o faz com todos, menos com José, a quem não bendiz de forma direta, senão através dos filhos dele. O patriarca então, com um gesto insólito, outorga sua bênção (*berajá*, em hebraico: tema que alinhava todo o relato bíblico) aos netos Efraim e Manassés. O relato pareceria mostrar que disso se trata a herança: de ir além, de abrir o horizonte, de apontar um caminho *in absentia*. Aposta e salto, ato e decisão. Levinas afirma –contra Heidegger– que “o homem é um ser para além de sua própria morte”. É nesse além onde se põe à prova a capacidade simbólica: aí onde falta a substância, onde o tempo depende apenas do que se inscreva nele, onde a incerteza e o infinito se conjugam.

O humano é o animal que tem netos. Filhos de filhos, pura metáfora. A tradição revela aí seu caráter inventivo, seu estofa literário e sua estrutura simbólica. Pedir-lhe comprovação objetiva ou consistência factual é uma forma néscia de idolatria; desautorizá-la por conta de sua “irrealidade” ou seu viés arbitrário é o infantilismo de quem continua a exigir que seu pai seja infalível, esquecendo-se de que, na verdade, o pai é questão de símbolo.



Textual



Hugo Achugar

Dados bio-bibliográficos

Nasce em 1944 em Montevideú, Uruguai, e sua vasta obra abarca a criação poética, a narrativa e o ensaio junto à atividade docente acadêmica e de crítica cultural. Em 1973, é destituído do cargo universitário e se instala em Caracas como pesquisador do Centro de Estudos Latino-Americanos Rómulo Gallegos. Obtém em 1980 o título de doutor em letras pela Universidade de Pittsburgh e desde 1985 é catedrático na Faculdade de Humanidades da Universidad de la República (Uruguai). Atualmente é diretor nacional de Cultura no Ministério de Educação e Cultura do Uruguai.

Seleção de sua obra ensaística

- *La balsa de la medusa: ensayos sobre identidad, cultura y fin de siglo en Uruguay* (Montevideú: Trilce, 1992.)
- *La biblioteca en ruinas: reflexiones culturales desde la periferia* (Montevideú: Trilce, 1994)
- *Mundo, región, aldea: identidades, políticas culturales e integración regional* (Montevideú: División Cultura de la IMM e Instituto Goethe, 1994)
- *Planetas sin boca: escritos efímeros sobre arte, cultura y literatura* (Montevideú: Trilce, 2004)



Balucio teórico e discurso fragmentário

Entrevista com Hugo Achugar*

Começamos por escutar Hugo Achugar sobre suas próximas atividades, que realizará em diferentes encontros acadêmicos e interdisciplinares em cidades da América Latina, como modo também de entrarmos em contato com seus mais recentes interesses.

Como continuo trabalhando e quero manter a atividade acadêmica, além da oficial¹, me interessam especialmente os encontros sobre o panorama da cultura latino-americana, sobre teoria e crítica literária, de trabalho teórico e acadêmico, não das “políticas culturais”. Por exemplo, percorrendo os temas de meus escritos sobre a memória, a identidade e outros, me perguntavam quais palavras centrais de minha obra escolheria. Imediatamente surgiu que trabalho muito com a ideia de “fragmento”; na verdade, estou escrevendo um livro de poemas cuja base são textos que se chamam “fragmentos”. E comecei a dizer algo sobre “o tema do fragmento e do diálogo” e me deu um clique, e isso é o que me proponho a fazer, talvez, nas próximas conferências, e depois montar um livro onde trabalhe sobre o fragmento. Mas não apenas como gênero, senão como uma categoria ou como uma matriz do pensamento latino-americano. E pensava nisso por conta de minhas ideias sobre Calibán e o “balucio” no pensamento latino-americano.

Qual a sua opinião sobre a escolha de *Calibán* como nome para uma revista de psicanálise da América Latina? Desde 2004, data do seu livro *Planetas sem boca*, até hoje, manteria sua concepção do discurso latino-americano como “balucio” teórico de onde extrai sua riqueza e originalidade?

Toda a questão do “balucio” tem a ver para mim com o diálogo com o “norte” (que não significa uma referência geográfica) e com o discurso acadêmico que

* Realizada para *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise* em Montevideu por Marta Labraga e Laura Verissimo.

1. Hugo Achugar ocupa atualmente o cargo de diretor nacional de Cultura do Ministério de Educação e Cultura do Uruguai.

chamo às vezes de discurso dominante ou hegemônico, norte-americano ou europeu; o discurso de estrutura sistemática e absolutamente arredondada, armada e construída, ao que “oponho” o que pensei sobre o “balbucio”. Frente ao famoso *dictum* de Hegel de que o continente latino-americano é “material” demais, primitivo demais, para elaborar um pensamento filosófico, teórico, eu acredito que não, reivindico o lugar da América Latina como um lugar de pensamento teórico; mas talvez não de acordo com as matrizes ou as estruturas ou os padrões dos sistemas de pensamento do norte. Repito, o norte não é uma categoria geográfica, é um critério de posição simbólica, existe “norte” aqui, em Montevideú, e “sul” em outras regiões do Primeiro Mundo.

Então o “norte” é centro também?

O norte é centro e é hegemonia, mas essas formas de hegemonia podem estar no sul geograficamente também. E o sul pode estar no norte, são categorias simbólicas, geo-simbólicas ou geo-culturais.

E então, pensando de volta no “balbucio” e na relação com *A tempestade* de Shakespeare: no diálogo entre Calibán e o professor Próspero, este mostra que não pode entender e que vê o discurso do outro –do nativo, que não é o “nativo”, na verdade, senão o “outro”, é a “outredade”– como impossível de entender porque esse “outro” não pode falar como ele, e o que ele escuta são grasnidos de peru ou grasnidos pura e simplesmente. Na verdade, o que Calibán não pode é falar o idioma do colonizador ou do dominante, ou do professor, ou do rei, ou do, como quisermos chamar, poder, o discurso do poder hegemônico. E o que faz é que “balbucia” aos olhos ou aos ouvidos do outro, mas também esse discurso é fragmentário. Então há uma reivindicação em minha postura que tem a ver com duas coisas: a reivindicação do balbucio e agora isso em que estou trabalhando, que é o discurso fragmentário. Sobre o discurso fragmentário, diria que não se trata de que não seja teoricamente sólido, senão que não é esse aparelho sistemático, logicamente impecável, acabado de “a” a “z”, com normas estabelecidas, digamos, um discurso lógico... Lembro-me de uma mulher escritora que me impactou muito há muitos anos, que dizia que –já a esta altura não sei se é ela quem diz ou se é minha leitura do que ela diz, Luce Irigaray–, frente ao discurso hegemônico masculino “cartesiano”, há um discurso feminino que é um discurso derivativo, não articulado cartesianamente. E ela apresenta essa oposição e reivindica de algum modo não o discurso sistemático da hegemonia masculina, senão o da deriva, o da “digressão”. De certa maneira, o que está apresentando é uma sistematicidade assistemática do ponto de vista masculino. Isso por um lado me impactou e, por outro lado, há o discurso da imitação, da *mimicry*.

Mas o balbucio ou grasnido não seria *mimicry*, imitação. Qual é a diferença?

Não, o “balbucio”, justamente, é a sua própria impossibilidade, é outra coisa diferente da de quem tenta copiar e reproduzir o discurso hegemônico. O “balbucio” é um discurso que tenta se construir como discurso válido em si

mesmo, mas que não repete a fórmula do professor, que não imita, que não reproduz o outro em um sentido “mimético”. Então o balbucio é outro discurso... expus isso a Néstor García Canclini uma vez, e ele me disse: “Não, Hugo, balbucio é uma palavra muito pesada”.

É pejorativa, na verdade.

Sim, é pejorativa. Mas aí está, justamente, aonde quero chegar. Acontece que o outro, a outra fonte, digamos, por um lado diz o que propõe Luce Irigaray, e por outro lado existe o “*black is beautiful*”, “*small is beautiful*” e o estranho, o “*queer is beautiful*”; o discurso de Silvia Molloy e outras pessoas, muitas mais, que reverte e que faz com que o estranho ou o “meio esquisito” ou o que é depreciativo ou o que é pejorativo, o que é um estigma, possa se converter em fonte de orgulho. Reivindica o estigma, e o estigma deixa de sê-lo. Em certo momento, existe tanto no discurso da minoria feminina ou feminista, como no discurso da reivindicação das minorias sexuais um momento em que o que se enfatiza é o que está “menos”: as mulheres não sabem falar, as mulheres não têm pensamento, e todas as outras formas de discriminação... há um momento em que revertem isso e convertem aquilo que é o estigma ou o pejorativo em motivo de orgulho.

Então eu, o balbucio latino-americano, essa “impossibilidade”, supostamente, de pensar teoricamente, eu o retomo, mas nesse sentido, sentido feminista, como se afirmasse que esse é um discurso que o hegemônico não vai entender, que o hegemônico não pode entender.

Mas a partir do orgulho não poderíamos, em reação à desvalorização ou ao pejorativo, chegar a um certo enaltecimento ou, ainda mais, a uma idealização?

Claro, sim, existe um certo enaltecimento desse discurso que é uma identidade ouvida pelo outro como um “balbucio”, entendida pelo outro como o que é denegrado ou o que denigre, e que eu digo não, isso é nosso, e o que é nosso tem valor. Pode ser balbucio para os outros, mas é pensamento para nós, e também por isso a questão do fragmento, porque aquele que balbucia supostamente não constrói uma frase inteira ou um discurso completo, então por isso o fragmento, a parcialidade importa. A ideia do inacabado em um sentido, ou do que é uma parte, ou do parcial como elemento. Não tive tempo para elaborá-lo muito, mas é nesse processo que estou. Creio que há algo, não é que busque “legitimidade” na tradição ocidental, mas, sim, há um certo diálogo com o momento inicial da tradição ocidental, em que existe um pensamento filosófico fragmentário, construído com base em “aforismos”, ou que são o que resta, o que às vezes resta porque o livro se queimou ou porque não se transmitiu plenamente, são fragmentos e, no entanto, desses fragmentos são construídos discursos.

A isso temos que voltar porque estamos próximos do território psicanalítico e da valorização dos “restos”. Mas, retomando a questão do enaltecimento –que usamos, mas que é uma

palavra discutível–, você dizia: “Não é que busque a tradição ocidental como legitimadora”. Nesse mesmo ponto, não estamos passando do pejorativo ao enaltecido, e isso não implica também o desconhecimento desse outro que de algum modo nos constitui, que é toda a cultura ocidental?

Não, não acho. Talvez esteja muito influenciado biograficamente, uma biografia intelectual, porque na disciplina em que atuei durante a maior parte da minha vida, que tem a ver com a crítica literária, com a teoria literária e com a teoria cultural, os trabalhos sérios estavam em inglês, na língua dominante; não se lia o que se escrevia em espanhol, por exemplo, ou o que se escrevia em português. Simplesmente não era legível “teoricamente” se não estivesse em inglês. Estava “teorizado” que é necessário escrever em inglês para poder dialogar teoricamente com o mundo. E acho que esse desprezo da língua própria é sério, da nossa língua agora, que não é somente o espanhol ou o português, senão... o não inglês, o não europeu ou o não alemão, ou o não francês, muitas vezes.

A propósito, porque é algo muito eloquente e muito significativo, comecei a incorporar certos conceitos ou certas expressões em idiomas indígenas latino-americanos que nos dizem muito. Por exemplo, em guarani. O guarani distingue entre duas palavras para dizer “nós”: “*ñandé*” e “*ore*”. Essas duas formas do “nós” correspondem ao fato de que uma se refere a nós –com eles–, e a outra, a nós sem eles. Também pesquisei que em quéchua há uma forma similar, ou seja, essa forma de pensar –um nós muito diferente do que se pensa nas línguas ocidentais, tanto o inglês, o francês, como o castelhano e o português– acrescenta muito.

Nós pensamos nós e eles, não há um nós inclusivo. Deixa “eles” de fora, mas há um nós “com eles”, frente a outros “eles”. Isso me parece particularmente enriquecedor para pensar nosso lugar: acho que sou ocidental, não sou nenhuma outra coisa. Formei-me na tradição ocidental, naturalmente, mas dentro da tradição ocidental periférica como é a nossa. Então existem debates, e o lugar “degradado” que temos nesse debate ocidental é o que trato de reivindicar, como espaço significativo, espaço que pode dizer coisas, que podem ser ditas na linguagem “deles”, e que, sobretudo, podem ser ditas de outra maneira e se ganha muito.

Porque nesse sentido os latino-americanos podemos discutir na linguagem hegemônica, porque fomos adestrados e formados no “discurso” hegemônico, mas podemos articular também os outros discursos.

Há outros discursos e há outras línguas, há muitos pensadores diversos, no Brasil, vários, no Paraguai, no Chile, no Peru, que têm outra “discursividade” que não é a “discursividade” hegemônica. Então o fato de poder fazer os dois tem a ver com nossa situação, que é uma situação muito interessante. **Ao estar na periferia, você é obrigado a conhecer toda a tradição ocidental além da sua. Quando você está no centro, não.** Conhecem o que lhes é próprio, e tudo o mais entra parcialmente.

Isso tem muito a ver com este projeto da revista latino-americana, que é por sua vez uma revista que parte da psicanálise para psicanalistas.

Interessou-me muitíssimo o fato de terem escolhido esse nome.

Quando você falava sobre fragmento e balbucio, destacava elementos do que é específico no discurso psicanalítico, ou pelo menos de um modo de concebê-lo, que privilegia o que está entrecortado, os “restos” de fantasias e lembranças, a associação e as ideias inesperadas.

A mim me vem à cabeça agora que a “atenção flutuante” do psicanalista só pode escutar fragmentos. Também é certo que o analisando só pode emitir ou dizer fragmentos.

O fragmento só é tal segundo quem o escuta ou quem o fala; na relação falante-escutante, só é possível o fragmento. Mesmo quando se trata de um monólogo absoluto, quem escuta apenas recebe ou percebe fragmentos, e no próprio monólogo somente podem ser expressos fragmentos. O discurso “total”, se é que isso é possível, ou se esse animal existisse, é uma utopia ou –o que é quase a mesma coisa– um “horizonte”, e como tal por definição sempre está mais além do que acreditamos perceber.

Podemos dizer que a escuta do analista não tende a fazer um relato organizado de uma história, que o inconsciente relega e corta sequências, as justapõe, que atuam a memória e o esquecimento, que ficam “restos”. E em sua experiência pessoal, para que contribuiu a psicanálise?

Eu primeiro fui um usuário da psicanálise, de uma psicanálise em seu momento muito ortodoxa. Claro que sou leitor da teoria psicanalítica, naturalmente; uma vez li que a teoria é “única”. Não há teoria literária, filosófica, psicanalítica, existe apenas teoria, e a teoria é para os filósofos, para os psicanalistas, para os críticos literários, para os críticos de arte, para os sociólogos, para os cientistas políticos, ou seja, há um conjunto de referências bibliográficas que lemos e que são comuns a distintas disciplinas. A psicanálise em seus diversos momentos é muito enriquecedora; ao mesmo tempo, acredito que existem algumas contribuições que são parciais, que estão “datadas”, alguns escritos de Freud mesmo estão datados. Digo que respondem a um momento da história e da cultura, e que hoje é necessário repensá-los. Sei que muitos psicanalistas estão muito interessados no diálogo interdisciplinar e na leitura cruzada, e isso me interessa. O que a psicanálise me deu primeiro foi talvez uma consciência muito maior do que a que tinha sobre o social; sobre como são as relações entre psicanálise e sociedade... Teve muita importância para mim, nos anos 60, a vinda ao Uruguai de Bauleo e Pavlovsky para fazer os grupos de psicologia social, os grupos operativos. Eu me formei, ou não, não me formei, senão que participei de tudo isso por um longo tempo. Isso me permitiu uma consciência de mim e uma consciência de grupo, além do mais. Nunca fiz psicanálise de grupo, sempre fiz individual. Mas ao mesmo tempo essa consciência das funções e das responsabilidades na sociedade e no grupo, ou seja, na comunidade, na família, no país, foi a partir da psicanálise que as pensei, e me ajudou a entender ou a lidar com distintas situações em grande medida. Não estou respondendo o que vocês me perguntaram, mas...

Sim, achamos que sim. Existe esse seu interesse por outras línguas, e isso significa interesse por outros contextos. Para os psicanalistas que nos formamos primeiro em outras disciplinas, a literatura em nosso caso, significou uma abertura à teoria e à clínica o fato de ler a psicanálise “em relação” aos diferentes contextos sócio-históricos e culturais, que permeiam os textos, estabelecem fronteiras entre leituras ou como condições subjetivas distintas.

E agradeço essa menção que você faz à leitura, porque acho que o que aprendi com a psicanálise foi a ler de um modo diferente.

Há muitos anos escrevi um ensaio sobre Octavio Paz, e disseram: “Hugo Achugar, ‘o estruturalista””. Eu não era estruturalista. Em outro momento me chamaram de sociólogo, e não sou sociólogo. Ou seja, me catalogaram em diversas disciplinas, e uma das coisas que a psicanálise –mas não somente a psicanálise senão a leitura de múltiplos textos de distintas disciplinas, a elaboração, o contato ou o pensamento com artistas, romancistas, filósofos–me deu é que fui aprendendo, e creio que isso é o que é interessante, o desafio de vocês para pensar o que pensamos, seja a realidade, a sociedade, o não pensar com limites e o fato de poder fazer leituras que antes não podíamos.

Dito de outra forma, ao me defrontar com o mesmo texto lido ao longo dos anos, leio coisas que antes não lia, mas não apenas porque você “fica” velho, não é um problema de biologia, é um problema do que dizia Pêcheux, um linguista francês muito, muito interessante, um pensador que, não em toda a sua obra, mas sim em dois capítulos, muda a sua cabeça.

Dizia que há dois tipos de “esquecimento”, aquele que te faz dizer: “Não, o que queria dizer é outra coisa”. E outro que se chama o “esquecimento número 1” e é aquele em que você não pode pensar mais além do que o que seu círculo ou seu horizonte ideológico te permite pensar.

Uma vez que você pode pensar algo que esteja mais além do limite que os “pressupostos” teóricos ou filosóficos do seu horizonte ideológico te permitem, você já está fora desse círculo. Por sua vez, em uma espécie de caixa chinesa infinita, você está em outro horizonte ideológico onde pode pensar aquilo que te permitem os parâmetros em que está, e há algo que você não pode pensar, porque seu condicionamento impede. Então, essa possibilidade de ir pensando coisas que antes você não podia pensar porque nem sequer as reconhecia, ou seja, não podia vê-las porque não as registrava, isso em mim tem uma coisa, não sei se é ética...

Épica...?

Ética. Sobre a épica, você me explica depois, mas digo ética porque tem a ver com o outro, ou seja, não posso pensar, ou não posso ver o que vê o outro, ou invisibilizo o outro, porque meu horizonte me impede de vê-lo, não existe em meu horizonte, é um elemento mais da paisagem, não possui “singularidade”, termo que acho que vocês compreendem e dominam melhor do que eu; e é ética essa possibilidade de sair do horizonte que vem a ser um corset de ferro que te impede de fazer a individuação ou o reconhecimento desse outro, que antes você não podia...

Te leva a um “outrocídio”, como dizia Daniel Gil...

Exatamente, um “outrocídio”, mas o “outrocídio” você faz porque o corset impede que o reconheça. E por que você falava em épica?

Pareceu-me que havia algo de um projeto, de programa, em sua proposta de “pensar sem limites”, ou seja, de ir estendendo esses limites que nos confinam. Evoquei o último livro de Dany R. Dufour, “*L’individu qui vient*”, que traz Dom Quixote na capa e que na dedicatória diz: “*Para Rocinante*”. Entre o pensamento de D.R. Dufour, que estará no Congresso da APU², e suas palavras me surgiu a ideia de uma “gesta” de trabalho de pensamento...

Mas acho que é isso o que importa. Eu, que sou um depressivo, te diria que, sim, acredito que sempre é possível a gesta, sempre é possível que Rocinante continue cavalgando, sempre é possível alcançar outro horizonte. Isso nos leva a outra coisa que tem a ver talvez com a gesta épica do conhecimento, não com o “quixotesco”, mas sim no que diz respeito ao “moderno”, à ideia de que não há limites para o saber, para o conhecimento, que se pode superar sempre o horizonte.

A ideia de “progresso” da modernidade?

O progresso indefinido creio ser uma ilusão porque existem impossibilidades ou estruturas tão fortes que fazem com que seja impossível sair dessa estrutura de pensamento, mas há um movimento das teorias...

Em psicanálise, como práxis importa muito pensar no estatuto da teoria, em como está a teoria em cada analista. “Teorização flutuante” era como chamava a isso uma psicanalista francesa, Piera Aulagnier.

É uma boa expressão. E isso da teoria me leva a essa situação de não poder controlar o discurso do outro, de que o outro lê o que quer. Isso é formidável e creio ser um banho de humildade, que tive que suportar à força. E por outro lado é algo preferível a aquele que te lê e reproduz absolutamente tudo o que você diz ou é como uma máquina...

Aí se fecha o saber, esse saber arredondado de que você falava antes.

Exatamente. Porque não permite o espaço de construção do indivíduo. Nisso creio que ou temos um espaço de liberdade ou temos o dogma. E o dogma pode aparecer como necessário, porque há normas necessárias, até a rotina de certas normas é fundamental para a construção de certa liberdade.

2. VII Congresso da Asociación Psicoanalítica del Uruguay: “A Angústia: Violência-Desejo-Criação”. Montevideu, 9, 10 e 11 de agosto de 2012.

Mas eu nisso aprendi também que uma coisa é fazer como Picasso, em quem primeiro surgiu o valor da academia e depois a liberdade; primeiro, aprender a rotina. E, depois, a livre expressão. Creio que a possibilidade de escutar e de construir sentidos próprios é também uma forma de ser indivíduo e é uma forma de identidade do indivíduo. E quando digo indivíduo talvez isso não esteja correto. Porque não estou pensando somente em termos de individuação, de um ser humano único, estou pensando também em comunidades, isso acontece coletivamente também, nas instituições.

Perguntávamos a você se era igual seu pensamento teórico hoje ao de 2004 para distinguir liberdade e dogma, articular o que tem relação com a continuidade e com a produção de mudanças criativas.

Não sei se poderei responder, mas vou começar por uma história, uma lembrança, talvez –uma homenagem a essas figuras que tiveram importância na minha formação, as visitas que fizeram Bauleo e Pavlovsky nos anos 60 ao Uruguai e uma tia que era psicóloga, Yolanda Martínez. Um dia, debatendo sobre o que havia sido trabalhado em grupo, disse: “O fim de toda instituição, o primeiro fim e objetivo de toda instituição, é preservar a instituição”. Essa frase de finais da década de 60, há 40, 50 anos, tem esse sentido de que todo tipo de instituição terá como primeiro objetivo a autopreservação e a autorreprodução. Mas em que condições? O que é oferecido e o que se pede aos sujeitos que as integram?

São criadas instituições ou associações ou instrumentos para avançar no conhecimento, na organização, na melhoria da prática da disciplina, da profissão, e são estabelecidas normas necessárias, uma ordem e um sistema. Assim é criada uma instituição, regulamentada, regulada. Mas, por sua vez, isso te cria esse “horizonte” do qual te falava antes, dentro do qual se pensa. Ele te permite pensar e ao mesmo tempo te faz pensar de acordo com essas regras, e então...

Também limita, e se abrem as possibilidades de “outrocídios” e endogamias.

Exatamente. Mas então ou você vive na anti-institucionalização, com que não se constrói nada –porque para construir você tem que possuir regras e instituições–, ou constrói com esses esforços permanentes, com esse dilema, que exige um esforço e uma honestidade intelectual e profissional muito grandes: que não te vença a estrutura da organização, e que se mantenha a liberdade de que seja recriada e relançada constantemente.

Porque existe uma “tensão” permanente entre o modelo da instituição para a sua continuidade e essa liberdade de recriação constante. A própria experiência da análise, singular, se opõe à instituição e suas normas gerais, mas ao mesmo tempo a instituição é necessária ou pelo menos confiamos nela.

Você necessita da estrutura, mas o que acontece? *Aí está o que recordava sobre Picasso e que me parece fundamental, ou pelo menos para mim é fundamental. Picasso primeiro faz a academia e depois faz o “ato” que cria, e cria outra coisa; mas você necessita da instituição para formar. No entanto, a instituição tem que permitir a ruptura e o ato “anti-institucional”, porque se não o permite ou se o indivíduo não tem essa atitude de romper, então você não tem a possibilidade singular. Voltando a Pêcheux, ele dizia que em todo discurso existe um discurso hegemônico primário e um discurso secundário. E então uma vez perguntei a mim mesmo: mas como se produz ou como se explica a mudança entre um discurso hegemônico e um discurso subordinado? Porque se sempre há um discurso hegemônico e um discurso secundário ou subordinado, e se isso é assim estruturalmente em qualquer conjuntura ou momento histórico, como se explica a mudança? Quando o discurso secundário se converte em hegemônico ou como entra em erosão o discurso hegemônico e se converte em alternativa?*

E acho que a explicação é que sempre existe, do ponto de vista estrutural, essa coexistência de discursos. Mas que o discurso secundário, quando é potente, tem a possibilidade de ir corroendo o discurso hegemônico até que se inverta a situação. Às vezes fracassa e é esquecido. Há exemplos, centenas na história, de discursos subordinados ou secundários que foram não arquivados, mas esquecidos, apagados, “delete”; mas outros, de algum modo, por sua constância, foram paulatinamente corroendo o discurso hegemônico. Porque se não, não há possibilidade de mudança, e a possibilidade de mudança está precisamente nessa dualidade, entre um discurso hegemônico e um discurso secundário, e o poder do secundário é o de ir minando ou indicando o que não se quer ver, de ir dizendo: “O rei está nu”.

Essa mesma questão do hegemônico e do subordinado se reproduz em psicanálise, nas diversas associações, nos diversos países, e isso dá lugar ao fenômeno do famoso “pluralismo” teórico. E as teorias são substituídas, decaem, se perdem? Como coexistem entre si, como você pensa as possibilidades e os limites do debate interteórico?

Creio que estamos vivendo um momento de múltiplos debates. Conversava sobre isso outro dia com um artista plástico, mas que ao mesmo tempo é um teórico, Carlos Capelán. Com ele dizíamos que talvez fosse interessante ter uma discussão este ano, aqui no Uruguai, sobre qual é o estado do debate em que estamos falando de periferia, centro, norte, sul. Insisto: não simplesmente como lugares geográficos, simbolicamente. E o que chegamos a formular, em que coincidíamos os dois, é que não há “um” debate, e sim uma multiplicidade de debates simultâneos. Ou seja, creio que isso atravessa tudo, não apenas a psicanálise. Há múltiplas agendas coexistindo ao mesmo tempo. Pode-se fazer sempre o exercício de generalizar e de organizar essa multiplicidade e de reduzi-la a um ou dois pontos, mas na verdade o que estamos vivendo é que há uma multiplicidade plural.

Mas estamos de acordo em que é diferente essa perspectiva de múltiplas pluralidades (e agendas e múltiplos debates) da de “anular” o debate em nome do pluralismo? Em nome da tolerância, para “diminuir” a angústia aparentemente ou “evitar” o conflito?

Existe uma pluralidade de debates e de agendas, e acho que a angústia vem daí também. Outro dia, lendo o texto de um colega de vocês que retomava *O mal-estar na cultura* de Freud apresentado em termos interdisciplinares, comentava que o “mal-estar” na cultura, no presente, era relativo (sem reivindicar o relativismo absoluto e que não leva a lugar nenhum), porque depende não somente de uma biologia etária, não somente de pensar que nós, os velhos, observando o mundo dos jovens falamos de “mal-estar”. Senão de compreender que o que hoje alguns sentem como um “mal-estar” na cultura, outros o sentem como um “bem-estar” na cultura, e creio que essa diferença de apreciações entre mal-estar e bem-estar de e na cultura não tem a ver apenas com um relativismo de posições diferentes, e sim com que existe uma fragmentação de pontos de vista em múltiplas esferas de debate. Hoje estamos assistindo à existência de várias comunidades interpretativas que coexistem, onde as hegemonias, que não são claras, estão em disputa e creio que isso já vem acontecendo há tempos. Há hegemonias, não muito claras, ou muito assediadas, que rumam –tomara que eu me engane, ou não...– a uma transição em que talvez voltem a se restabelecer hegemonias duras e subalternidades débeis.

Frente a isso, posso dizer “tomara que me engane a respeito” ou “não sei”; porque não sabemos o que seria desejável, não sei, insisto, e quero enfatizar minha incerteza nesse sentido. O melhor é que exista uma hegemonia sólida e uma subordinação também clara? Não sei como valorar essa dificuldade que temos, esse mal-estar para alguns de que não sabemos o que está acontecendo porque há muitos debates simultâneos e muitas comunidades interpretativas discutindo agendas distintas. É como a imagem do malabarista, que tem muitas bolas flutuando no ar ao mesmo tempo, algo com que não estávamos acostumados porque não fomos formados para isso. As coisas estavam em seus lugares, para o bem ou para o mal.

Por outra parte, em nossa formação, por conta dos contextos históricos e culturais que nos coube viver, também fomos atravessados pelas “revoltas” e pelos debates relativos à hierarquia. Muitas vezes foram as revistas o âmbito de discussão do “novo”. O que pensa sobre sua função?

As revistas continuam a ser muito importantes na cultura, são como um viveiro do pensamento, do “work in progress”, te mostram como um sismógrafo o que está acontecendo no âmbito de cada região no presente. E muito mais que o livro, porque na revista você tem o que está em produção, a vida mesma. Não me refiro à revista única, moldada.

É que a angústia, qual é? A angústia é que você tem múltiplas coisas, e como faz para lidar com elas? Aí está toda uma questão que é também uma imagem política, que fala da fragmentação na sociedade uruguaia ou da fragmentação da sociedade atual. Claro que não é fácil lidar com isso. Bem, nem todos somos hábeis malabaristas que podemos manter sete bolas no ar!

O que me parece que não é bom, como dizia, é a perspectiva única, a “revista única”, porque isso é como o pensamento único, totalizado. Acho que a revista é importante porque permite que seja mostrado o que está em produção, permite pensar juntos, avançar. Eu reivindico mais a revista, insisto

e já disse, do que o livro, porque você tem a produção agora. O livro sempre é como se fosse *post facto* e chega a você com anos de atraso. A vida em si mesma é a revista.

Por outro lado, a revista como instituição, como artefato, é limitante. Ou seja, a revista é fundamental quando está aberta, quando existem possibilidades de debates. **Há revistas que mudaram a história das disciplinas e do pensamento**, porque conseguem, por conta de seus dossiês, pela conjugação de artigos e pela mostra do debate, inclusive ilustrando-o ou registrando-o, abrir os problemas. **O perigo é quando a revista se converte em uma igreja, que santifica o dogma.** Ou seja, onde você publica porque é “beatificado”, e onde a revista é a voz da instituição que santifica e aí perde a criatividade.

Aí a conservação da instituição se faz por “modelamento” adaptativo.

O que acontece é que aí há uma tensão irresolúvel, acho, talvez me engane, entre a necessidade de “modelamento” e a necessidade de “desconstruir” o “modelamento”. Assim é como se faz o ser livre, porque não se pode ser livre sem modelos. E não se pode ser livre com todos os “modelos”.

O título do congresso da Fepal (em outubro de 2012) é “Invenção-Tradição”. O que te sugere?

Aí há algo importante: na “tradição e na invenção”. Talvez eu esteja velho, mas acho que **não há possibilidade de invenção sem tradição**. Não há invenção sem tradição. O problema é o “diálogo” entre a invenção e a tradição, o problema é quando a tradição oprime a invenção; mas o problema aí não é somente o da instituição que te impõe a tradição, senão também o do indivíduo, de cada um que ao entronizar a tradição ou ao se dissolver na comunidade não consegue ter liberdade.

Um modo de subjetividade do presente, que alguns –e voltamos a Dufour– descrevem como fazer “tábua rasa” do passado, com efeitos de produção de um indivíduo autorreferenciado, que deve encontrar em si mesmo sua referência e fica no apagamento subjetivo e na dependência apática da mercadoria, nas vertentes da depressão, do vício e da perversão.

Sim, mas há momentos históricos, há etapas históricas, em que isso é recorrente. Existem múltiplos exemplos na história, por exemplo, na revolução cultural chinesa. Não sei se é a mesma coisa no sentido absoluto do que diziam. Estruturalmente digo que os efeitos são os mesmos quando se pretende fazer “tábua rasa”, mas é diferente quando se pode reconhecer a partir de onde se muda: é melhor reconhecer seu pai e seu avô e dizer “não quero saber de fazer nada com eles” do que dizer “não tenho avós nem pais e invento tudo de novo”. É totalmente diferente.

E acho que no Uruguai, não sei se em toda a América Latina, te diria que de América Latina conheço um pouco e não são iguais todos os países... Mas ao

mesmo tempo em que digo isso me dou conta de que é necessário destacar que estou pensando nas “elites”. Não é a mesma coisa isso que dizemos pensando em termos de elites que em termos de “outredades” e de comunidades diferentes. Por exemplo, não saber quem era Figari, não saber quem era Xul Solar, não saber quem era Guayasamin ou outros múltiplos referentes latino-americanos, exemplos nas artes plásticas, é uma questão das elites. Mas há outros setores, outras comunidades, inclusive linguísticas ou culturais, para quem não há nem sequer uma palavra que queira dizer ou que possa ser traduzida como “psicanálise”, onde os valores de uma tradição não significam nada.

Então, arrasar com todos esses referentes chamados Figari, Torres García, Reverón na Venezuela, Rufino Tamayo no México não significa nada porque nunca significaram nada. Então não é o mesmo dizer que aí há ruptura ou preservação de tradições, porque essas questões são diferentes de acordo com as comunidades culturais. Há heranças culturais onde dizer “rompo com Figari” tem um significado muito forte. Existe um grupo ao qual estive muito ligado na Venezuela, um grupo de poetas, que parafraseava um poema de um grande poeta venezuelano, chamado Fernando Paz Castillo, que dizia: “*Vemos da noite e para a noite vamos*”. Esse era um verso de um famoso poema. E esse grupo de jovens, já não tão jovens, são ex-alunos meus de muitas décadas atrás, que publicaram um manifesto que se chama “Tráfico”. E escreveram: “*Vemos da noite e para a rua vamos*”. E isso era um diálogo da intelectualidade e da elite venezuelana que se entendia entre si mesma. Para quem não pertencia à elite, *viemos da noite e para a noite vamos* não significava nada, e a “glosa” também não!!!

Estávamos falando do curto-circuito entre discursos, que também pode acontecer na transferência em análise. Você acrescentaria o problema da chamada “ortodoxia”? Seria quem utiliza uma teoria psicanalítica não revisada em relação ao mundo contemporâneo e aos pacientes atuais ou às formas de angústia na cultura atual?

É que tem a ver também com outra coisa, creio. Importa o lugar que tiver, não o “abjeto”, que tem outras conotações, mas sim o lugar da “execração”, não sei se essa seria a palavra, o lugar do que é “condenável”, o lugar do proibido. Para o capital cultural de um psicanalista, não necessariamente isso corresponde a algo determinado... Não estou pensando em pacientes que sejam afins de classe, capital cultural ou etário com o psicanalista, e sim que há um setor que talvez não tenha acesso à psicanálise, mas que a psicanálise deve conhecer porque senão o perigo é a endogamia.

Sim, é um perigo e há uma aposta importante da psicanálise em ir também mais além das fronteiras da teoria estabelecida e da própria comunidade interpretativa...

Perfeito, consideremos que vamos mais além, então aí o risco é que entre o que é “execrável” ou é produto do “mal-estar cultural” da época do psicanalista e o paciente que vem com outro capital cultural, com outro mundo, onde o que é

um “não valor” para o psicanalista é um valor para ele, então aí se produz um curto-circuito. O que fazer?

Mas se entendemos que entre o sujeito social e o sujeito do inconsciente há uma comunicação, então esse lado excluído ou execrável provém da comunidade interpretativa a que pertence o paciente e também está em todos os sujeitos humanos, os que chegam ou não à análise, e também no analista. E você dizia que o paciente traz experiências que podem ser totalmente alheias ao analista?

Exato... E como faz o analista se não teve um contato verdadeiro com essas experiências? Como você faz para ter empatia? Isso não é novidade na história da psicanálise, sempre houve psicanalistas com pacientes com quem não têm empatia, porque não haviam tido as mesmas vivências em múltiplos casos, perversões, por exemplo. Mas acho que há outra coisa agora, e a isso nos referíamos quando eu dizia que havia uma multiplicidade de debates, uma multiplicidade de agendas simultâneas no presente. Isso faz diferença, creio, porque essa multiplicidade de agendas e de debates faz com que possa acontecer, talvez, a coincidência entre paciente e psicanalista em um plano, digamos, informativo. Mas quando as normas, valores e horizontes ideológicos não forem compartilhados pode acontecer que as estratégias de escuta e de análise do que se diz produzam uma interferência que torne impossível a leitura fora do pré-concebido; como se não houvesse instrumentos nem parâmetros para escutar o que o outro diz.

O limite do que pode ser escutado...

Sim. E hoje essa multiplicidade de debates, de agendas é maior. No entanto, há algo que suponho ser interessante para alguém. Há um teórico francês muito interessante, Philippe Lejeune, que tem um texto chamado “o pacto autobiográfico”. Há, sobretudo, um conceito que me interessa, que creio ser relevante para o tema do contrato entre psicanalista e paciente. Há um contrato de leitura. Em todo texto, se estabelece um contrato de leitura. Quando eu leio uma novela, há um contrato de leitura em que sei que o que estou lendo é ficção, é um “como se fosse”, não é a realidade. Quando leio uma memória ou um testemunho ou uma biografia, o contrato de leitura é diferente, o que estou lendo não é “como se fosse”, e sim “isso aconteceu assim”. A questão do contrato de leitura, que me parece muito interessante, suponho que tenha sido teorizada, analisada, não sou um especialista nisso. Qual é o contrato de leitura estabelecido na relação entre analista e analisando? Ou seja, suponho, imagino, que o contrato de leitura básico é: eu estou te dizendo toda a verdade, e você está me dizendo ou analisando tudo o que eu digo e o que eu não digo, mas está baseado na verdade, na simulação, na mentira...

Um “pacto” que inclui todo o “mal-entendido” radical da transferência, sobretudo no ponto de partida onde o analisando crê que o analista é o que sabe, e o analista pensa que é o outro o que sabe, mas não sabe que sabe...

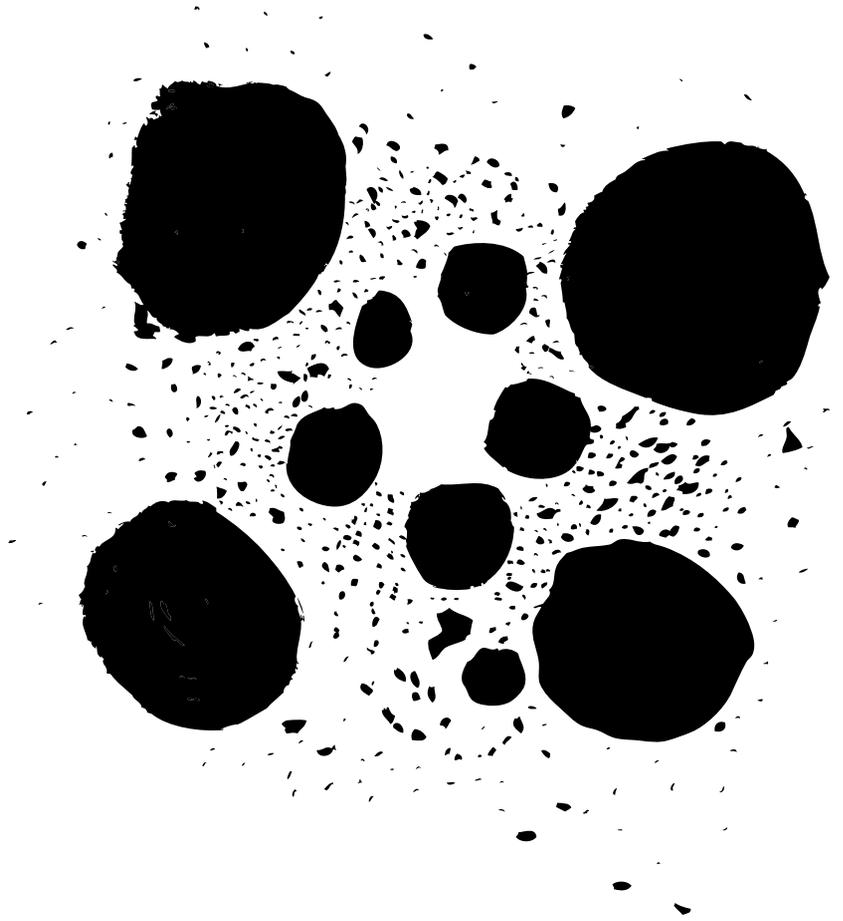
Mas então comecemos pelo contrato de leitura, ou o contrato de escuta nesse caso. O contrato de “dizer” e o contrato de escuta. E nesse contrato que se estabelece entre um e outro há um problema fundamental que é o das condições em que se estabelece o contrato, que creio nem sempre estar necessariamente explicitadas e onde há confusões sobre qual é o contrato. “*Num lugar de La Mancha, de cujo nome não quero lembrar-me*” estabelece um contrato de leitura em que tenho que aceitar que o senhor que diz “num lugar de La Mancha, de cujo nome não quero lembrar-me” está me contando uma história verdadeira em primeira pessoa, então não há possibilidade de simulação. O que sinto hoje é que as regras do jogo mudaram, que talvez tenhamos mais de cem anos de psicanálise em que para certo setor da sociedade, classe média, classe ilustrada, semi-ilustrada, que é o capital humano que tem acesso a essa disciplina ou essa terapia, há uma espécie de aprendizagem dos discursos que “se supõe” ter que ser emitidos.

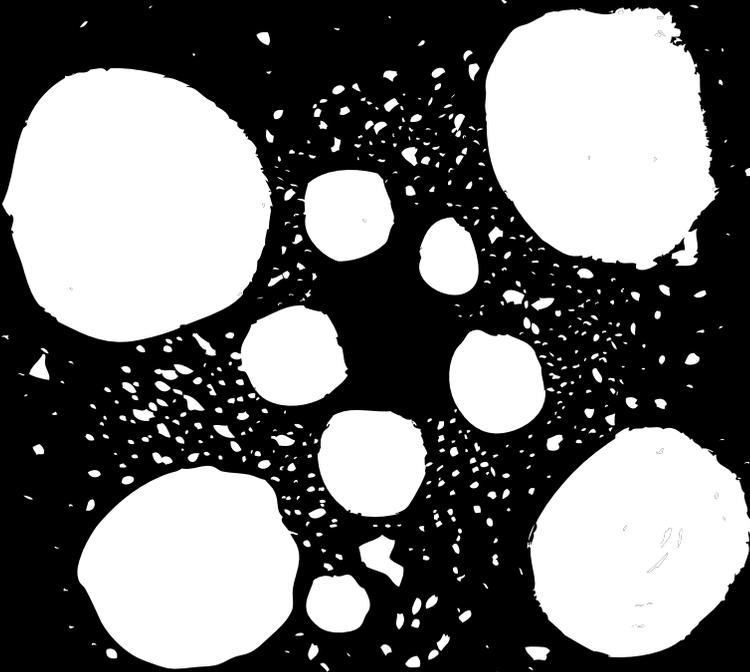
Esse problema da reprodução mimética de determinados discursos, quase por “adestramento”, é sério na formação em psicanálise. No terreno acadêmico, universitário, não acontece também?

Quando falávamos de revistas, há pouco, me veio à cabeça lhes contar algo que está acontecendo comigo agora e que é terrível, é dramático se eu colocar em termos “operísticos”: posso ler o título e o primeiro parágrafo de um artigo em uma revista acadêmica, e te dizer o resto. Em um de meus livros, falo do conhecimento ou da investigação, se você encará-la como um safári rigorosamente controlado, então não há investigação, senão que há apenas uma excursão, um pequeno safári programado onde te dizem: você vai ver um leão, um rinoceronte, e ao mesmo tempo também te dizem o que você vai encontrar no final. Então não existe investigação, não há desafio, não há aventura, não há um gesto de se lançar ao desafio do que será que se vai encontrar. O que existe é a previsão, as normas, previsível e mais previsível, algo que não tem nada a ver com a investigação.

Encontra-se o conhecido de antemão, ou seja, não se encontra nada.

Claro. A premissa é: “o cavalo branco de Artigas é branco”.





Vórtice
A transmissão da psicanálise

Transmissão e ensino: uma antiga tensão em busca de novas respostas

Alberto C. Cabral*

Uma observação de J.B. Pontalis pode nos colocar diretamente no centro do debate –recorrente e às vezes turbulento– sobre a formação analítica: “Não existe no mundo um instituto de psicanálise que não tenha sido levado a se questionar sobre seus procedimentos de seleção e de *training*, sobre as modalidades de ensino que oferece, sobre o que habilita um ‘candidato’ a exercer a análise. Não há um só que não lamentemente, não sem certa hipocrisia, o fato de que atualmente um Ferenczi ou um Tausk não teriam a menor possibilidade de chegar ao final do árduo caminho de combatente em que se converteu a formação do analista. Aqui e ali, é deplorado o conformismo reinante; fazem-se convocatórias à criatividade. Surge a pergunta: por que os espíritos curiosos, por que os jovens investigadores que desejam aprender algo novo não vêm a nós? E a responsabilidade é atribuída a um excesso de burocracia ou a um excesso de laxismo. *Depois do qual, se produz a readaptação*”.

Não deixamos de notar o tom cético, até desencantado, com que Pontalis finaliza sua reflexão. É um efeito, acreditamos, do formalismo, da intenção catártica ou ainda *leopardista* com que costumam ser abordadas essas interrogações, em invocações funcionais à manutenção do *statu quo*. Frente a essa alternativa é que almejamos recuperar seu gume, convencidos de que isso **pode ajudar a desfazer pelo menos alguns dos nós de resistência que vêm bloqueando em nossas sociedades a possibilidade de oferecer respostas novas a velhas controvérsias.**

Ainda mais no âmbito das sociedades integrantes da Fepal, mais permeáveis –por nossa tradição cultural– a essa **vocação antropofágica** defendida pelo poeta brasileiro Oswald de Andrade, que continua nos incitando a devorar produções estrangeiras e a digeri-las cuidadosamente para *transformá-las em algo novo*.

É nessa perspectiva que propomos revisar as condições em que se desenvolveu primeiramente a formação analítica, antes da generalização dos famosos *standards* introduzidos pelo

* Psicanalista. Asociación Psicoanalítica Argentina.

Instituto de Berlim. Faremos isso com o auxílio do testemunho crítico de S. Bernfeld: um analista vienense integrante do círculo próximo a Freud, e que emigra depois para os EUA. Ecoaremos algumas das vozes do Instituto de Berlim e daremos uma olhada, também, na posição ambivalente de Freud frente ao “espírito prussiano” defendido orgulhosamente por M. Eitington, seu fundador.

Analistas historiando analistas

Quando nos ocupamos –como analistas– da história de nosso movimento, não o fazemos sob a perspectiva dos anatomistas, que operam com corpos *consumados* e *consumidos*. O que fazemos é tentar reconhecer –no que historiamos– aqueles restos que palpitam ainda como *não consumados*, enquanto continuam a articular a velha aspiração freudiana de criar os meios adequados para a difusão e a transmissão da psicanálise. **Uma aspiração impossível**, certamente..., **mas que em cada época ganha corpo em formas perfectíveis**.

Por isso, nos interessa enfatizar o processo pelo qual os *standards* deslizaram no imaginário de alguns colegas para o lugar indicado pela primeira acepção do termo inglês: “estandarte” ou “emblema”. Nele reconhecemos o traço do ideal em torno ao que se constitui o grupo: em nosso caso, o grupo analítico..., mas enquanto formação de massa. É compreensível, então, que **nesse contexto de interrogação –a massa analítica– qualquer questionamento dos standards termine sendo inquietante e –em um extremo– estimule fantasias de dissolução**.

Frente a esse deslizamento, nos parece conveniente reposicionar e, mais ainda, **sublinhar a distinção entre análise de formação e análise didática**. A última surgiu da exigência de ins-

Os *standards* deslizaram no imaginário de alguns colegas para o lugar indicado pela primeira acepção do termo inglês: “estandarte” ou “emblema”.



titucionalizar, regulamentar e sistematizar a análise de formação, que –ela, sim– sempre foi considerada a pedra angular para tornar-se analista. Não foi o caso da análise didática, que –desde o seu estabelecimento, como veremos– sempre foi objeto de controvérsias.

É por isso que nos parece mais correto situá-la no lugar de *uma* entre as tantas respostas possíveis aos desafios propostos pela análise de

formação: **uma resposta historicamente determinada, e por isso mesmo contingente.** A ponto de, no Congresso de Budapeste, em 1918, haver sido rechaçada uma moção apresentada por H. Numberg que impunha aos futuros analistas a *obrigatoriedade* de uma análise. Mas se tratava da primeira tentativa de avançar no processo (são termos de Bernstein) de instalar “no campo da obrigação o que até o momento havia funcionado no campo da opção”: com os efeitos que derivam da mortificação do desejo, que ilustra a clínica do obsessivo.

Seria necessário esperar até 1927, no Congresso de Hamburgo, para que fosse aprovada uma moção de Radó, impulsionada por Eitington, a propósito de uma *regulamentação obrigatória* da formação dos futuros analistas. Vale recordar que os analistas holandeses e anglo-saxões votaram nesse momento contra a moção. Seus votos também não puderam evitar que, nesse mesmo congresso –como lembra Jones–, Eitington fizesse com que fosse aprovada a criação de uma Comissão Internacional de Ensino da Psicanálise, “encarregada de *estandardizar* nas diversas sociedades e na medida do possível os métodos de ensino da psicanálise”. Afirmemos que entre o Congresso de Berlim (1922) e o de Marienbad (1936) os psicanalistas alemães, numericamente majoritários, puderam orientar facilmente a política institucional internacional na direção que consideravam mais adequada...

A partir dessa perspectiva histórica é que recapitulamos os aspectos centrais dos chamados “modelos” alternativos de formação analítica vigentes atualmente na IPA: o francês (com as pequenas variantes entre a AFP e a SPP), o uruguaio e o britânico (veja págs. 124 a 126). Acrescentamos, também, os depoimentos de quatro colegas latino-americanos, que realizaram sua formação no âmbito de um desses modelos.

Standards, IPA e heterogeneidade

Registremos algumas observações que surgem desse trecho do nosso percurso. Em primeiro lugar, acreditamos ser importante recuperar uma perspectiva que se ocupa da própria

existência dos *standards*, e não apenas de seus conteúdos específicos, **mais o resultado contingente de conjunturas político-institucionais do que o corolário obrigatório de um debate conceitual.** Assim leremos D. Widlöcher –que emprega termos tomados inequivocamente do discurso político– recordar que, como resultado das reformas votadas em 1971, “a AFP *aboliu* a análise didática em 1971, e a SPP seguiu o mesmo caminho em 1994” (veja pág. 125).

Em segundo lugar, e parafraseando Hamlet, poderíamos dizer que os três modelos são uma boa demonstração de que na IPA “há muito mais coisas entre o céu e a terra do que a observância rigorosa dos célebres *standards*”.

Em terceiro lugar, fica claro que os três modelos também não esgotam a diversidade de propostas de formação coexistentes atualmente na galáxia IPA. Os integrantes das várias instituições psicanalíticas latino-americanas (com exceção, claro, dos colegas da APU) poderão sem dúvida identificar os aspectos em que a própria sociedade oferece uma característica própria e diferencial aos modelos de sempre.

Essas percepções não deixam de carregar consequências. Verificar a heterogeneidade que define atualmente a observância dos *standards* pode contribuir para questionar uma exigência de fidelidade que sobrevoa como uma ameaça nosso imaginário coletivo, gerando um efeito de obstrução fantasmática sobre as tentativas de repensar os fundamentos da formação analítica. Constatar que a IPA mostra hoje uma tolerância inclusiva com relação a propostas muito diferentes pode ajudar a dispersar esses temores e –por essa via– contribuir para tornar mais audíveis os chiados que vêm gerando nossos mecanismos de formação. Chiados silenciados também por conta do efeito inercial do que A. Aberastury evocava como a “adoração do fato consumado”: uma posição conformista que cria em nossas instituições uma naturalização do mal-estar, com a anulação subsequente da vontade de mudança que poderia suscitar. É uma posição subjetiva que certamente contribui para o efeito de desencanto cético que registrávamos em Pontalis...

Trata-se, definitivamente, de consequências –unidas às nossas observações– que nos posicionam frente a velhos problemas **em uma posição mais aberta à invenção antropofágica que à ruminação inercial da tradição**. Com uma precisão: se considerarmos a persistência do que poderíamos evocar como *empurrão à renovação* em nossas instituições (registrado pelas resenhas do modelo francês e uruguaio), teríamos que concluir que também **é parte do melhor de nossa tradição... uma disposição a tomar periodicamente distância dela, para dar vazão a momentos férteis de invenção**. Como mostra disso, matizaremos nosso percurso com algumas opiniões categóricas sobre a formação, reunidas nessa necessária e fecunda distância crítica, de destacados colegas da região (veja boxes nesta mesma seção).

Por último, na recente reunião de Institutos de Psicanálise da Fepal (Montevidéu, 2011), foram vários os trabalhos (vamos nos deter em alguns deles) que indicaram elementos sugestivos para uma reflexão imprescindível: a que se refere à incidência de nossos novos tempos sobre os paradigmas que até o momento enquadraram a prática da psicanálise e, conseqüentemente, também os métodos e conteúdos da formação analítica.

O paradoxo da análise didática

Provavelmente as reflexões de H. Sachs (veja “Regulamentar a espontaneidade”, pág. 122) constituam a primeira referência explícita à análise didática como “garantia” do processo de formação analítica. Uma caracterização que se mantém até os nossos dias e que foi acompanhada pela busca incessante de “garantias” que “garantissem” seu desempenho eficaz como “garantia”... Uma busca –sabem disso os lógicos– interminável. **Para esse lugar problemático foram convocados os standards que caracterizam a análise didática**, e que a convertem em uma modalidade particular da análise de formação.

O que chamamos de “paradoxo” da análise didática reside no vão existente entre as expectativas que gerou e os resultados deficitários

que parece haver colhido: cruamente aludidos na queixa tantas vezes formulada de “transformar a análise didática em uma análise cada vez mais parecida a uma análise comum” (veja boxes nesta mesma seção). Ao final, **os standards em que se depositava a expectativa de otimizar a eficácia da cura terminam sendo reconhecidos como responsáveis por seu embotamento**.

O surgimento dos modelos francês e uruguaio (para além das dificuldades específicas que possa gerar sua aplicação) se insere em **um processo de debilitação da sacralização dos standards e –de forma correlata– de recuperação do velho conceito de análise de formação**. É um processo que também implica um estímulo a uma posição de invenção que –sem dúvida– nos permitirá elaborar essas novas respostas exigidas, já faz mais de 60 anos, por Arminda Aberastury.

Um fio condutor

Nossa impressão é que, para além das anedotas, de seus protagonistas e ainda das particularidades regionais, **os diferentes episódios desse debate tormentoso reconhecem um fio condutor**: aquele que é conformado pela **tensão entre os dois polos constituintes da formação analítica, transmissão e ensino**. Acreditamos que os diferentes modelos de formação existentes expressam alguns dos movimentos possíveis entre ambos. Nesse sentido, podemos pensar que cada modelo define sua peculiaridade pelos graus de predomínio relativo de um ou de outro polo que promove.

Recordemos que em um texto breve Freud registra um uso discriminado dessas duas noções. Trata-se do *Prefácio* que redigiu para o volume editado por ocasião do 10º aniversário do Instituto Psicanalítico de Berlim. Ali nos diz que é uma das funções do Instituto “procurar um centro onde *ensinar a teoria* da análise, e onde a *experiência* de analistas mais velhos possa *ser transmitida* para alunos *desejosos* de aprender”. **A teoria da análise, então, é suscetível, para Freud, do ensino; a experiência da análise, pelo contrário, se articula para ele com a transmissão e se sustenta em uma dimensão de desejo**.

A análise didática, um tratamento menos eficaz

“Por que o tratamento psicanalítico não obtém tantas melhoras nas relações entre os psicanalistas? A resposta é inequívoca. Porque frequentemente o tratamento psicanalítico de alguns psicanalistas é menos eficaz. Não é de estranhar, pois existem dois motivos importantes para isso. O tratamento não é desejado diretamente pelo futuro psicanalista e se realiza sob circunstâncias desfavoráveis.

O tratamento psicanalítico do futuro psicanalista é imposto pelas normas da formação. Por isso tem um quê de algo feito por meio da força. Também o afã de tratamento próprio de alguns futuros psicanalistas costuma ser menor que o do paciente em questão. Ainda que em geral se intensifique por conta do estímulo positivo do tratamento didático, muitas vezes sua força motriz continua a ser insuficiente e seu alcance é menor.

[...] Outro grande inconveniente é que a análise didática não se realiza nas devidas circunstâncias de isolamento frente ao ambiente. Negar que essa circunstância seja prejudicial para a análise dos candidatos, por conta de sua índole especial, é como considerar irrelevante a assepsia para uma cirurgia, se essa for realizada em um médico.”

Fonte: Garma, A. Algunos contenidos latentes de las discordias entre psicoanalistas. In: *Rev. de Psicoanálisis*, vol. XVI, t. 4, 1959.

É a partir dessa perspectiva que a polaridade ensino-transmissão nos coloca em relação com uma dimensão de cura –sua condição de *experiência*– refratária aos esforços de apreensão integral a partir da teoria. Essa dimensão fugidia, resistente ao conceito e, *portanto, à sistematização...* constitui precisamente a marca da incidência do inconsciente no processo da formação analítica! E, assim como a melhor explicação de uma piada é incapaz de nos fazer rir, ...o ensino mais sistematizado de nossa disciplina carece do poder de convicção em relação à existência do inconsciente que só pode oferecer sua experiência no decorrer de uma análise.

São as razões que levam Freud a privilegiar a experiência da análise pessoal –para transmitir ao futuro analista a convicção na existência do inconsciente– em detrimento das “provas da existência do inconsciente” que havia introduzido em 1914. Nessa **aposta freudiana nos efeitos da experiência sobre os das provas lógicas**, ecoa um velho debate filosófico. Aquele que surge em torno da impossibilidade de passar de forma direta *do conceito* (ou seja, do universal)... à *afirmação da existência* de um particular. O exemplo clássico é o do unicórnio: pode-se desenvolver um discurso retoricamente mais persuasivo e logicamente mais consistente sobre o unicórnio, sem que por isso algum de nós termine convencido de sua existência. **Impotência, por isso, do discurso universitário... quando tenta fazer do inconsciente freudiano o seu novo unicórnio!**

Pelas mesmas razões, a posição subjetiva do analista também não pode *ser ensinada* ca-

balmente. É adquirida, também, como um efeito de *transmissão* na mesma cura. Nesse ponto, **a noção de transmissão ganha em consistência se a inscrevemos em uma velha tradição**, evocada por Lacan com sua referência às *artes liberais*, e cuja genealogia foi traçada mais recentemente por Foucault. **É a tradição da espiritualidade**, baseada na convicção de que o sujeito, *tal como é*, é incapaz de ter acesso à verdade. Nenhum ato de conhecimento poderia por si próprio permitir esse acesso, se não vier acompanhado de uma transformação no próprio ser do sujeito. Para nós, analistas, trata-se daquelas **transformações subjetivas** que especificamos –por exemplo– como suspensão de repressões e tomada de identificações, que permitem ao sujeito um acesso à verdade do próprio desejo.

A perspectiva moderna, ao contrário, é outra: objetiva identificar as condições metodológicas *internas* ao processo de conhecimento, que tornariam possível –por si só– o acesso à verdade. Assim **evita pagar por esse acesso**, devido então pelo sujeito, em termos de transmutações em seu próprio ser. A partir dessa perspectiva de articulação entre psicanálise e espiritualidade, torna-se sugestivo tratar da tendência crescente em nossa época de *substituir* a formação analítica pela oferta de mestrados, especializações e pós-graduações universitárias, que permitiriam contornar o pré-requisito “incômodo” e “anacrônico” da análise pessoal. Poderíamos dizer que nessa tentativa de modernizar o *training* psicanalítico, visa-se romper com as adesões que ele mantém com a espiritualidade, sintonizando-o com uma época cada

vez mais empenhada na promoção desse homem unidimensional e “sem atributos” a que se referia R. Musil.

É uma orientação que promove na formação uma predominância exclusiva do polo ensino, em detrimento do polo transmissão. Acreditamos ser uma perspectiva que convém não perder de vista na hora de repensar as diferentes modalidades possíveis de articulação entre nossos institutos e a Universidade, já existentes em muitas de nossas instituições. Uma perspectiva também que nos alerta sobre a incidência do **estilo universitário** de ensino sobre nossos modelos de formação. Um estilo que –com o prestígio de seus caminhos sequenciais, seus trajetos preestabelecidos e seus conteúdos pretensamente exaustivos– mantém a ilusão de que a teoria psicanalítica constitui **um corpo de saber unificado, consistente e sistemático, que por isso é suscetível de ser apreendido por um programa de estudos.**

Fontes

- Andrade, O. Manifesto antropofágico. In: *Revista de Antropofagia*, ano 1, nº 1, 1928.
- Cabral, A.C. El Manifiesto de 1974 y la polaridad enseñanza-transmisión en la Institución analítica. In: *60 años de psicoanálisis en Argentina*. Lumen: Buenos Aires, 2002.
- Freud, S. Prefácio para o 10º aniversário do Instituto de Berlim. In: *On forme des psychanalystes*. Rapport original sur les dix ans de l' Institut Psychanalytique de Berlin. Denoël: França, 1985.
- Foucault, M. *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica: México, 2002.
- Pontalis, J.B. Le métier à tisser. In: *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, nº 20, 1979.

Melhores condições para a experiência do inconsciente

Abel Fainstein*

A relação entre as sociedades psicanalíticas e seus institutos com a psicanálise é, como diriam Capó e García, estrutural e necessariamente “desarmônica”.

Deixo de lado as incumbências de Sociedades e Institutos no processo de formação. Creio que, apesar de os Institutos se encarregarem especificamente dessa questão, a instituição exerce papel central se pensarmos na formação como permanente. Isso obriga a uma condução articulada de ambos que nem sempre é fácil.

Essa desarmonia estrutural se potencia quando seu funcionamento, como aponta Madeleine Baranger, não tem “*uma relação suficientemente estreita com sua finalidade declarada e reconhecida*” e **em nosso caso, tratando-se de psicanálise**, “*não se rege pela especificidade desta em comparação com outras disciplinas, mesmo com as que poderia parecer afim, como a medicina ou a psicologia*”.

Para essa mesma autora:

“*Não deixa de ser surpreendente, e talvez escandaloso, que se mantenham como modelo sine qua non para a psicanálise e seu ensino os padrões estabelecidos em 1919 por Eitington em Berlim*”. Madeleine Baranger. Formación psicoanalítica. La reforma del ‘74 treinta años después. *Revista de Psicoanálisis*, tomo LX, número 4, 2003.

Para Baranger, as instituições devem, além do mais, “*...considerar as condições socioculturais em que estão inseridas e, antes de mais nada, não se esquecer da própria evolução da disciplina...*”.

Creio que podemos resumir essas qualidades em critérios como:

- basear-se mais na instituição como uma ação permanente, evitando a cristalização e a burocratização;
- evitar se transformar em lugares de saber que correspondem às demandas de saber, deixando lugar assim ao não saber. Mas insistir, “inventando” algo novo a cada dia, em transmitir o saber, para além do pressuposto da arte de

* Psicanalista (Asociación Psicoanalítica Argentina).

nosso ofício, a novas gerações de analistas. Apenas como exemplo, os *Working Parties* sobre “Especificidade da Psicanálise”, o vídeo e/ou o cinema, são meios muito úteis para isso e poderiam ser incorporados à formação;

- tendo em conta que nenhuma teoria pode abarcar completamente a complexidade de seu campo de estudo, trabalhar com uma pluralidade de teorias parece ser o caminho mais indicado para seu desenvolvimento científico;
- a formação que oferece, apesar de dever atender a seu compromisso com o essencial da descoberta freudiana, isto é, a dinâmica do inconsciente, deveria aceitar essa mesma pluralidade quanto a suas concepções e às práticas que defende, para evitar qualquer uniformização;
- uma necessária articulação com a universidade que preserve a singularidade de discursos e estruturas em prol da contextualização do conhecimento e das necessárias credenciais;
- uma forte inserção na cultura, na sociedade e na comunidade que a acolhe com políticas de extensão;
- uma administração democrática, com alternâncias em suas diretorias livremente eleitas, e mecanismos que evitem ou neutralizem os fenômenos derivados da psicologia das massas, baseados especialmente em hierarquizar a completa independência da instituição e de seus poderes das análises de seus integrantes.

Apesar do fato de o pluralismo científico ser hoje uma tendência dominante nas sociedades da IPA, não se faz acompanhar de uma aceitação de distintos modelos de formação segundo a teoria que os sustenta. Apenas nos anos recentes, a IPA abandonou a ideia de um único *standard* baseado no sistema Eitington e quatro sessões por semana, e reconheceu três modelos, Eitington, francês e uruguaio, que praticamente baseiam suas diferenças na frequência de sessões semanais da análise do analista exigida para

sua formação e na simultaneidade ou não de realizar seminários, supervisões e a própria análise. Nada relacionado à teoria psicanalítica que sustenta cada critério de formação.

Tendo em conta que transmissão e ensino deveriam se basear na experiência subjetiva de quem se forma, cabe hierarquizar a importância de favorecer percursos singulares que evitem, dentro do possível, *curricula* padronizados.

Creio que se trata de um debate entre:

a) O ideal de uma formação que tem por base uma confiança sólida no uso responsável da opção baseada no desejo do analista (Cabral);

b) a necessidade de proteger a cultura da rebelião e da mania destruidora dos indivíduos. É o pensamento freudiano em *O futuro de uma ilusão* (1927). As normas, instituições e mandamentos cumprem essa tarefa.

Uma postura centralizada ao extremo no domínio livre da opção baseada no desejo do analista entra em conflito com a necessária responsabilidade institucional na formação de analistas. Isso obriga a percorrer um desfiladeiro estreito que não pode prescindir de uma atenção personalizada a cada analista em formação e que dificulta a submissão a estândares uniformizantes. Poder dispor de regulamentações que permitam esse percurso, com o menor número possível de inconvenientes, é o desafio das instituições psicanalíticas.

Levando-se em consideração que a transmissão da experiência do inconsciente não é passível de garantia e é estritamente pessoal, só cabe oferecer as melhores condições para tentar favorecê-la. É que, tal como expõe Szpilka (2002), a natureza peculiar do inconsciente necessita se amparar em instituições que o acolham, e, ao contrário, paradoxalmente, as estruturas institucionais necessitam –para subsistir– domesticar, acalmar e aplacar o objeto cuja transmissão detêm. Essa tensão é inevitável e de sua administração depende a efetividade das instituições na transmissão da psicanálise.

Coincidiu com o autor mencionado (p. 178) no que diz respeito a que, quanto mais saber e poder se aliam, mais bloqueada fica a dialética do saber com a ignorância que é fundamental para a manutenção do radicalismo do inconsciente. Para esse autor, podem ser buscadas soluções a partir da razão e da verdade. A partir da razão seriam medidas como a atenuação ou a dissolução de estamentos diferenciais, comissões de ensino que incluam professores e candidatos, e *curricula* livres em busca de *identificações de trabalho e produções mais acordes ao desejo não sequestrado de cada sujeito particular*. Mas, assim como as reformas objetivam a razão, somente a subversão da própria análise teria por objetivo a verdade. Por esses motivos, a formação, para Szpilka, deveria estar mais centralizada na subversão da cura do que na adaptação à instituição.

Portanto, a análise do analista é central nesse processo e precisamos debater sobre sua relação com os fenômenos de identificação.

Levando em consideração que o pertencimento institucional se baseia em identificações, e as requer, como conseguir esse pertencimento sem sacrificar a singularidade que exige a transmissão do inconsciente?

Estar alerta para o peso das identificações imaginárias necessariamente constitutivas de uma instituição supõe pensar continuamente em mecanismos para tentar evitar a psicologia das massas e seus efeitos nocivos sobre o funcionamento institucional. Nesse sentido, a análise dos analistas, ao diminuir o peso das identificações com o analista, com teorias ou mesmo com a instituição que geram efeitos de massa, limita esse risco.

Poder manter uma transferência de trabalho requer utilizar a análise em prol de um processo de desidentificação nem sempre alcançado. Em alguns casos, isso não só não é procurado, senão que se pretende manter a transferência com a instituição ou com a teoria em questão, através de uma análise com analistas da mesma instituição.

Creio que a partir desse estado de coisas é mais aconselhável deixar a escolha do analista ao postulante, com a avaliação a posteriori apenas dos resultados, ao invés de regulamentar o que não pode ser regulamentado. Não só pela impossibilidade de controlar seu cumprimento senão também pela interferência possível que implica no próprio processo da análise. Trata-se de avaliar a implicação, sempre singular, do postulante na psicanálise, o que em última instância afetará sua transferência de trabalho com a instituição e a possibilidade de evitar a psicologia das massas, resgatando os processos de subjetivação no analista.

Os pré-requisitos de uma sociedade psicanalítica local importante, que não pertence à IPA, são resumidos nestas exigências, em sua página na internet:

“Já que a análise pessoal do analista é um dos pilares básicos de nossa formação, consideramos fundamental sua realização, mas não é necessário que se realize com membros da Sociedade nem em um modelo estandar preestabelecido”.

Para Mustapha Saphouan, *“ser analista é um fato que se prova no discurso que determina a relação do analista com as questões que lhe oferece a experiência do inconsciente”* e *“se trata de interrogações que um só analista não poderia*

responder”. Justifica assim a constituição de uma sociedade de psicanálise.

Nesse sentido, e para além da função formativa de seus Institutos, proponho a instituição em seu conjunto como um lugar para a Formação Contínua do analista. Para cumprir esse papel, é importante destacar a pertinência de articular o trabalho do pluralismo científico com os esquemas de poder dentro da instituição e o impacto das transferências nessa dinâmica.

Creio que uma proposta de atividade científica baseada no debate permanente de ideias serve ao propósito desidentificatório já mencionado.

É sobre essa base que celebro a publicação deste Dossiê. Espero que contribua para fazer de nossas instituições um ambiente próspero para favorecer o desenvolvimento futuro da psicanálise. Mas isso requer Invenção, além do respeito pela Tradição, no que concerne à formação de novos analistas e aos necessários debates sobre nossas teorias e práticas.

Inimigo da tarefa de curar

“A leitura de uma carta de Camus para Salvador de Madariaga (‘Os adoradores do fato consumado’) me serviu de sugestão para o título deste trabalho. Camus define os que lutam contra ‘os adoradores do fato consumado’ como representantes do esforço incansável em direção à verdade, dos que recusam se contentar com palavras e lutam sem descanso para solucionar as necessidades de sua época.

[...] **Não podemos negar o tempo que se passou desde que foram elaboradas as condições para a formação e a evolução posterior de um psicanalista; devemos aceitar então que as soluções de hoje têm que ser diferentes das que se mostraram úteis em sua primeira época.**

Quando comecei como analista didata e recebi em análise meu primeiro candidato, me dei conta de um absurdo: me peguei pensando na *carreira* desse candidato tanto ou mais do que em *seu tratamento*. Por sua vez o candidato parecia mais preocupado com cálculos de quando entraria em seminários do que com o conhecimento sobre si mesmo. Poderia se pensar que essa experiência me serviu de antídoto contra casos similares. Para mim, pelo menos, não foi assim. Continuei a achar especialmente difícil sair do absurdo deste fato consumado: **alguns candidatos que pedem análise didática vêm completar o curso, em vez de se analisar.** Desde esse primeiro dia, **a maior dificuldade que encontrei na tarefa de analista didata é fazer da análise didática uma análise terapêutica.** Em meu relato sobre ‘Ensino da Psicanálise’, lido no Congresso de São Paulo (1957), destaquei que essa ambição se opunha à organização do Instituto. **Ontem os trabalhos de Garma e Grinberg expuseram com valentia as dificuldades inerentes ao trabalho da análise didática, que em sua maior parte é inimigo da tarefa de curar.”**

Fonte: Aberasturi A. La filosofía del hecho consumado. In: *Rev. de Psicoanálisis*, vol. XVI, t. 4, 1959.

Transformação cultural e formação psicanalítica

(Jornadas de institutos da Fepal)

Atendendo a uma convocatória provocadora (“Efeitos das transformações culturais e societárias na prática e na reflexão psicanalíticas. Novas realidades e/ou resistências”), foi realizada em Montevideú, em julho de 2011, a Jornada de Institutos de Psicanálise da Fepal. Apresentamos um fragmento de algumas das intervenções.

Teodoro Devoto

Quando começamos a programar esse encontro, pedimos aos diretores de Institutos que nos informassem sobre os temas que consideravam prioritários. Como podem imaginar, surgiram muitíssimas temáticas, que com certeza serão motivo de debate dentro dos pequenos grupos. Mas houve um tema que foi mencionado com insistência e tem relação com os problemas inerentes à supervisão didática. **As transformações culturais que mencionamos no começo dificultam a possibilidade de que os candidatos possuam pacientes de alta frequência aptos para a supervisão oficial.** E nesse ponto adquire relevância o subtítulo destas jornadas: *Novas realidades e/ou resistências.*

Entra em jogo o que entendemos por psicanálise e as diferentes posições dos analistas. Desde Sandler (1982), ao afirmar que “a psicanálise é aquilo praticado pelos analistas”, até os que enfatizam muito o enquadre e explicitamente o número de sessões, e para quem aceitar supervisões de pacientes com menos de quatro sessões semanais é uma forma de resistência.

Nos últimos anos foram vários os analistas que, sem negar a importância do enquadre, pensaram que a tônica não devia passar por aí. Lembremos que Freud, em seus artigos técnicos, ponto de partida das considerações sobre o enquadre, já se opunha à “mecanização da técnica” e apresentava suas regras como “conselhos”, sem pretender que fossem incondicionalmente obrigatórias (1913).

Green (2002), ao se referir à necessária flexibilidade do enquadre nos casos de “loucura privada”, expressou-se sobre a questão com uma excelente metáfora ao falar da “matriz ativa” e do “estojo”. A matriz ativa é como o autor chama a parte dinâmica ou constante do enquadre, consistente



nesse particular funcionamento do casal analítico a partir da associação livre do paciente e da escuta em atenção flutuante do analista. O estojo (ou cofre) é a fração variável, constituída pelo uso do divã ou do “cara a cara”, pela frequência das sessões, por sua duração.

Para Green, a flexibilidade se dá pelas diferentes formas do estojo, sem ser afetada a matriz ativa.

Madé Baranger se opõe a pensar as diferenças entre psicanálise e psicoterapias em função das diferenças de enquadre. Cito textualmente: *“Pretender que a psicanálise continue conformada como ‘ortodoxa’ ou ‘curativo’ –o que na verdade nunca chegou a ser totalmente– seria fazer dela um objeto morto ou de museu –de história, se quiserem– que não tem mais vigência. Para viver, a psicanálise tem que progredir, ampliar suas aplicações possíveis, afinar sua compreensão clínica e teórica, incorporar recursos que a tornem mais eficaz”*.

Gladys Franco

A psicanálise é um produto que por conta de sua proposta revolucionária gera resistência. E cuidar dessa condição de “peste” é um forte desafio para nossas instituições psicanalíticas e nossos institutos psicanalíticos em cujos parâmetros assumimos a responsabilidade de fazer transmissão. **Porque não é fácil ser “peste” no século XXI, no Ocidente, imersos como estamos em um sistema que tende a digerir e assimilar com excessiva facilidade tudo o que é incômodo, o diferente, o perturbador, o que indica um caminho divergente.** Dentro do sistema que impera no Ocidente, e muito especialmente a partir da segunda metade do século XX, a manipulação das aspirações humanas é uma constante perturbadora que nos implica a todos; o sistema organiza estratégias de necessidade para oferecer produtos que se tornam pseudonecessários, inclusive imprescindíveis; sobre essas dinâmicas os humanos somos sujeitos de implantação de necessidade. Funde-se em nós a necessidade de aparelhos, objetos de decoração, cartões de crédito, férias, crenças religiosas, comunicação

à distância, bancos, beleza corporal, guerras, remédios, liberdades, saberes especiais, ignorâncias determinadas, automóveis, perfumes e tempo livre para a felicidade. Também é vendido como necessidade o acesso rápido à felicidade condensada em livros de auto-ajuda que sempre são mais baratos do que as sessões de análise. **Na tarefa de construção e implantação de necessidades, é afogada a qualidade definitiva e evanescente do desejo,** enganado pelas zircônias do mercado variado.

A resistência à psicanálise não é patrimônio de quem se opõe militantemente a ela; **a resistência mora também em cada psicanalista como uma sombra escura que às vezes se disfarça de “princípio de realidade”;** em outras, veste a capa da melancolia e, em outras mais, a da frivolidade; camuflada assim, faz transações que envolvem os conceitos fundamentais, a analisabilidade, as condições do enquadre que servem de veículo para nosso ofício impossível. **As resistências dos psicanalistas nunca serão manifestações grosseiras de falta de tempo ou desinteresse pela história, mas poderão se manifestar em desejo de concórdância com os outros, de quem serão reconhecidas, de forma acrítica, sua pressa, sua falta de tempo e oportunidade para se incluir em algo que vá mais além das superfícies e dos pré-textos.**

[...] Finalmente, talvez seja possível utilizar esse encontro para que nos perguntemos sobre o pluralismo teórico, característica transformada em constante com o crescimento da psicanálise e o desenvolvimento de diferentes teorias. É possível o diálogo interteórico? Falou-se de uma “babelização” da comunidade psicanalítica, creio ser possível observar certo nível de oclusão na possibilidade de diálogo. Que fenômenos são gerados nos diversos institutos como consequência dessa realidade? **Como a formação dos candidatos é atravessada pelas adesões teóricas de seus analistas e pelas transferências laterais com seus superiores? É possível com o fim da análise o desapego dos restos transferenciais?** Ou se expande sobre o novo analista certa ameaça de repetição que pode se tornar

um buraco real como acontecera com nosso antigo amigo Sergei Petrov?

Marcelo Viñar

Talvez quando analista e paciente compartilham os mesmos códigos culturais o conflito interno seja o fato decisivo a trabalhar, mas a epidemia da patologia do ato (vícios, transtornos alimentícios graves, comportamentos de risco auto ou heterodestrutivos, escarificações da pele e isolamento) nos informa sobre a co-incidência do conflito interno, da disfunção familiar e da desadaptação social, fatores a serem pensados em simultaneidade ou concomitância para o tratamento do caso. **Essa multideterminação nem sempre está contemplada**

nos paradigmas da modernidade, nem é um componente significativo da formação teórica em seminários e na transmissão da psicanálise.

Este breve trabalho pretende ser uma chamada de atenção a esse respeito.

[...] A vida cidadã e a revolução informática modificam o *input* do nosso universo perceptivo, tanto em sua magnitude como em velocidade. O registro de dados para metabolizar na vida psíquica cidadã se multiplica exponencialmente, tanto em quantidade como em ritmo. **Não há sujeito que possa escapar plenamente desse tempo social acelerado e pletórico. Alguns sucumbimos parcialmente; em outros, o naufrágio é total.** É o que Pierre Nora chama de *Presente sobrecaentado*, e Manuel Castells, *Ti-*

meless time. Atualidade de um tempo epiléptico, fulgurante ou explosivo que satura o espaço mental e devora o passado de lembranças e empalidece o futuro de projetos. **Essa maneira de habitar a temporalidade psíquica é, creio, um fator de incidência relevante em nossa clínica e reflexão.**

[...] Uma semiologia bem-feita – tarefa semelhante à dos etnólogos – que tenha por objetivo estabelecer códigos compartilhados entre consulente e terapeuta, antes ou simultaneamente com o trabalho tradicional sobre o conflito psíquico.

[...] **A APU se abriu ao diálogo com educadores e antropólogos, também com especialistas em esportes e jovens cineastas**, para ampliar a perspectiva de compreensão de culturas juvenis. A tarefa é incipiente, mas promissora, e estamos propondo sua inclusão como **um vetor adicional da formação psicanalítica, como antídoto ou contraponto a uma prisão nos paradigmas tradicionais** que herdamos e assimilamos.



“O parecer de um perturbado” (Antes de Berlim)

“A ideia da análise de formação não é muito mais recente do que a própria análise. Desde o final da década de 90, os frequentadores das aulas de Freud comentavam seus sonhos ou lhe pediam ajuda para o tratamento de seus sintomas neuróticos. *Essas primeiras análises eram verdadeiramente didáticas.* Nessa época, Freud considerava que alguns meses de análise eram suficientes, ou que, ao menos, eram melhores que nada.

Por volta de 1905, Freud começou a conduzir análises de psicanalistas com uma duração maior e com metas terapêuticas mais elevadas. Ajustava sua duração e a medida do ensinamento incluído aos desejos do seu paciente-estudante, bem como à natureza dos seus complexos neuróticos. [...] Continuou com essa prática até muito tempo depois do estabelecimento dos Institutos, *apesar do mal-estar e da dificuldade advindos das ‘autoridades’*, como por ocasiões, ironicamente, se referia a elas.

[...] Por exemplo, em 1922, comentei com Freud minha intenção de me estabelecer em Viena como analista praticante. Sabia que nosso grupo de Berlim estimulava os analistas prin-

cipiantes a cursar uma análise didática antes de começar sua prática, e lhe perguntei se considerava que essa preparação seria necessária para mim. ‘É ridículo’, me respondeu. ‘Comece. Com certeza vai ter dificuldades. Quando se encontrar com problemas, veremos o que podemos fazer a respeito.’

[...] *Continuo a considerar que essa é a atmosfera ideal para a formação*, ainda que possa entender os fortes motivos e as boas razões que levaram à sua sistematização. É por isso que **nunca estive totalmente convencido de que as desvantagens da organização escolar da formação possam equilibrar suas vantagens.** [...] **Na psicanálise, como em qualquer outro lugar, a institucionalização não promove nem favorece o pensamento.**”

Essa conferência –de claro teor crítico– foi lida por Bernstein ante a Sociedade Psicanalítica de San Francisco em 1952, mas foi publicada somente dez anos depois de sua morte, precedida por uma advertência editorial assinada por Rudolph Erksstein. Em sua introdução, Erksstein comenta que a conferência “**é um testemunho das reações perturbadas” de Bernstein** frente à formação analítica: trata-se, para ele, de “problemas que experimenta de forma mais intensa um homem cuja identificação primária se realizaria em relação ao *processo do aprendizado* antes que ao da *organização da formação*”.

Fonte: Bernstein, S. On psychoanalytic training, 1952. In: *The Psychoanalytic Quarterly*, vol. XXXI, nº 4, 1962.

O Instituto de Berlim ou a formação “à prussiana”

Eram funções de sua Comissão de Ensino:

- exigir do candidato uma análise de pelo menos seis meses de duração (esse período foi sendo estendido com o passar do tempo);
- escolher o analista com que o candidato realizaria sua análise e decidir também sobre seu acesso às etapas posteriores da formação, inclusive o término de sua análise;
- escolher o analista para a supervisão, reservando-se o poder de retirar o paciente se o candidato se revelava incompetente;
- solicitar uma promessa escrita do candidato, em que declarava que esperaria a autorização da comissão para se intitular “psicanalista”.

Regulamentar a espontaneidade

“Elaboramos programas e –como pôde parecer a alguns– **buscamos regular, inclusive regulamentar algumas coisas à prussiana, mas isso não subtraiu espontaneidade à nossa obra**, porque trabalhamos e só depois estabelecemos as regras, refletindo sobre nosso modo de fazer.”

“**Tivemos a coragem de querer ser uma autoridade** [...]; e, uma vez que a psicanálise deve ser aprendida, somos nós os que representamos o lugar para esse aprendizado.” (Extratos do discurso pronunciado por M. Eitington em 30 de novembro de 1928, por ocasião da inauguração da nova sede do Instituto de Berlim.)

“A análise didática deve se transformar em *garantia* de que o saber adquirido recentemente permaneça, para além de suas dificuldades, corretamente administrado e utilizado. [...] **A análise didática**, exercida por analistas experimentados à margem de suas funções, **foi introduzida no Instituto de Berlim, pela primeira vez, como um ramo independente da análise.**” (H. Sachs, em sua colaboração no volume comemorativo dos dez anos de fundação do Instituto.)

Fonte: *On forme des psychanalystes*. Rapport original sur les dix ans de l’Institut Psychanalytique de Berlin. Denoël: França, 1985.

Berlim e a ambivalência freudiana

Não é difícil recolher indícios da ambivalência de Freud com relação ao Instituto de Berlim. Se por um lado certamente estimulou (ou ao menos não desautorizou publicamente) um projeto que se inseria em sua expectativa de institucionalização da prática psicanalítica, por outro lado não deixou de expressar suas reservas frente à iniciativa de Eitington.

É interessante nesse sentido confrontar o estilo entusiasta e até por momentos épico com que Eitington apresenta as conquistas do Instituto, no volume coletivo em comemoração dos dez anos de sua fundação, com o clima frio e formal do *Prefácio* redigido na ocasião por Freud. Sua afirmação, somente um ano antes (em sua *A questão da análise leiga*), de acordo com a qual “[...] um programa de estudos apto para a formação dos futuros analistas *ainda deve ser criado*”, **indica implicitamente o balanço deficitário de Freud com respeito às “conquistas” do Instituto.**

Na mesma direção, e no mesmo texto, se inscreve seu **discurso contra uma “regulamentação exagerada”**. No manifesto, Freud se opõe à pretensão *do Estado* de regulamentar a prática e a formação analíticas. E nesse contexto formula uma pergunta que conserva toda a sua vigência: **“É o exercício da psicanálise uma matéria que deva ser submetida à intervenção da autoridade, ou é mais adequado deixá-lo ao sabor de seu desenvolvimento natural?”**. O caráter *indeterminado* da “autoridade” a que faz referência... constitui **um convite a**



estender sua crítica à pretensão regulamentadora regulamentarista de toda autoridade, estatal ou institucional. Nas antípodas da decidida reivindicação de Eitington: “Tivemos a coragem de *querer ser uma autoridade* [...]”.

Essa ambivalência freudiana não escapou ao registro de alguns membros do grupo berlinense. Franz Alexander, um deles, lembra – em sua colaboração no mesmo volume coletivo – os reparos freudianos orientados a evitar que a nova disciplina, pressionada pelas necessidades de seu próprio ensino, pudesse ser prematuramente estabelecida por **uma “sistematização escolástica” que contribuisse para sua “esclerose”**. E deixa entrever uma valiosa observação, de surpreendente atualidade em relação aos debates que mantemos no âmbito

de nossos Institutos: “Os interesses do desenvolvimento da psicanálise e de seu ensino reconhecem desde então *duas direções opostas*”.

Fonte: Freud, S. Prefácio; Alexander, F. *Le cursus théorique*. In: *On forme des psychanalystes*. Rapport original sur les dix ans de l’Institut Psychanalytique de Berlin. Denoël: França, 1985.

Transformar as análises didáticas mais em “psicanálises comuns”

“Apesar dessas variações [as que foram introduzidas pela reforma de 1974 na APA], importantes em nossa opinião, *a problemática de fundo da análise didática não foi solucionada por elas [...]. Se existe algo que deve distinguir as análises didáticas, é o cuidado de vencer as dificuldades geradas pelo seu próprio contexto, para transformá-las mais em psicanálises comuns.*

O que possui dificuldades intrínsecas é a análise da vocação psicanalítica do paciente, dado que envolve as próprias raízes da identidade do terapeuta. Se o problema fundamental em todo processo terapêutico consiste nas resistências do analista, é nesse tópico que elas se mostram particularmente aumentadas.

A atadura à ‘filiação institucional’, para ambos, e a pressão de um padrão convencional de normalidade tornam mais trabalhosas nesses tratamentos as produções e elaborações dos aspectos regressivos e dos traços psicóticos.”

Fonte: Galli, V.; De Paschero, L.M.; Solvey, P. Relatório para o X Pré-Congresso Didático da Fepal, Buenos Aires, 1984.

Depois de Berlim

a) O modelo inglês

- Pré-requisito de, no mínimo, um ano de análise com *cinco sessões semanais* para começar a formação;
- a análise deve ser realizada com um analista didata reconhecido pela Sociedade Psicanalítica Britânica e deve continuar pelo menos até a obtenção do título;
- a Comissão de Progresso dos Estudantes (CPE) é quem possui autoridade sobre os passos sucessivos da formação;
- toma suas decisões com base nos relatórios dos seminários e nas reuniões que o candidato mantém com seu *assessor individual de progresso* (AIP), membro da CPE;
- a CPE decide em que momento o aluno pode começar a atender o primeiro caso clínico correspondente à formação;
- o candidato, *em conjunto com seu AIP*, escolhe seu supervisor. Os casos de supervisão devem corresponder à análise com cinco sessões semanais.

O porteiro inflexível

“Como foi mostrado pela revista *Time* (Grossman, 20 de janeiro de 2003), há atualmente 5.000 pacientes em análise nos EUA. Isso significa que existe pouco menos de *dois analisandos* para cada membro da Associação Psicanalítica Americana, cifra que está declinando em uma organização profissional em que a idade média de seus integrantes é de 62 anos, com tendência a aumentar. *Cifras similares são registradas na Sociedade Psicanalítica Britânica: nela, a média de idade de seus membros é de 66 anos, também em ascensão. [...]* As energias de muitos homens e mulheres dessas instituições, em geral muito inteligentes, foram dedicadas a administrar uma entidade que trabalhou como um porteiro inflexível, cujo objetivo central era *manter o grande público afastado do clube*. Nota-se claramente hoje em dia o

quão bem-sucedidos foram em sua missão.” (Kirsner, D. *Psychoanalysis and its discontents*. Melbourne, Deakin University. Texto inédito, gentileza do Dr. A. Fainstein.)

b) O modelo francês

- O pré-requisito para começar a formação é haver realizado uma análise pessoal com qualquer analista pertencente à IPA, ainda que não seja membro da instituição (no caso da SPP), ou com qualquer analista reconhecido como tal pela instituição, seja ou não integrante da IPA (no caso da AFP);
- o casal analítico tem liberdade para decidir as características do enquadre (três ou quatro sessões por semana);
- o candidato escolhe livremente seus supervisores;
- os procedimentos de certificação dos supervisores possuem grande importância nesse contexto e variam para as duas instituições;
- na AFP os candidatos são entrevistados por um grupo de *titulaires*, que apresentam um parecer à Comissão de Formação;
- na SPP o grupo de *titulaires* que entrevista os supervisores inclui a Comissão de nove membros responsável por aceitar ou rejeitar o candidato;
- o candidato pode escolher entre realizar seminários ou participar de grupos de trabalho, selecionados em uma lista estabelecida pela instituição. Do corpo docente, é exigido apenas o controle da regularidade de frequência e do grau de participação.

A abolição do didático

“Os princípios comuns em torno da formação, que com variações mínimas sustentam as duas sociedades francesas integrantes da IPA, diferem radicalmente dos princípios aos que costuma aderir esta última.”

“Como parte das reformas propostas por J. Laplanche e J.B. Pontalis, a AFP terminou *abolindo* a análise didática em 1971. A SPP seguiu o mesmo caminho e em 1994 anulou o pré-requisito de que os futuros candidatos houvessem se analisado com um *titulaire*.”

“Esse modelo das três sessões já tem cerca de 60 anos de existência e nunca foi questionado, nem por seus efeitos clínicos nem por suas implicações teóricas.” (D. Widlöcher)

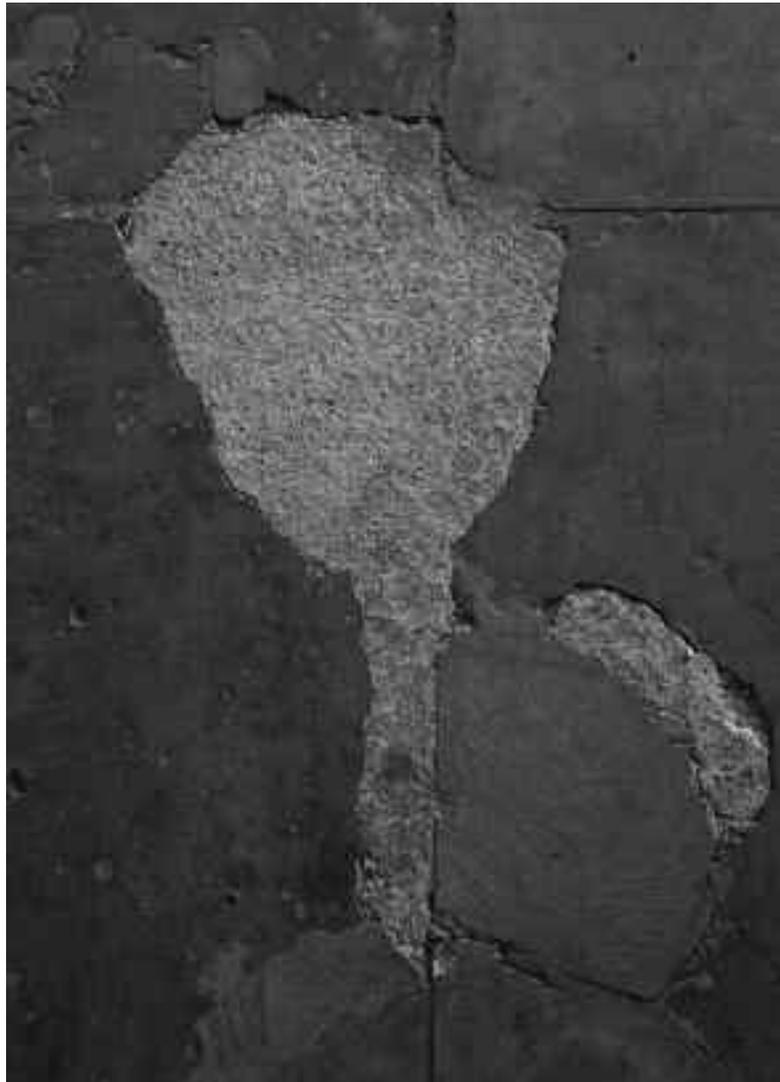
c) O modelo uruguaio

- A reforma de 1974 *separou a análise pessoal do candidato de qualquer incidência institucional*. São as comissões específicas do Instituto (Comissão de Admissão, Grupo de Supervisores), e não os analistas do Instituto, que intervêm nos sucessivos passos da formação (entrada em seminários, início e fim das supervisões; escolha dos supervisores);
- os *grupos de funções didáticas* (Grupo de Analistas do Instituto, Grupo de Supervisores e Grupo de Docentes) assumem as funções que antes se concentravam nos analistas didatas;
- esses grupos estão abertos a todos os membros e se constituem por meio da autocandidatura de seus integrantes; a instituição se reserva o direito de aceitar ou negar cada solicitação particular;
- o candidato deverá realizar duas supervisões curriculares de análises de pacientes adultos de uma frequência de sessões não inferior a três por semana;
- ao final da supervisão curricular, o candidato deve apresentar ao Grupo de Supervisores *uma produção escrita*, que deve ter sido objeto, previamente, de um intercâmbio pessoal com dois supervisores nomeados pelo mesmo grupo;
- o candidato escolhe livremente os seminários que vai cursar, entre a oferta proposta pelos membros do Grupo de Docentes em cada quadrimestre.

Contra os fundamentalistas da alta frequência

“Como a análise é pessoal e extrainstitucional, teoricamente a autoridade institucional não conhece a frequência semanal em que ela se desenvolve, mas existe o acordo básico de um mínimo de três sessões semanais (que é uma norma regulamentar) e está em circulação um forte clamor a respeito das virtudes e vantagens de trabalhar etapas de quatro e cinco vezes por semana quando a temperatura transfe-rencial assim o necessitar.”

“O consenso derivado da nossa experiência, tão válido ou solipsista como os *fundamentalistas da alta frequência*, é que essas condições de trabalho em sua flexibilidade permitem a regressão e os aspectos mais resistentes da transferência com as mesmas possibilidades de sucesso ou fracasso que com a imposição da alta frequência instituída como *standard* obrigatório.” (M. Viñar, M. Fulco, C. Uriarte, M. Casas Pereda)



OBRA QUE ILUSTRA ESTA SEÇÃO:
Runo Lagomarsino, *ContraTiempos*.
Projeção de slides, dimensões variáveis, 2010.

O ponto de partida da obra é o Parque Ibirapuera, em São Paulo, concebido por Oscar Niemeyer e Roberto Burle Marx e inaugurado em 1954 como parte das comemorações dos 400 anos da cidade. As fotos projetadas registram a busca realizada por Runo Lagomarsino da imagem do mapa da América do Sul nos vãos do caminho pavimentado que une os diferentes edifícios dentro do parque. Há um elemento de performatividade na caminhada de Lagomarsino ao longo dos 28.000 metros quadrados de percurso (coberto) da “Marquise”, em que examina o antigo concreto em busca de fissuras que guardem semelhança com sua ideia e lembrança do contorno desse território.

Solidificar a identidade institucional

Catalina Bronstein*

O Instituto de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica Britânica mantém os elementos básicos do modelo de formação de Eitington, para além das mudanças introduzidas no decorrer dos anos. Todos os tipos de formação analítica apresentam dificuldades. Além das causas de ordem política e institucional, essas dificuldades têm a ver com razões intrínsecas ao nosso *métier*, como o fato de ter que confrontar permanentemente as emoções que surgem não só do encontro com pacientes mas também com os elementos transferenciais e contratransferenciais que estão em jogo nas relações com supervisores e colegas. Esses elementos estarão presentes, independentemente de o analista pertencer ou não à instituição que fornece a formação do candidato. A relação com o supervisor também não está livre de sofrer o impacto dessas projeções. A formação francesa, onde há maior ênfase na supervisão, a meu ver ultrapassa às vezes os limites do papel que o supervisor deve ter, sob o risco de passar a ocupar um papel analítico.

No modelo de Eitington segundo o que é praticado na SPB, o candidato –no decorrer da formação– deve se analisar cinco vezes por semana com um analista didata membro da Instituição. Creio que, além de garantir que o candidato seja analisado por um analista que possua suficiente experiência profissional, essa exigência tem também a vantagem de solidificar a identidade institucional.

Para poder oferecer supervisão aos candi-

datos, também é necessário ser didata. Os pré-requisitos para passar a ser didata são razoavelmente rigorosos e às vezes criam uma situação de mal-estar na instituição, com questionamentos a respeito do suposto poder que possuem os didatas com relação aos outros membros titulares. Às vezes surgem situações em que candidatos potenciais em análise com membros titulares não didatas preferem não fazer a formação analítica a ter que mudar de analista. Essa é uma situação em discussão neste momento na SPB.

A intervenção do analista na formação analítica do candidato se limita à autorização para começar seminários. Essa possibilidade se manteve sobretudo para casos extremos, como quando há sérios elementos de psicopatia, que no passado causaram danos tanto a pacientes como à instituição. Os cursos são divididos em seminários clínicos e teóricos. Sem deixar de reconhecer a importância da formação teórica, recebe grande ênfase a formação clínica. Os seminários teóricos são divididos em obrigatórios e facultativos. Os candidatos têm um **assessor individual de progresso** a quem consultam sobre as diferentes opções, bem como sobre qualquer problema que possam ter na formação, na escolha de supervisores etc. Esse papel é muito importante, mas razoavelmente difícil, já que o assessor deve ao mesmo tempo considerar as necessidades e os problemas do estudante assim como ser mediador junto à comissão de progresso. **Se um estudante, por exemplo, desejar mudar de supervisor, isso será discutido com o assessor individual que, por sua vez, discutirá o tema com a comissão de progresso e com o supervisor, antes de dar permissão para a mudança.** O candidato também será informado a respeito de todas as avaliações feitas sobre sua participação em seminários clínicos e teóricos. Os candidatos contam com uma associação de candidatos e enviam representantes para participar das dis-

*Psicanalista (British Psychoanalytical Society).

cussões de certos comitês, como nas discussões de *curriculum*. Os estudantes também dão sua opinião por escrito (anônima) sobre todos os cursos e a qualidade de ensino dos respectivos professores.

Recentemente foram feitas algumas mudanças para facilitar a formação aos candidatos que moram fora de Londres. Eles podem acompanhar os cursos por telefone e em algumas circunstâncias excepcionais podem ter análises quatro vezes por semana. Também há um “*New Entry Scheme*” através do qual psicoterapeutas com suficiente experiência analítica com pacientes de quatro e cinco sessões semanais e que estiveram em análise também quatro ou cinco vezes por semana com um didata podem ser aceitos como membros associados depois de ter um caso sob supervisão durante 18 meses e acompanhar certos cursos e discussões de casos clínicos.

Todos os sistemas correm o risco de infantilizar o candidato, mas creio que o mais importante é que a instituição possa refletir sobre isso para **distinguir entre o que pode ser um abuso de poder e a necessidade de ter certos parâmetros para decidir quem pode ser psicanalista**.

Fazer frente à repetição

Magdalena Filgueira*

Ao refletir sobre o Instituto Universitário de Pós-Graduação em Psicanálise da APU, lembrei-me de várias experiências vividas durante os anos nos quais o venho integrando, mas quando se tratou de apresentar um testemunho fresco de alguma delas, como um nó revelador de rochedos, medula da formação que o Instituto oferece, peguei-me escrevendo sobre aspectos formais, organizativos e suas bonanças. **É com surpresa que descubro como estão sempre ativas as resistências em desconstruir uma cosmovisão, totalizadora e idealizada, das instituições de que fazemos parte**. Idealização que pudesse servir de suporte à precariedade da teoria, de um modelo –seja qual for–, que relança uma ilusão, a de que exista.

Um dos nós é que aquilo que é interminável na formação dentro da APU é permanente e descontínuo ao mesmo tempo, em razão do **entregado de poder estar com independência nas funções didáticas**, seja na direção de uma análise, de um seminário ou como supervisor. Transitoriedade das funções que permite permanência e intermitência. O fato de ser temporal daria efeitos de marca às experiências, nas curvas do caminho da formação de um psicanalista. Desde o princípio, **a função, seja qual for, possui um tom provisório, existe enquanto for mantida**. Isso abre, não sem conflitos, a disponibilidade do Instituto para que possa haver rodízio nessas funções; para que entrem e com-

*Psicanalista (Asociación Psicoanalítica del Uruguay).

partilhem as funções analistas de diferentes gerações e correntes teóricas. Ato generoso, aberto ao pluralismo teórico e político, rico e comprometido com o intercâmbio. Destaco que existe conflituosidade, **tensão entre a intenção manifesta de que os grupos de funções se renovem**, o que permite, ao mesmo tempo, que a formação de cada analista, desde a escolha dos primeiros seminários, aconteça dentro da heterogeneidade e também a **tendência à reinstalação da figura instituída do analista didata** que desempenha, a todo momento, todas as funções, com o que isso implica de **cota de poder e novamente de reassseguramento**. A tensão consiste em participar em atitude crítica e alerta.

A conflituosidade se restabelece junto à **ideia da psicanálise como sistema de conhecimento compartilhado, lecionável e avaliável segundo uma métrica comum**. Tomemos como exemplo a avaliação nos seminários teóricos. Apesar de o Plano de Estudos dizer: “*será aplicado um mínimo de avaliação necessária*”, se produz um **desvio do centro do eixo da transmissão-ensino rumo ao ensino de um certo saber coagulado**. Ponto de insistência nas controvérsias, que mostra a **impossibilidade de um analista em formação atender por igual às expectativas de duas dezenas de professores**, que, como se pode esperar, expressarão as mais diferentes opiniões. Isso persiste e motivou o afastamento de valiosos psicanalistas, assim como o pedido de que não se realizassem observações nos relatórios sobre aspectos essencialmente pessoais de um candidato. Além disso, apesar de que possam ser escolhidos os docentes, os supervisores, não faltam oportunidades em que sejam formuladas sugestões de mudanças, o que poderia levar a uma *par-formação* em paralelo.

Outro nó é a **estrutura de direção do Instituto com um perfil democrático, que reúne**

aspectos da boa estirpe universitária, no que diz respeito à cogovernabilidade. Estrutura ampla, móvel em sua concepção, que corre o risco de se enrijecer ou se estereotipar. Existe uma instância de revisão, a Jornada do Instituto, aberta a todos os integrantes, que carrega o potencial de profundas transformações, mas que nem sempre é utilizada para gerá-las, senão que **pode não ser usada ou pode ser utilizada como canal de aprovação político-institucional, mais que como gesta, como berço de ideias com força instituidora**, ainda que eu própria tenha participado de várias Jornadas em que isso aconteceu.

O último ponto sobre o qual queria refletir é a intimidade institucional, que, em seu fragor *pulsional* – dada a investidura que os psicanalistas lhe damos –, fica sujeita a **deslizes em direção à passionalidade**, em uma tópica e dinamismo próprios. Levou-nos, a um grupo de colegas, no começo de nossa formação, a pensar em uma certa “*metapsicologia da formação*”. Ponto paradoxal, tendo em vista a necessidade dos afetos convocados e da inflexão quando **eclo dem rivalidades ásperas entre analistas, em que se escorrega do vívido interesse em confrontar para lutas entre pares**, sendo um dos cenários privilegiados o dos critérios de admissão no Instituto. Ao escrever este texto, volta a surgir em mim uma concepção, uma construção *mítica* de raiz freudiana certamente, a cada vez que constatamos que não existe uma *garantia*, Pai, senão em seus nomes, ou dado que não há religião nisso, é então que se abriria a chance da Lei simbólica ou de empreendê-la entre a fratria.

O maior acerto do chamado Modelo Uruguai, afetado por um momento de modelação, é a incorporação de dispositivos que pudessem fazer frente à repetição, uma clara abertura às tentativas de limitá-la.

A orientação do desamparo

Admar Horn*

Ao chegar a Paris no final dos anos 80, já era fluente no idioma francês e me apresentei para fazer a formação psicanalítica na Sociedade Psicanalítica de Paris (SPP), onde me pediram então que procurasse um colega psicanalista da SPP **para “continuar” a fazer uma análise pessoal que já vinha fazendo há vários anos no Brasil.** Acho importante sublinhar que, desde alguns anos, a única exigência é que o psicanalista com quem você fará sua análise didática seja membro da IPA, não tendo que obrigatoriamente ser didata.

Esse estágio inicial é então caracterizado pela escrita de uma carta à direção do Instituto de Psicanálise de Paris, solicitando o início da formação psicanalítica. Nessa carta você deverá tentar deixar claro o porquê do seu desejo de se tornar psicanalista. Após receber a aprovação do Instituto ao seu pedido, você poderá então realizar a visita aos três comissários, designados pela direção dessa instituição. Esses colegas, psicanalistas titulares da sociedade, te entrevistem e dão seus pareceres. Se isso é positivo, você pode então dar início à sua formação no Instituto. **Esse processo de entrevistas e recebimento da resposta tem um prazo relativamente longo, algo em torno de dois anos.**

Uma das características marcantes dessa formação é o fato de não haver **nenhum caráter escolar.** É você próprio quem organiza a escolha dos seminários teóricos que deseja fazer. Eu particularmente me adaptei muito bem a esse formato, mas **ouvi várias críticas de colegas, dizendo que se sentiam um pouco desamparados e que gostariam de um enquadramento um pouco mais rígido.** Em relação a essa questão, foi criada na SPP uma comissão de “orientadores”, ou seja, uma lista com cerca de dez nomes, e você como candidato pode escolher um deles para ser a pessoa a quem poderá se dirigir caso tenha uma necessidade. Outro fato é que esses supervisores, especialmente o supervisor individual, são pessoas com quem você também poderá ter uma grande abertura para tirar suas dúvidas.

De um modo geral, os candidatos iniciam essa formação após já terem feito suas análises

*Psicanalista (Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro).

peçoais, ou então já estão na sua fase final. Na minha época, a idade média dos candidatos em formação era de 40 anos. Todos os seminários teóricos oferecidos pelo Instituto são abertos a todas as categorias de analistas, desde aqueles que estão iniciando a formação até os didatas.

Há uma exigência de fazer uma supervisão individual e também uma supervisão coletiva. Habitualmente essas supervisões são feitas separadamente, mas nada impede que se possa fazê-las também simultaneamente. A supervisão individual é combinada entre você e seu analista supervisor, e o ritmo é de uma vez por semana. A supervisão coletiva é feita por um analista didata, é também semanal e todos os candidatos apresentam o material clínico de seus pacientes. Normalmente o grupo de candidatos é de cinco colegas. O tempo médio da formação psicanalítica na SPP é de seis anos.

Todas as suas solicitações à direção do Instituto durante sua formação psicanalítica são encaminhadas e previamente apoiadas por seu supervisor. Ele deverá estar presente às reuniões da comissão de ensino, onde essas questões são apresentadas. Temos aí um fato muito importante, pois serão esses supervisores, tanto o individual quanto o coletivo, que te sustentarão quando você se sentir em condições de solicitar por carta o encerramento do seu *cursus* no instituto. É então a comissão de ensino que te informa que o encerramento do seu *cursus* foi aprovado, e você então solicita, sempre através de uma carta, a sua efetivação como membro afiliado da Sociedade de Psicanálise de Paris.

Para mim o que ficou dessa formação psicanalítica feita em Paris foi **uma noção de liberdade muito grande**, inserida em um contexto bastante psicanalítico, privilegiando a escuta e que parece permear a instituição o tempo todo.



Entre o mosteiro e a escola técnica

“Os quatro modelos de Instituto descritos por Kernberg em 1984 continuam a ser relevantes. Ele afirmava que os institutos psicanalíticos se situavam em algum lugar entre o mosteiro e a escola técnica, **sendo que sua localização perfeita deveria se encontrar entre uma universidade e uma academia de arte.**”

Fonte: Kirsner, D. Op. cit.

A palavra, não o grau: processo e *cursus* na formação psicanalítica

Leopoldo Bleger*

Não existe nem pode existir uma formação psicanalítica perfeita, nem uma instituição psicanalítica ideal: o objeto que tentamos transmitir, o inconsciente, foge a qualquer regulação. Cada dispositivo, cada modalidade de funcionamento da formação de psicanalistas e da instituição que nos reúne permite e ao mesmo tempo dificulta essa transmissão, torna-a possível e ao mesmo tempo *torna falho* algo essencial. Para alguns psicanalistas, os objetivos administrativos e os objetivos estritamente psicanalíticos se opõem e estariam em contradição. De minha parte, ainda que não pense de um modo tão taxativo, creio ser fácil constatar que os objetivos institucionais tendem a ocupar uma parte essencial das tarefas e que o objetivo psicanalítico está na maior parte do tempo prestes a se perder, a entrar em colapso. Essa pequena introdução é uma maneira de dizer que o que vou expor brevemente agora é *uma* modalidade possível de funcionamento com suas vantagens e desvantagens.

Uma das críticas mais frequentes que recebemos é que a formação na APF costuma durar mais de dez anos. Digo que “costuma durar” porque nada determina um tempo preciso e há **analistas em formação** (*expressão que preferimos à de “candidato”*) que demoram muito mais ou um pouco menos. Não se trata de reivindicar essa duração: o que importa é o que implica formar psicanalistas.

Em certo sentido, o que hoje em dia é chamado de *training* em inglês seria chamado de *formation* em francês. Mas no termo *training* creio escutar um quê de “exercício”, exercício físico, por exemplo (ainda que, ao que parece, a palavra em inglês implique sobretudo a ideia de ensino). Sendo assim, corresponderia melhor então à palavra francesa *cursus*, e não a *formation*. A palavra *cursus*, segundo o dicionário, é “o escalonamento gradual das matérias ensinadas”, ou seja, algo preestabelecido

*Psicanalista (Association Française de Psychanalyse).

de modo mais ou menos lógico com uma finalidade de ensino.

Na Associação Psicanalítica Francesa, existem dois comitês formados de maneira radicalmente diferente e com funções que estão claramente determinadas. O *comitê de ensino* se encarrega dos seminários e grupos de trabalho, alguns deles mais ou menos institucionalizados; ao *comitê de formação*, composto unicamente por analistas “formadores”, cabe a admissão ao instituto de novos analistas em formação, a validação das supervisões e a homologação do *cursus*. É nesse momento, na homologação, que as diferentes atividades realizadas pelo analista em formação ao longo dos anos poderão ser consideradas como um *cursus*. **O *cursus* não pode existir mais do que *après-coup*, não pode ser traçado de antemão.**

Na palavra formação creio escutar a ideia de um resultado de forças, da criação de uma forma, ao modo da formação de compromisso ou da formação de sintoma. Acho que a formação de um psicanalista tem algo de uma nova travessia, de um processo, e que esse processo não acontece apenas na análise do futuro analista. Cada etapa de sua formação implica voltar a colocar em jogo algo da neurose de transferência, ou seja, o que abre ou, melhor, permite experimentar a dificuldade do contato com o inconsciente e ao mesmo tempo faz com que isso seja possível. A dificuldade e a possibilidade caminham juntas.

Trata-se de manter a tensão entre o caráter organizador e o caráter regressivo contidos nesse trajeto. Ou, pelo menos, de **não eliminar os momentos de eventual desorganização que implica o caminho.** E por isso está intrinsecamente ligado à análise do analista em formação.

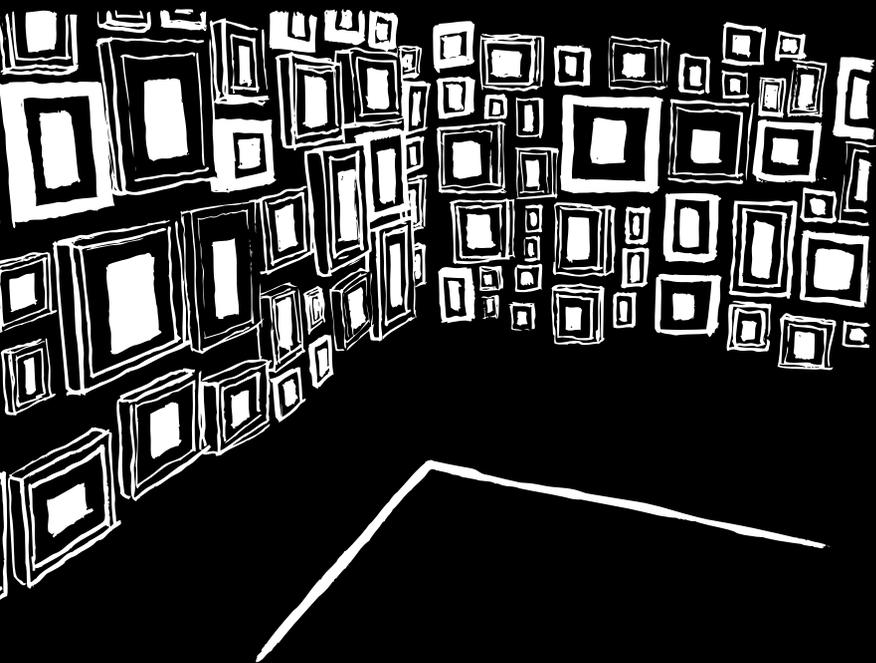
Gosto da analogia com o “romance de formação”, o *Bildungsroman*, como o *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, ou *O vermelho e o negro*, de Stendhal. O “herói”

atravessa uma série de episódios e aventuras que o levam à maturidade, mas ainda mais a uma certa posição na vida. **O que aprendeu não é o mais importante, e sim o fato de tê-lo atravessado.**

Creio que o essencial na formação de um psicanalista é *que algo lhe aconteça*, que lhe aconteçam coisas que permitam a ele *tocar algo da estranheza que é o objeto da psicanálise*. **Que a formação seja sobretudo um processo, e menos um *cursus*.** E que esse processo, essa passagem a que chamamos de formação, **possa voltar a se ativar ao longo da vida de um psicanalista, por mais formado que esteja.**

Na verdade, apenas agora posso dizer aonde queria chegar. O que me chamou a atenção durante esses anos de formação na APF foi a distinção entre dois planos diferentes, mas que estão unidos a maior parte do tempo: o plano da formação ou aprendizagem e o da palavra pessoal como analista. Na prática, isso quer dizer que os analistas em formação não só participam da vida científica da associação (é frequente o convite a um analista em formação para dar uma das conferências chamadas de científicas) mas também de alguns aspectos de sua administração.

O que queria contar é como pouco a pouco ficou claro para mim que, nas discussões científicas, tem primazia a palavra pessoal ou a capacidade de elaboração acima do status na hierarquia institucional. **A palavra, e não o grau.** Pode parecer pouco ou, ao contrário, algo evidente, uma banalidade no mundo psicanalítico. Isso continua a me surpreender. Não acontece com muita frequência, mas, quando escuto algum “jovem” colega que consegue escapar do plano institucional, **quando surge uma palavra “habitada” e em contato com a “coisa” psicanalítica, me surpreende... e me deixa aliviado.** Nem tudo está perdido.



Dossiê
Arte contemporânea

Regina José Galindo

(Guatemala, 1974.

Vive e trabalha na Guatemala)



*Regina José Galindo: Confesión. Performance.
Caja Blanca. Palma de Mallorca, Espanha. 2007.
(Fotos: Julian Stallabrass)*

O fim dos passaportes?

Na própria carne

Gemidos, sangue, intervenções cirúrgicas, uma sessão de luta livre. Também pedacinhos de papel com poemas espalhados ao vento. Tudo isso pode ser e de tudo isso se serve a arte de Regina José Galindo, guatemalteca que em 2005 ganhou o Leão de Ouro da Bienal de Veneza na categoria de jovem artista. Impressionante impacto visual em “uma ação de grande coragem contra o poder” foi a sentença do júri sobre *Cinismo*, o vídeo premiado que tinha a própria autora como protagonista. Ou melhor, a protagonista era uma parte de seu corpo: o que os espectadores podiam ver era o registro fílmico de uma himenoplastia, operação de restauração do hímen.

Em agosto de 2008, Regina apresentou no Centro Cultural Espanha Córdoba (Argentina) uma aposta de alto impacto e ao mesmo tempo de exasperante nudez, quase minimalista em sua concepção. A performance foi chamada de *Reconocimiento de un cuerpo*: o público devia entrar em um espaço que simulava um necrotério e ali, sobre uma maca, Regina permanecia inconsciente, dopada, coberta por um lençol. A “ação” que a artista idealizou especialmente para Córdoba buscava sem dúvida estabelecer um vínculo com a história recente dos horrores argentinos, uma indicação de temáticas como as desapareições perpetradas pela última ditadura militar, mas também aspirava a produzir uma reflexão mais ampla no contexto latino-americano sobre a prática de subtrair corpos e apagar vestígios. “Pensei em fazer uma obra em que pudessem se encontrar ambos contextos” –explicava Regina horas antes de

se anestesiarem para ficar deitada na maca–, “o lugar onde realizarei a ação e o lugar de onde venho. A história de muitos países latino-americanos é similar. Na Argentina utilizavam o Rio da Prata, na Guatemala, o vulcão de Pacaya. A obra requer a participação do público, supus que se trata de um gesto familiar para ambos”.

Essa e outras ações de Regina José Galindo podem ser compreendidas no contexto de experiências da arte contemporânea que se desdobram a partir de conjunturas latino-americanas sem ceder à demanda do exotismo ou aos padrões representativos de uma suposta identidade continental. Experimentar na própria carne situações de prisão, limitação, sofrimento, exclusão ou mutilação são alguns dos caminhos percorridos pela “performera”, como ela mesma se denomina, em um arco que vai desde o realismo cru de se cortar até sangrar ou entrar em uma camisa de força até registros de maior sutileza. Arte e ponto. Arte sem sobrenomes. Mas fortemente envolvida com problemáticas políticas ou de gênero que modelam as relações sociais na América Latina.

Frequentemente é possível vê-la utilizar o corpo em performances que provam os limites de sua carne e de suas emoções, e que também põem à prova a resistência do “corpo social” na hora de se confrontar com suas zonas escuras. Ser artista implicou para Regina molhar-se violentamente com uma mangueira antitímico em uma obra chamada *Limpieza social*, apedrejar-se, transformar um espaço de exposição em uma solitária, dar-se um soco por cada mulher assassinada na Guatemala entre janeiro

e junho de 2005, depilar todo rastro de pelos (incluindo sobrancelhas, axilas e pelos pubianos) e caminhar nua pelas ruas, ficar pendurada em uma rede sem roupas e em estado avançado de gravidez. Em todos os casos, as situações extremas às que se submete não têm por objetivo exagerar originalidade ou escandalizar o espectador desavisado, mas sim acender a luz de emergência sobre fatos de racismo, violência, misoginia ou terror. Uma arte política. Uma arte de denúncia com todas as letras.

O vídeo de *Confesión* é um dos mais perturbadores: um homem encarregado de martirizá-la a segura várias vezes pela cabeça, durante uma extenuante sessão de uma tortura que no jargão policial é conhecida como “submarino”. Foi uma performance clandestina realizada em 2007, no sótão de um edifício de Palma de Mallorca. Os espectadores foram convocados de modo secreto por telefone, para presenciar a sequência de afogamentos: sete segundos de imersão, sete com a cabeça fora d’água, sete vezes.

Outras intervenções foram se jogar dentro de um saco plástico em um lixão municipal da Guatemala, contratar uma lutadora profissional para um combate em clara desvantagem ou pedir a um cirurgião plástico que desenhasse em seu corpo, com um marcador, os supostos “defeitos” que deveriam ser corrigidos em sua anatomia, segundo os cânones de beleza que levam milhares de pessoas a imolar-se no altar da estética.

A himenoplastia a que se submeteu em *Cinismo* alertava sobre essa prática, muito comum em algumas sociedades, com o fim de restaurar a virgindade feminina e que está diretamente vinculada aos ditames do machismo e a episódios de exploração sexual. Trata-se de uma denúncia do sistema de dominação patriarcal através de um procedimento que imita suas práticas e que ao mesmo tempo martiriza o olhar. Regina não brinca de vítima, e sim “assume a dor da vítima”, como observou o crítico Thomas Miccheli. Absorve a dor e a devolve para mostrar que assim se materializa uma crença, assim faz sangrar uma ordem ideológica e de submissão.

Bolívar em um trem

Dez e meia da manhã, 19 de junho de 2009: Leticia El Halli Obeid embarcou em um trem para fazer uma viagem entre a estação portenha do Retiro e a cidade de Zárate, na Província de Buenos Aires.

Durante o trajeto, dedicou-se a copiar à mão a *Carta de Jamaica* de Simón Bolívar, texto escrito em inglês em 1815, documento fundador do plano político de unir os nascentes países americanos em uma grande nação, mas, ao mesmo tempo, diagnóstico preciso da realidade do continente e com previsões das tempestades que viriam. Bolívar cita Montesquieu para alertar sobre o fato de que é mais difícil livrar um povo da servidão do que subjugar um povo livre.

A artista argentina atribuía ao texto bolivariano uma “exatidão assombrosa” para prever o futuro: a utopia partida, a independência e suas contas pendentes, o sonho de liberação abalado (ainda, dois séculos depois) pelo pesadelo colonial. No entanto, o que poderia ter sido um exercício de comprovação terminou por ser uma surpresa. “Foi como revelar uma foto” e se deparar com uma realidade impensada.

Três câmeras registraram a ação, alternando takes de Leticia enquanto copia a carta, imagens do interior do trem e panoramas da paisagem suburbana. O resultado é *Dictados*, um vídeo de 25 minutos que integrou a exposição itinerante *Menos tiempo que lugar. El arte de la independencia*. A mostra, produzida pelo Instituto Goethe, reuniu obras de artistas latino-americanos e alemães, e ensaios de intelectuais convocados para trabalhar sobre a ideia do Bicentenário.

Nada mais distante dos exercícios escolares de ficção histórica que caracterizam um ator como herói nacional e o colocam na Praça de Maio para refletir sobre a história entre toques de buzina. *Dictados* é uma obra visual crua, tensionada por uma poética em que não se permitem cenas espetaculares nem golpes baixos. Em muitas passagens, o texto de Bolívar se sobrepõe às imagens, e a atualidade da *Carta* fica evidente, como se fosse a legenda do que



vemos: dentro do vagão, pessoas paradas e silenciosas, trabalhadores, vendedores dedicados à sobrevivência; do outro lado das janelas, uma paisagem de decadência progressiva, a típica sequência que alterna os subúrbios deprimentes e os muros de defesa dos bairros privados. O recurso, em sua simplicidade, é altamente eficaz. Mas, graças à sua densidade política, *Dictados* evita o cartão-postal da miséria estetizada, servida para ser consumida em museus. Trata-se de “uma escrita arcaica em um lugar que não admite a lírica”¹, como afirma o curador alemão Alfons Hug, que acrescenta: “Em sua performance, Obeid compara o que foi a promessa histórica com a realidade atual e, em vista do abismo que surge, se pergunta criticamente sobre a legitimidade das festividades em torno do Bicentenário”.

A mesma artista se encarregou de destacar um aspecto da obra que, para usar um termo ferroviário, percorre na contramão os otimismo comemorativos do Bicentenário: “Existe um dado visual em *Dictados* que para mim é muito eloquente: à medida que o trem vai entrando nas regiões marginais, a população no vagão vai ficando cada vez menos branca. Esse é um assunto delicado porque a ‘branquitude’ é algo extremamente relativo. Como ouvi o antropólogo Alejandro Grimson dizer: Obama pode ser chamado de ‘o primeiro presidente negro’ nos Estados Unidos, mas, sem dúvida, ao caminhar

pelo Pelourinho, em Salvador, será chamado de ‘branco’. Acho que é um raciocínio perfeito para nos lembrar de que estamos frente a uma categoria muito complicada. Agora, o que é indiscutível é que a Argentina continua a sustentar uma ideia de sua identidade como A-Nação-Branca-da-América-Latina, uma autodefinição delirante e racista. Pensei que esse tema seria muito debatido durante o Bicentenário, mas foi discutido apenas em vertentes acadêmicas muito fechadas. Em uma mera omissão, negamos que possuímos a qualidade mais básica das sociedades que nasceram como colônias: uma estratificação étnica bastante rígida, que segue o molde das fronteiras de classe. Não poder ver nem falar sobre uma realidade tão básica evidencia, na minha opinião, uma falta de autonomia para pensar o próprio destino, inclusive como um problema que temos em comum com muitas outras sociedades”.

Exercício de metonímia

Essa falta de autonomia para pensar o próprio destino, que Leticia El Halli Obeid instala como uma reprimenda para dentro, não estaria por acaso vinculada também à situação em que ficam presas as práticas artísticas do continente quando tentam discutir de igual para igual com outras manifestações ou definir os termos do debate? Quantos aspectos da cultura latino-americana poderiam ser pensados

1. *Menos tiempo que lugar. El arte de la independencia*, Goethe Institut, 2011.



no âmbito de uma independência nunca realizada totalmente? É possível sair da posição subalterna, dos “modos de reagir”, da situação (como apontou Gerardo Mosquera) de ter que devolver o saque?

Por ocasião da escala em Buenos Aires que deveria ser realizada pela mostra *Menos tiempo que lugar*, o crítico Claudio Iglesias censurou o projeto curatorial pelo fato de se mover em uma direção equivocada e colocou o dedo em uma velha ferida. Por conta de sua inscrição em um projeto maior motivado pelos bicentários dos processos de independência de várias nações latino-americanas, *Menos tiempo que lugar* lhe parecia uma exposição “muito pouco emancipatória”. Em seu olhar sobre a América Latina, existem “elementos pitorescos demais”, observou, e, ainda que tenha evitado analisar o problema em termos de uma persistente hegemonia cultural, alertou para o fato de que, se as coisas não mudarem, “continuaremos a ver artistas europeus maravilhados com os tecidos aborígenes e artistas locais que só podem olhá-los com pesar, em projetos que se dizem motivados pelo intercâmbio, mas cujo fator comum costuma ser a incompreensão”².

Hoje jantamos europeus

A vanguarda brasileira da década de 1920 foi uma resposta de enorme originalidade e

audácia à situação da cultura latino-americana. A Semana de Arte Moderna realizada em 1922 em São Paulo e a publicação em 1924 do *Manifesto da poesia Pau-Brasil* começaram a modificar o cenário das artes visuais e da literatura, introduzindo um regionalismo crítico que buscava estabelecer as bases de um modernismo em diálogo com as problemáticas americanas e que abrisse caminhos para uma consciência criadora nacional.

Comparadas a outras expressões da vanguarda sul-americana, como o martinfierrismo argentino, as opções do modernismo brasileiro tiveram uma virulência e um radicalismo inusitados. O poeta e romancista Oswald de Andrade foi o principal teórico e impulsor da renovação gestada a partir da ideia da antropofagia. Em 1928, redigiu o *Manifesto antropofágico*, em que a afirmação de uma ideia de nacionalidade e de defesa do que é próprio não expulsava os elementos considerados estrangeiros, senão que propunha absorvê-los, devorá-los. *Tupi or not tupi, that is the question* foi a frase com que o poeta executou o ritual de ingestão do alheio.

A paródia, instituída nas primeiras linhas do manifesto, consistia em substituir pela palavra “tupi” o “To be or not to be” que sai da boca de Hamlet. O texto foi publicado junto ao desenho *Abaporu* (que em tupi significa

2. Iglesias, C. “Piezas por encargo para una curaduría sin ideas”, *Perfil*, Buenos Aires, 11/4/ 2010, <http://claudioiglesias.tumblr.com/page/5>.

“homem que come”), de Tarsila do Amaral, artista pioneira na tradução visual da ordem de devorar a cultura europeia e na carnavalização da realidade, um dos pontos nevrálgicos do projeto antropofágico.

Com sua metáfora da ingestão e da regurgitação, a antropofagia reconfigurou uma discussão essencial sobre as possibilidades de perturbar as relações hierárquicas e de subordinação com a cultura europeia. Em 1932, poucos anos depois da redação do manifesto de aspirações canibais, Jorge Luis Borges publicou o ensaio *O escritor argentino e a tradição*, um texto que ridicularizava as experiências de autoexotismo, os esforços consistentes de encontrar “temas nacionais”, abundância de características diferenciais e cor local. Ali se permite o que chama de uma mínima confiança: “Durante muitos anos, em livros agora felizmente esquecidos, tentei redigir o sabor, a essência dos bairros extremos de Buenos Aires; naturalmente utilizei muitas palavras locais, não prescindi de palavras como *cuchilleros*, *milongas*, *tapia*, e outras, e assim escrevi aqueles esquecíveis e esquecidos livros; depois, há quase um ano, escrevi uma história que se chama ‘A morte e a bússola’, que é uma espécie de pesadelo, um pesadelo em que figuram elementos de Buenos Aires deformados pelo horror do pesadelo; penso ali no Paseo Colón e o chamo Rue de Toulon, penso nas chácaras de Adrogué e as chamo Triste-le-Roy; publicada essa história, meus amigos me disseram que finalmente tinham encontrado no que eu escrevia o sabor dos arredores de Buenos Aires. Precisamente porque eu não me propusera a encontrar esse sabor, porque me abandonara ao sonho, pude conseguir, ao fim de tantos anos, o que antes busquei em vão”.

O conhecido desfecho desse afiado exercício de ironia borgiana é exigir o direito a toda a cultura ocidental, disponível como um legado do qual é necessário apropriar-se com irreverência e sem superstições essencialistas.

Em comparação, o *Manifesto antropofágico* é um grito de guerra. Como analisou Haroldo de Campos, a deglutição crítica do legado da cultura universal não se dá a partir da “perspectiva submissa e reconciliada do ‘bom selvagem’ (...), mas segundo o ponto de vista desabusado do mau selvagem, devorador de brancos, antropófago”³ que engole os inimigos que respeita por conta de sua bravura e de quem obtém forças.

Apesar de estar fortemente vinculado a um contexto histórico, longe de ter se diluído –como estabelece Gerardo Mosquera, curador e teórico cubano que emergiu no início da década de 1990 como uma das vozes mais cáusticas sobre a formulação da arte contemporânea realizada na América Latina–, o paradigma da antropofagia persistiu como um elemento articulador das estratégias para pensar e legitimar a “apropriação crítica, seletiva e metabolizante de tendências artísticas europeias” por parte da cultura latino-americana. “Essa noção foi utilizada extensamente para caracterizar a paradoxal resistência anticolonial da cultura latino-americana por meio de sua inclinação a copiar (...), assim como para aludir à sua relação com o Ocidente hegemônico”⁴. Na linha do “modernismo que luta por suas origens”, a antropofagia foi o eixo temático da decisiva XXIV Bienal de São Paulo, em 1998, e em décadas anteriores alimentou diversas políticas da hibridação e noções de forte impacto inclusive para além dos guetos artísticos (por exemplo, no campo psiquiátrico), como o conceito de “subjetividade antropofágica” desenvolvido pela psicanalista e curadora Suely Rolnik. No entanto, o otimismo mais ou menos evidente das noções baseadas na antropofagia emite há anos sinais de alerta sobre sua pertinência. Para o caso brasileiro, obrigada a revisar os resultados dos movimentos contraculturais e sua perda

3. Cf. Schwartz, J. *Las vanguardias latinoamericanas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

4. “Contra el arte latinoamericano”, entrevista de Juan Pablo Pérez a Gerardo Mosquera. In: *Ramona*, junho de 2009, no. 91, <http://arte-nuevo.blogspot.com.ar/2009/06/contra-el-arte-latinoamericano.html>

de poder de choque, Rolnik chegou depois à expressão “zumbis antropofágicos” para colocar em dúvida os benefícios das respostas canibais e determinar que “o Brasil provou ser um verdadeiro campeão atlético da flexibilidade a serviço do mercado”⁵.

Gerardo Mosquera foi quem mais enfatizou a necessidade de “romper com a visão demasiadamente afirmativa que implicam tanto a antropofagia como a transculturação e outras noções baseadas na apropriação”. Sem renunciar à ironia, afirma: “De acordo com a metáfora da antropofagia, é necessário sublinhar a batalha digestiva que a relação exposta por ela traz implícita: às vezes as consequências são o vício, a constipação ou, pior ainda, a diarreia. Como avisou Buarque de Hollanda, a antropofagia pode estereotipar um problemático conceito de uma identidade nacional carnalizadora que sempre processa em benefício próprio tudo o que ‘não é seu’. Ainda que a antropofagia se refira a uma ‘deglutição crítica’, nas palavras de Haroldo de Campos, é necessário estar atento frente às dificuldades desse programa pré-pós-moderno, porque não se desenrola em terreno neutro, e sim submetido, com uma práxis que assume tacitamente as contradições da dependência”⁶.

No polêmico ensaio “Da arte latino-americana à arte da América Latina”, publicado em 2003 em *Art Nexus*, Mosquera inclusive chegou a negar que o mote da “arte latino-americana” pudesse descrever de maneira razoável o modo como os artistas contemporâneos da região produzem e exibem suas obras no contexto global e estimulava a que se desse a esse termo o tratamento que mereceria uma etiqueta colonial imposta. A saída também não se produz através de um paradigma “multiculturalista”, que alimenta o mercado das di-

versidades sem alterar nem os esquemas de poder nem os eixos de circulação da arte. “A nova exaltação da diferença e da multiculturalidade implica outra forma de colonialismo cultural”, advertia Mari Carmen Ramírez em um ensaio de 1996. A aduana da arte continua a pedir passaportes e um dos perigos é que eles sejam concedidos apenas sob o preço de um eficaz exagero da diferença.

A encruzilhada não é simples. A oportuna crítica aos nacionalismos e aos essencialismos culturais, assim como a identificação de um “racismo semiótico” que também aconteceu no campo artístico, ao estabelecer a primazia de um Ocidente branco, não significam que tudo esteja dito. Em certos âmbitos, pode ser visto o que Joaquín Barriandos denomina “uma reessencialização do híbrido”, que o transforma em uma nova categoria hierarquizante e obrigatória, e uma fetichização da mestiçagem que não faz outra coisa senão engordar o uso proselitista do multiculturalismo e da “estetização das próprias margens culturais através da museificação da diversidade”⁷.

Uma resposta tragicômica a esse super-híbrido pode ser encontrada em uma cena ocorrida no novo Museu du Quai Branly, em Paris, inaugurado em 2006 e que atualmente reúne 3.500 obras de culturas da África, Ásia, Oceania e das Américas, recolhidas por “aborígenes franceses” (como brinca Néstor García Canclini). Ainda que o museu seja a demonstração de um grande esforço de neutralizar o etnocentrismo “deixando de hierarquizar as relações entre culturas”⁸, destacando sua inventividade ou sua elegância, o resultado pode não ser o desejado. Ao percorrer uma de suas seções, o antropólogo James Clifford escutou uma conversa entre duas pessoas que se procuravam dentro do museu e falavam pelo telefone celular: “Onde você está?”, per-

5. Rolnik, S. “Para evitar falsos problemas. Políticas de la hibridación”. In: *Ramona*, junho de 2009, no. 91.

6. Cf. *Ramona*, entrevista citada anteriormente.

7. Barriandos, J. “La emergencia del arte ‘periférico-global’”. In: *Ramona*, 2009, no. 91.

8. Canclini, N.G. “¿Los arquitectos y el espectáculo les hacen mal a los museos?”. In: _____. *El museo en escena*. Política y cultura en América Latina. Paidós, 2010.

guntou um dos visitantes. O outro respondeu: “Acho que estou na América”⁹.

Salpicão e compota

É possível que, assim como acontece com o Museu do Quai Branly, ninguém saiba exatamente onde está, ao se deparar com obras ou experiências artísticas que ingressam no fluxo de uma globalização que aparentemente pulverizou as fronteiras nacionais. Por um lado, como aponta o curador Philip Larratt-Smith, a distinção entre arte latino-americana e outra, não latino-americana (com o consequente apoio de categorias geopolíticas que já não funcionariam em um campo que se tornou completamente internacional), ficou obsoleta e improdutiva. Por outro lado, não há dúvidas de que o processo de crescente visibilidade que a produção da América Latina obteve nos grandes centros de arte aconteceu e continua a acontecer de maneira conflituosa.

Um modo de superar a idade da birra e das posições de recorte essencialista foi *Global conceptualism. Points of origin, 1950s-1980s*, uma intervenção crítica, historiográfica e expositiva a cargo de Jane Farver, Rachel Weiss e Raúl Camnitzer, realizada em 1999 no Queens Museum of Arts de Nova York. Se, como destaca Larratt-Smith, o conceitualismo tornou-se a *lingua franca* da arte, o inglês em que o mundo da arte se entende e realiza seus intercâmbios, a mostra possuía um objetivo preciso: “Descentralizar a história do conceitualismo

e tirá-la do relógio hegemônico para permitir a aparição de histórias locais”¹⁰. A estratégia consistiu em capturar uma tendência chave da historiografia canônica e tentar jogar uma carta trunfo em uma espécie de torneio epistemológico, concebendo o conceitualismo já não como uma característica dos movimentos de cunho euro-norte-americano com derivações secundárias na América Latina, mas sim como “um fenômeno que se produziu em uma federação de províncias, onde o tradicional centro hegemônico é uma província mais entre muitas outras”. Camnitzer, um artista uruguaio radicado há décadas em Nova York, acrescenta que isso “ajudou a revelar que muitas manifestações dentro de uma estratégia conceitualista foram produzidas em lugares considerados periféricos antes do que nos autodefinidos como centros, e que outros movimentos locais ‘posteriores’ (na China e na Coreia, entre outros) foram igualmente válidos e não derivativos”.

Para além de algum joguinho chauvinista do estilo “aqui fizemos antes” (que Camnitzer descarta) e do tom travesso do ato, *Global conceptualism* conseguiu estabelecer uma distinção capaz de funcionar no futuro: reter a noção de “conceitualismo” para certas práticas do cenário latino-americano, associadas a um projeto político e a um fenômeno cultural de maior alcance do que um estilo artístico, e *entregar* a categoria de “arte conceitual” às práticas anglo-norte-americanas. A partir dessa mudança de rumo teórico, não só poderia chegar a se

9. Citado por García Canclini. In: _____. “¿Los arquitectos y el espectáculo les hacen mal a los museos?”. *El museo en escena. Política y cultura en América Latina*. Paidós, 2010.

10. Entrevista com Luis Camnitzer. *Ramona*, novembro de 2008, no. 86.





inverter a linha do tempo que sempre estabeleceu que na Europa e nos Estados Unidos aconteceram primeiro os estilos que depois foram deglutidos em outras regiões, senão que a arte conceitual em si se converteria em uma “marquinha anedótica –Camnitzer *dixit*– dentro da história da arte universal”. De repente, os colonizados englobavam os colonizadores.

Camnitzer publicou, além disso, depois de longos anos de documentação, o livro *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*, um trabalho de referência para a construção de novos mapas e de cronologias diferentes. Ali aprofundou sua ideia de que o conceitualismo não é um estilo em uma história da arte dirigida a partir de Nova York, Paris, Londres ou Berlim, e sim um conjunto de estratégias –tanto da arte como de outras atividades– que aparecem em resposta à realidade circundante, muitas vezes definida por contextos políticos de luta e liberação. Sua história começa com Simón Rodríguez (co-

nhecido por ter sido o tutor de Bolívar) e pode se estender, de modo pouco ortodoxo, até alcançar certas ações da guerrilha tupamara, a quem lhe são atribuídas “operações militares estetizadas” e a “ativação de processos criativos em regiões não artísticas”¹¹.

Para que a narrativa sobre o conceitualismo possa incluir os Tupamaros (entre muitos outros fenômenos analisados, que vão desde Tucumán Arde a Superbarrio Gómez), Camnitzer desenvolveu as noções de *salpicão* e *compota*, duas palavras intraduzíveis, duas metáforas metodológicas que, ao assumir um toque de descontração e uma posição lúdica, lhe permitem desmontar a narrativa canônica e negar termos como genealogia ou constelação. Tal inventiva torna-se imprescindível para defender uma visão construída a partir da periferia e é uma confirmação de que, para escrever outra história, é necessário criar palavras próprias. Palavras para as quais não tenha sentido pedir passaportes.

11. Camnitzer, L. *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*. Montevideu: Casa Editorial Hum; Montevideu e Buenos Aires: Centro Cultural de Espanha, 2008.

Contra a arte latino-americana

As relações entre arte contemporânea, cultura e internacionalização passaram por uma revolução nos últimos tempos. Há apenas 15 anos vivíamos em outra época. Além do auge da informação eletrônica, do impacto da tão falada e decantada globalização, do fim da Guerra Fria e da modernização –às vezes galopante– em vastas regiões do planeta, a transformação na arte foi detonada especificamente por uma expansão geométrica em sua prática e circulação.

Deixamos para trás os tempos dos ismos e dos manifestos. A questão crucial na arte hoje em dia é o extraordinário aumento de sua prática e da circulação regional e internacional através de uma variedade de espaços, eventos, circuitos, e através de comunicações eletrônicas. Estima-se que já deva haver cerca de 200 bienais e outros eventos artísticos de periodicidade fixa no mundo inteiro, só para mencionar um aspecto do crescimento dos circuitos da arte. Dessa explosão participa uma vasta multiplicidade de novos atores culturais e artísticos que circulam internacionalmente e que antes ou não existiam ou ficavam reduzidos ao âmbito local. Pensemos, por exemplo, que vários países do Pacífico asiático passaram da cultura tradicional à arte contemporânea pulando o modernismo. Em certa medida, “aprenderam” a arte contemporânea pela internet.

Esse salto detonou uma proximidade frutífera entre tradição e contemporaneidade¹ ou, pelo contrário, forneceu à arte o frescor, a ousadia, a candura e a espontaneidade próprios de quem não arrasta a cadeia da evolução histórica².

Junto ao aumento dos circuitos internacionais hoje crescem novas energias artísticas e novas atividades que se realizam localmente em áreas onde, por razões históricas, econômicas e sociais, não se esperaria encontrar uma produção valiosa. Meu trabalho em lugares como América Central, Índia, Palestina ou Paraguai transformou-me em testemunha não só de práticas artísticas vigorosas e plausíveis mas também da fundação de grupos e espaços alternativos, estimulada pela ausência de infraestruturas, e do surgimento de ações contra a arte comercial dominante e contra o poder estabelecido, ou alheias a ele.

Grande parte dessa atividade é “local”: resultado de reações pessoais e subjetivas dos artistas frente a seus contextos, ou de sua intenção de causar um impacto –cultural, social ou inclusive político– sobre eles. Mas esses artistas costumam estar bem informados a respeito de outros contextos, sobre a arte hegemônica, ou procuram projeção internacional. Às vezes se movem dentro, fora e ao redor de espaços locais, regionais e globais. Frequentemente sua

1. Seguindo vemos, por exemplo, em artistas como Cai Guo-Quiang, Kuang-Yu Tsui e Xu Bing.

2. Pensemos, por exemplo, em Jun Nguyen-Hatsushiba, Apichapong Weerasethakul e Xu Zhen.

produção não está ancorada a modernismos nacionalistas nem linguagens tradicionais, mesmo quando baseiam sua obra nas culturas vernáculas ou em conjunturas específicas. Os próprios contextos se tornaram globais através de sua interconexão com o mundo. De acordo com Manray Hsu, todos somos cosmopolitas hoje porque já não existe mais “um mundo lá fora”: o ser-no-mundo de Heidegger se transformou em um ser-no-planeta³. Inclusive em meio à guerra, como na Palestina, é possível descobrir obras com vigor, que desafiam nossas ideias pré-concebidas e ratificam quão descentralizadas estão se tornando as dinâmicas artísticas.

O mundo da arte mudou muito desde 1986, quando a II Bienal de Havana realizou a primeira exposição global de arte contemporânea, reunindo 2.400 obras de 690 artistas contemporâneos de 57⁴ países três anos antes de *Les magiciens de la Terre* e sem incluir arte tradicional, o que inaugurava a nova era de internacionalização que vivemos hoje. Os discursos e práticas multiculturalistas dos anos 90, que implicavam políticas de *correctness*, de cotas ou neoexotismos, perderam atualidade, ao extremo de ser usados já como adjetivos pejorativos, que conotam um pensamento programático simplista. Até pouco tempo atrás, buscava-se uma pluralidade nacional equilibrada nas mostras e eventos. Agora o problema é o oposto: as instituições e os curadores temos que responder à amplidão global contemporânea. O desafio é poder se manter em dia diante da eclosão de novos sujeitos, energias e informações culturais que brotam por todos os lados. Já não é possível para um curador trabalhar acompanhando o eixo Nova York-Londres-Alemanha –como acontecia até pouco tempo atrás– e olhar o resto de cima, arqueando as sobrancelhas.

Vou tentar analisar a nova situação artístico-cultural com a ajuda de uma fábula. Em 1994 escrevi um ensaio sobre arte na América Latina para o catálogo de *Cocido y crudo*, a ampla exposição internacional com curadoria de Dan Cameron para o Centro Reina Sofía em Madri. Terminava o texto com uma piada galega que costumava ser contada pela minha mãe, usando-a ali à guisa de alegoria sobre uma possível estratégia para enfrentar a disjuntiva latino-americana –e do mundo pós-colonial e periférico– entre, por um lado, metacultura ocidental hegemônica e internacionalização e, por outro, personalidade do contexto próprio, tradições locais, modernidades irregulares, Não Ocidente:

Um camponês tinha que atravessar uma ponte que estava em condições muito ruins. Pisou nela atento e, enquanto avançava com pés de chumbo, dizia: “Deus é bom, o Diabo não é mau; Deus é bom, o Diabo não é mau...”. A ponte rangia, e o camponês repetia a frase, até que finalmente chegou à outra margem. Então exclamou: “Que se danem os dois!”. E continuou seu caminho⁵.

Terminava aí a fábula naquele velho texto, segundo foi publicado no catálogo. Mas algo inesperado aconteceu depois: o diabo apareceu ao camponês. O homem ficou imóvel, paralisado pelo terror. O Diabo o olhou calmamente e disse: “Não se assuste, não sou rancoroso. Apenas quero te propor uma coisa: continue seu próprio caminho, por suas próprias pernas, mas deixe que eu te acompanhe; me aceite, e eu te abrirei as portas do mundo”. E o camponês, entre assustado, pragmático e ambicioso, concordou. Assim, 14 anos depois, a “arte latino-americana” prosseguiu seu rumo, mas dentro

3. Hsu, M. Networked cosmopolitanism. On cultural exchange and international exhibition. In: Tsoutas, N. (ed.). *Knowledge+dialogue+exchange*. Remapping cultural globalisms from the South. Sydney: Artspace Visual Arts Centre, 2004. p. 80.

4. *Segunda Bienal de Havana’86*. Catálogo geral. Havana: Centro Wifredo Lam, 1986.

5. Mosquera, G. Cocinando la identidad. In: *Cocido y crudo*. Madri: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, 1994, p. 32-37, 309-313.

das estratégias do diabo, que, por outro lado, não é tão malvado como parece. Felizmente, o *happy end* foi mantido na história, ainda que diferente: tanto o diabo como o camponês ficaram contentes com um pacto que beneficiava os dois e continuam seus caminhos juntos.

Como resultado, a arte latino-americana deixou de sê-lo e se tornou, mais apropriadamente, arte vinda da América Latina⁶. *A partir de*, e não tanto *de, em e aqui*, é hoje a palavra-chave na rearticulação das cada vez mais permeáveis polaridades local-internacional, contextual-global, centros-periferias, Ocidente-Não Ocidente a que a fábula se referia. Vamos dar uma olhada no contexto teórico de interação artístico-cultural prévio à mutação, com ênfase em uma perspectiva latino-americana.

O modernismo brasileiro construiu o paradigma da “antropofagia”⁷ para legitimar sua apropriação crítica, seletiva e metabolizadora de tendências artísticas europeias. Essa noção foi extensamente utilizada para caracterizar a paradoxal resistência anticolonial da cultura latino-americana por meio de sua inclinação a copiar –como se sabe, apenas os japoneses nos superam nisso–, assim como a referir-se à sua relação com o Ocidente hegemônico. Dito isso, o paradigma vai além da América Latina para indicar um procedimento característico da arte subalterna e pós-colonial em geral.

Diferentemente da noção de *mimicry* de Homi Bhabha⁸, que expõe de que forma o colonialismo impõe uma máscara alheia ao subalterno, a partir de onde este negocia sua resistência em meio à ambivalência, a antropofagia

supõe um ataque: engolir voluntariamente a cultura dominante em benefício próprio. Acontece que a noção é construída pelo modernismo latino-americano já em, e a partir de, uma situação pós-colonial. Algo correspondente, além disso, à antecipada inclinação internacional da cultura brasileira, condicionada pelo impulso modernizador de uma burguesia ilustrada e cosmopolita.

A partir de seu lançamento poético, a metáfora da antropofagia foi desenvolvida depois pelos críticos latino-americanos como noção-chave na dinâmica cultural do continente. Por um lado, descreve uma tendência presente na América Latina desde os dias iniciais da colonização europeia; por outro, apresenta uma estratégia de ação. Sua linha não só sobreviveu ao modernismo guerreiro de suas origens: viu-se impulsionada pelo auge das ideias pós-estruturalistas e pós-modernas sobre a apropriação, a ressignificação e a validação da cópia. A antropofagia foi inclusive o núcleo temático da memorável XXIV Bienal de São Paulo, com curadoria de Paulo Herkenhoff, em 1998.

A ênfase na apropriação da cultura dominante como expediente de resistência e afirmação dos sujeitos subalternos se manifesta também no termo “transculturização”, cunhado por Fernando Ortiz em 1948 para destacar o intercâmbio bilateral implícito em toda “aculturação”⁹. Na verdade, todas as culturas são híbridas tanto em termos antropológicos como, segundo foi apontado por Bhabha, linguístico-lacanianos, devido à falta de unidade e persistência de seus signos¹⁰. Todas sempre se

6. Mosquera, G. El arte latinoamericano deja de serlo. In: *ARCO Latino*. Madri, 1996, p. 7-10.

7. Andrade, O. de. Manifesto antropofágico. In: *Revista de Antropofagia*, São Paulo, 1928, ano 1, número 1.

8. Bhabha, H.K. Of mimicry and men. The ambivalence of colonial discourse. In: *October*. Nova York, 1984, número 28, p. 125-133.

9. Ortiz, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Havana, 1940 (publicado em inglês em Nova York por Alfred Knopf em 1947). Esse neologismo foi celebrado por Bronislaw Malinowski, em seu prefácio ao livro de Ortiz, e por Melville J. Heskovits em *Man and his works*. The science of cultural anthropology, Nova York, Alfred Knopf, 1948, ainda que não tenha sido adotado devido à força com que estava instalado o vocábulo “aculturação” na linguagem da antropologia. O termo registra hoje um uso generalizado em castelhano e está entrando tardiamente em língua inglesa por meio dos *cultural studies*, por conta de Ángel Rama, *Transculturación narrativa y novela latinoamericana*, Cidade do México, 1982.

10. Bhabha, H.K. Cultural diversity and cultural differences (1988). In: Ashcroft, B.; Griffiths G.; Tiffin H. (ed). *The post-colonial studies reader*. Londres e Nova York: Routledge, 1997. p. 207-209.

“roubam” entre si, seja em situações de domínio ou de subordinação. A apropriação cultural não é um fenômeno passivo. Os receptores sempre remodelam os elementos que capturam de acordo com seus próprios padrões culturais¹¹, mesmo quando se encontram submetidos a estritas condições de domínio. Suas incorporações às vezes não são “corretas”, porque o que interessa é a produtividade do elemento tomado para os fins de quem se apropria dele, não a reprodução de seu uso no meio de origem. Essas incorreções costumam estar na base da eficácia cultural da apropriação e por vezes iniciam um processo de originalidade. Por isso o crítico brasileiro Paulo Emílio Salles Gomes, ao se referir à vontade cosmopolita dos artistas do Brasil, de olho no *mainstream* dos grandes centros da arte e desinteressados da cultura popular, dizia que a sorte deles era que copiavam mal¹², porque o que têm de valioso é aquilo que os personaliza dentro de uma linguagem internacional falada com sotaque estrangeiro.

Apesar de a apropriação ser um processo sempre presente em toda relação entre culturas, mostra-se mais crítica em condições de subalternidade e pós-colonialismo, quando é necessário lidar desde o princípio com uma cultura imposta pelo poder. Nesse sentido, chegou-se a afirmar que as periferias, devido à sua localização nos mapas do poder econômico, político, cultural e simbólico, desenvolveram uma “cultura da resignificação”¹³ dos repertórios impostos pelos centros. Trata-se de uma estratégia transgressora vinda de posições de dependência. Além de confiscar para uso próprio, funciona questionando os cânones e a autoridade dos paradigmas centrais. Não se trata apenas

de uma desmontagem das totalizações no espírito pós-moderno, porque implica além disso a desconstrução antieurocêntrica da autorreferência dos modelos dominantes¹⁴ e, mais além, de todo modelo cultural.

No entanto, é necessário romper com a visão demasiadamente afirmativa que implicam tanto a antropofagia quanto a transculturação e outras noções baseadas na apropriação. De acordo com a metáfora da antropofagia, é necessário sublinhar a batalha digestiva que a relação exposta por ela traz implícita: às vezes as consequências são o vício, a constipação ou, pior ainda, a diarreia. Segundo alertou Buarque de Hollanda, a antropofagia pode estereotipar um problemático conceito de uma identidade nacional carnalizadora que sempre processa em benefício próprio tudo o que “não é seu”¹⁵. É necessário estar atento frente às dificuldades desse programa pré-pós-moderno, porque não se desenrola em terreno neutro, e sim submetido, com uma práxis que assume tacitamente as contradições da dependência. É necessário levar em conta também se o grau de transformação que experimenta o devorador ao incorporar a cultura dominante apropriada não o inclui dentro dela.

Quanto à transculturação, o próprio Ángel Rama havia apontado há tempos que a noção “não atende suficientemente os critérios de seletividade e invenção”¹⁶. Desse modo, deixa de fora as transformações culturais neológicas e as criações em resposta aos novos e diferentes meios e situações históricas em que as culturas transcontextualizadas têm que se desenrolar.

Antropofagia, transculturação e, em geral, apropriação e resignificação se relacionam com outro grupo de noções propostas a partir

11. Lowie, R.H. *An introduction to cultural anthropology*. Nova York, 1940.

12. Citado por Ana Maria de Moraes Belluzzo em conversa com o autor.

13. Richard, N. Latinoamerica y la postmodernidad: la crisis de los originales y la revancha de la copia. In: _____. *La estratificación de los márgenes*. Santiago: Francisco Zegers Editor, 1989. p. 55.

14. _____. Latinoamérica y la postmodernidad. In: *Revista de Crítica Cultural*. Santiago, 1991, no. 3, p. 18.

15. Buarque de Hollanda, H. Feminism: Constructing identity and the cultural condition. In: Tomassi, N.; Tomassi, M.J.J.; Mesquita, I. (ed.). *American visions*. Artistic and cultural identity in the Western Hemisphere. Nova York, 1994. p. 129.

16. Rama, A. *Ibidem*. p. 38.

da modernidade para caracterizar as dinâmicas culturais na América Latina e que até chegaram a ser estereotipadas como traços-síntese da identidade latino-americana: mestiçagem, sincretismo e hibridação. Assim como a apropriação, essas noções respondem a processos muito importantes na interação cultural de um âmbito tão complexamente diverso como a América Latina e demonstraram ser muito produtivas para analisar a cultura do continente e seus processos. No entanto, revela-se problemático usá-las como divisas generalizantes para particularizar a América Latina ou o universo pós-colonial porque, na verdade, não existe cultura que não seja híbrida. Isso não quer dizer que não possuam uma utilidade particular para analisar a cultura pós-colonial, já que devido à ampla envergadura das diferenças, assimetrias, contrastes e situações de poder envolvidas em sua formação em termos de etnia, cultura, raça e classe, os processos de hibridação foram aí especialmente importantes.

Dito isso, um problema com as noções baseadas na síntese é que borram os desequilíbrios e tendem a apagar os conflitos. Pior: podem ser usadas para criar a imagem de uma fusão equitativa e harmônica, dissimulando não só as diferenças como também as contradições e flagrantes desigualdades sob o mito de uma nação integrada, totalmente participativa, como se observa tão às claras no México. Salah Hassan destacou como Fidel Castro, diante da pergunta sobre a ausência de pessoas da raça negra na estrutura de poder em Cuba, ou sua presença na qualidade de *tokens* sem maior executividade, respondeu uma vez: “Aqui todos somos negros”¹⁷. Apesar de a resposta ser correta em termos culturais, não o é em termos de racismo, diferença e poder, ao usar a prestimosa noção de mestiçagem cultural para evitar a discussão do problema racial em Cuba.

Outra dificuldade é que o modelo de hibridação leva a pensar os processos interculturais através de uma operação do tipo matemática, mediante a divisão e a soma de elementos, cujo resultado é um *tertium quid* fruto da mistura. Esse tipo de modelo obscurece a criação cultural própria que não é necessariamente consequência do amálgama, mas sim da invenção ou do uso específico, diferente, de elementos não hibridados. Por outro lado, tende a assumir todos os componentes culturais como abertos à mistura, deixando de considerar aqueles que não se dissolvem e a resistência à hibridação, fruto de assimetrias difíceis de serem compatibilizadas. Mais importante: Wilson Harris apontou que em toda assimilação de contrários sempre fica um “vazio” que impede uma síntese plena¹⁸, criando o que Bhabha chamou de um “Terceiro Espaço” onde as culturas podem se encontrar em suas diferenças¹⁹.

A cooptação ameaça toda ação cultural baseada no sincretismo, apesar de ele, em maior ou menor grau, ter sido sempre uma via de resistência e afirmação para os subalternos. A dificuldade radica no fato de que a fusão costuma acontecer em direção ao componente central ou mais poderoso, em uma operação que simultaneamente contesta e reinstala sua autoridade. Néstor García Canclini indicou que o conceito de hibridação “não é sinônimo de fusão sem contradições, e sim pode ajudar a abarcar formas particulares de conflito geradas na interculturalidade recente em meio à decadência de projetos nacionais de modernização na América Latina”²⁰.

Outro problema é que os sujeitos subalternos apropriadores reinstalam o modelo ocidental do sujeito soberano da Ilustração e da modernidade sem que se discuta a falácia desses sujeitos centralizados e, mais ainda, em que

17. Afirmação de Salah Hassan em resposta a uma pergunta do público após sua apresentação no simpósio internacional *Where Art Worlds Meet: Multiple Modernities and the Global Salon*, organizado pela Bienal de Veneza e o Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti no Palazzo Cavalli Franchetti, Veneza, em 11 de dezembro de 2005.

18. Harris, W. *Tradition, the writer and society*. Londres e Porto de Espanha: New Beacon, 1973. p. 60-63.

19. Bhabha, H.K. *Cultural diversity and cultural differences*. *Op. cit.* p. 208-209.

20. Canclini, N.G. *Culturas híbridas*. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Cidade do México: Editorial Grijalbo, 2001. p. 2.

medida os sujeitos subalternos são, eles mesmos, um efeito do poder dominante e de seus discursos. Não quer dizer que se negue sua capacidade de ação, que os paradigmas apropriadores põem em primeira linha em um movimento muito valioso em termos epistemológicos e políticos. Mas essa capacidade também não pode ser superdimensionada como uma figura acomodadora que resolve os problemas da subalternidade cultural por meio de uma reversão simples. É preciso tornar transparente a constituição dos sujeitos subalternos e de suas ações, e analisar a apropriação de um modo mais complexamente ambivalente.

Hoje parece mais plausível ver a trama do poder e as diferenças dentro de uma relação dialógica, onde a cultura imposta possa se sentir como “própria-alheia”, como dizia Mijaíl Bajtín ao falar do plurilinguismo literário²¹, ou seja, assimilando o estrangeiro como próprio. Os elementos culturais hegemônicos não só se impõem, também são assumidos²², confrontando o esquema de poder mediante o confisco dos instrumentos de dominação e ao mesmo tempo mutando de forma ambivalente o sujeito apropriador em direção ao apropriado, a seus sentidos e discursos.

Para além dessas interpretações dos processos culturais, persiste um problema talvez mais difícil: o fluxo não pode permanecer sempre na mesma direção Norte-Sul, segundo dita a estrutura de poder. Não importa quão plausíveis sejam as estratégias apropriadoras, implicam uma ação de rebote que reproduz aquela estrutura hegemônica, ainda que a contestem. É necessário também inverter a corrente. Não para estabelecer uma “repetição na ruptura”, como diria Gayatri Spivak, que manteria os antagonismos bipolares, e sim para pluralizar dentro de uma participação ativa múltipla, enriquecendo a circulação in-

ternacional. Pode ser apreciado o fato de que não falo de um pluralismo neutro, “multiculturalista”, onde as diferenças permanecem neutralizadas dentro de uma espécie de banustão, relativizadas diante das culturas hegemônicas, e também não na qualidade de um pacote de opções disponíveis, intercambiáveis, prontas para consumo. Refiro-me a uma pluralidade como tomada de ação internacional por uma diversidade de sujeitos culturais que, ao agir com base em seus próprios projetos, diversificam produtivamente, para todos, a dinâmica cultural.

Conicionados por toda essa constelação de processos e situações, hoje estão sendo produzidos reajustes nas equações entre arte, cultura e internacionalização. Em um processo cheio de contradições, o salto geométrico na prática e na circulação da arte contemporânea por todos os lados está começando a transformar o *status quo*. O velho paradigma da antropofagia e das estratégias culturais da apropriação e do sincretismo está sendo substituído cada vez mais por uma nova noção, que poderíamos chamar de o paradigma do “*a partir daqui*”. Em vez de apropriar e tornar funcional novamente de modo crítico a cultura internacional imposta, transformando-a em benefício próprio, os artistas estão *fazendo* ativamente essa metacultura em primeira instância, sem complexos, a partir de seus próprios imaginários e perspectivas. Essa transformação epistemológica na base dos discursos artísticos consiste na mudança de uma operação de incorporação criativa (teorizada pela apropriação) a outra de construção internacional direta *a partir de* uma variedade de sujeitos, experiências e culturas.

Em geral, a obra de muitos artistas de hoje, mais do que identificar, descrever, analisar, expressar ou construir contextos, é feita *a*

21. Bajtín, M.M. De la prehistoria de la palabra de la novela. In: _____. *Problemas literarios y estéticos*. Havana: Editorial Arte y Literatura, 1986. p. 490-491. Sobre toda a questão, ver Mosquera, G. Global islands. In: Enwezor, O.; Basualdo, C.; Bauer, U.M.; Ghez, S.; Maharaj, S.; Nash, M.; Zaya, O. (ed.). *Créolité and creolization*. Documenta 11_Platform 3. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Publishers, 2003. p. 87-92.

22. Escobar, T. *El mito del arte y el mito del pueblo*. Assunção, 1987. p. 76.

partir de seus contextos em termos internacionais. O contexto deixa, assim, de ser um *locus* “fechado”, relacionado a um conceito redutor do local, para se projetar como um espaço a partir de onde se constrói naturalmente a cultura internacional. Essa cultura não se articula como um mosaico de diferenças explícitas em diálogo dentro de um padrão que as reúne e projeta, e sim como modo específico de recriar o *set* de códigos e metodologias estabelecidos hegemonicamente em forma de metacultura global. Ou seja, a globalização cultural configura multilateralmente uma codificação internacional, não uma estrutura multifacética de alvéolos diferenciados. Aquela codificação age como um “inglês” que permite a comunicação e que é forçado, maltratado, reinventado por uma diversidade de novos sujeitos que têm acesso a redes internacionais em franca expansão. Muitos artistas trabalham, como diziam Gilles Deleuze e Félix Guattari a respeito da “literatura menor”, “encontrando seu próprio ponto de subdesenvolvimento, seu próprio *patois*, seu próprio terceiro mundo, seu próprio deserto”²³, dentro da linguagem “maior”.

A diferença é construída de forma crescente através de modos específicos plurais de criar os textos artísticos dentro de um conjunto de linguagens e práticas internacionais que vai se transformando no processo, e não pelo expediente de representar elementos culturais ou históricos característicos de contextos particulares. Ou seja, radica mais na ação do que na representação. Essa inclinação abre uma perspectiva diferente que confronta o clichê de uma arte “universal” nos centros, de expressões derivativas nas periferias e de um múltiplo, “autêntico” âmbito da “outredade” na cultura tradicional.

Os artistas estão cada vez menos interessados em mostrar seus passaportes. E se não fosse assim, seus galeristas provavelmente os impeliriam

a não declarar referências locais que poderiam afetar suas potencialidades em escala global. Como disse Kobena Mercer, “a diversidade é mais visível que nunca, mas a regra, não dita, é não declará-la”²⁴. Isso não significa que não possam ser reconhecidos certos traços comuns a alguns países ou áreas. O que é crucial é que essas identidades começam a se manifestar mais por suas características como prática artística do que pelo emprego que fazem de elementos identificadores tirados do folclore, da religião, do ambiente físico ou da história. Assim, há práticas artísticas identificáveis mais pelo modo de fazer seus textos do que de projetar seus contextos. Podemos reconhecer uma instalação feita por um artista brasileiro não porque se baseie no *candomblé*, mas sim pela maneira específica, oriunda do *neconcretismo*, de trabalhar sua morfologia e por conta de sua intimidade única com o material.

“Caminhar com o diabo” é uma estratégia plausível no mundo globalizado, pós-colonial, pós-Guerra Fria e pré-chinês-cêntrico de hoje. Naturalmente, não se trata de um caminho sem obstáculos, e muitos desafios e contradições permanecem. Mais importantes que a internacionalização quantitativa são os alcances qualitativos da nova situação: quanto estão contribuindo os artistas, críticos e curadores para transformar a situação hegemônica e restritiva anterior em uma pluralidade ativa, em vez de ser digeridos por ela. Um pluralismo abstrato ou controlado, como vemos em algumas bienais e outras exposições “globais”, pode tecer um labirinto de indeterminação que confina as possibilidades de uma diversificação real, ativa.

Apesar de a arte se enriquecer devido à participação de artistas do mundo todo que circulam e exercem influência no plano internacional, por outro lado, se simplifica, ao ser necessário que todos eles se expressem em

23. Deleuze, G. e Guattari, F. What is a Minor Literature?. In: Ferguson, R.; Gever, M.; Minh-ha, T.T. e West, C. (ed.). *Out there*. Marginalization and contemporary cultures. Nova York, Cambridge (Massachusetts) e Londres: The New Museum of Contemporary Art e MIT Press, 1990. p. 61.

24. Mercer, K. *Intermezzo worlds*. In: *Art Journal*. Nova York, 1998, vol. 57, no.4, p. 43.

uma *lingua franca* construída e estabelecida hegemonicamente. Dito isso, a ativa construção diversificada da arte contemporânea e de sua linguagem internacional por uma multidão de sujeitos a partir de suas “estrangeiras” supõe não só uma apropriação dessa linguagem como sua transformação a partir de divergências na convergência. A linguagem se pluraliza dessa maneira dentro de si mesma, mesmo quando se encontrar amplamente instituída pelas orientações do *mainstream*. Dito isso, enquanto esse processo acontece, as manifestações artísticas que não falam os códigos dominantes ficam excluídas para além de seus contextos, marginalizadas em circuitos e mercados gueto.

Os paradigmas apropriadores reproduziam a situação de domínio ao depender de uma cultura imposta: o canibal só o é se tem alguém para devorar. O paradigma do “a partir daqui”, apesar de não indicar uma emancipação e de confirmar a autoridade hegemônica, simultaneamente mudou o ping-pong de oposições e apropriações e a “estrangeira” do sujeito subalterno em uma nova biologia artístico-cultural onde ele está dentro da produção central *a partir de fora*.

A cultura na América Latina padecia uma neurose da identidade que não está totalmente curada, e da qual este texto mesmo faz parte, mesmo que seja por oposição. No entanto, já no final dos anos 70 Frederico Morais vinculava nossa obsessão identitária com o colonialismo e sugeria uma ideia “plural, diversa, multifacética” do Continente²⁵, fruto de sua multiplicidade de origem. Mesmo as próprias noções de América Latina e América Ibérica sempre foram muito problemáticas. Mas a ideia de América Latina não é negada ainda hoje em dia, como fazem alguns intelectuais africanos com a noção de

África, considerada uma invenção colonial²⁶. A autoconsciência de pertencer a uma entidade histórico-cultural mal chamada América Latina se mantém, mas problematizando-a. No entanto, o *What is Africa?* de Mudimbe²⁷ aumenta a cada dia sua vigência transferido a nosso âmbito: o que é a América Latina? Entre outras coisas, uma invenção que podemos reinventar. Agora tendemos a nos assumir um pouco mais no fragmento, na justaposição e na colagem, aceitando nossa diversidade e ainda nossas contradições. O perigo é cunhar, frente às totalizações modernistas, um clichê pós-moderno de América Latina como reino da heterogeneidade total²⁸.

Dito isso, apesar da diversidade da América Latina e da tendência à balcanização em sua história, as afinidades geográficas, históricas, econômicas, culturais, linguísticas e religiosas que constituíram a região, e seu ambivalente posicionamento frente ao Ocidente, fizeram com que continuemos a nos identificar como latino-americanos. Trata-se de uma consciência real que pode nos conduzir tanto à solidariedade como ao provincianismo.

Durante os anos 80 e parte dos 90, pedia-se com frequência à arte da América Latina manifestar explicitamente sua diferença ou satisfazer expectativas de exotismo. Frequentemente não se olhavam as obras: eram pedidos primeiramente os passaportes e revistas das malas, diante da suspeita de algum contrabando em Nova York, Londres ou Berlim. Como resultado, alguns artistas se inclinaram a outizar-se eles mesmos, em um paradoxal autoexotismo. Essa situação foi motivada também por mitologias nacionalistas que expressavam um culto tradicional “às raízes” e pela idealização romântica de convenções sobre a história e os valores da nação.

25. Morais, F. *Las artes plásticas en la América Latina: del trance a lo transitorio*. Havana, 1990, p. 4-5. Primeira edição, 1979.

26. Oguibe, O. *In the 'Heart of Darkness'*. Londres: Third Text, 1993. no. 23, p. 3-8.

27. Mudimbe, V.Y. *The invention of Africa*. Bloomington e Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

28. Ver Amor, M. *Cartographies: Exploring the limitations of a curatorial paradigm*. In: Mosquera, G. (ant.). *Beyond the fantastic*. Contemporary art criticism from Latin America. Londres: Institute of International Visual Arts; Cambridge: MIT Press, 1995.

Quando em um velho texto de 1996 dizia que a arte latino-americana estava deixando de sê-lo²⁹, me referia a dois processos que observava no continente. Por um lado, a superação da neurose da identidade entre os artistas, críticos e curadores. Por outro, a arte latino-americana começa a ser apreciada enquanto arte sem sobrenomes. Em vez de exigir-lhe que declare o contexto, ela é cada vez mais reconhecida como participante de uma prática geral, que não tem como necessidade expor o contexto e que por vezes se refere à própria arte. Assim, os artistas da América Latina, assim como os da África ou da Ásia, estão expondo, publicando e exercendo influência fora dos circuitos gueto.

Hoje os artistas tendem mais a participar “a partir daqui” nas dinâmicas de uma “linguagem artística internacional”, expandindo sua capacidade de ser relevantes de maneira densa e refinada com o objetivo de lidar com as complexidades de sociedades e culturas onde a multiplicidade, a hibridação, os contrastes e o caos introduziram contradições e sutilezas

ao mesmo tempo. Os artistas, mais do que representar os contextos, constroem suas obras *a partir* deles. As identidades e os ambientes físicos, culturais e sociais são agora mais operados do que mostrados, o que contradiz as expectativas de exotismo. Costumam ser identidades e contextos que contribuem para a construção da metalinguagem artística “internacional” e para a discussão de temas contemporâneos “globais”. Suas intervenções introduzem diferenças anti-homogeneizantes que constroem o global a partir de posições de diferença, sublinhando a emergência de novos sujeitos culturais na arena internacional.

Foi útil o Diabo? Ou será que vendemos nossas almas? Qualquer que seja a resposta, a arte do mundo todo saiu da “outredade” do gueto dos circuitos e mercados específicos graças à galopante expansão da circulação internacional da arte bem como à inclinação dos artistas em direção a práticas e projeções totalmente internacionais. Talvez o Diabo agora sejamos nós.

29. Mosquera, G. El arte latinoamericano deja de serlo. *ARCO Latino*. Madri, 1996, p. 7-10.

Viagens culturais, modernidades e anacronismos

Um dos aspectos mais cativantes do presente é o imaginário que gera sobre seus possíveis desenvolvimentos. A tecnologia causa impacto no campo da cultura e permite pensar o passado e o presente em novos formatos. Mas, sobretudo, permite antecipar as potencialidades e os limites do futuro. As artes visuais, em termos muito gerais, condensam em imagens particulares as tramas complexas do tempo, dos contextos precisos ou das concepções de época. Imagens únicas (uma pintura, uma escultura) ou, como especialmente nas duas últimas décadas propôs a arte mais contemporânea, compostas de fragmentos, no cruzamento das disciplinas, editadas a partir de uma atividade de pós-produção.

A união da montagem, da atuação, da arte com a vida permitiu, por exemplo, que um artista conceba sua exposição em uma galeria como um jantar que ele mesmo realiza, durante a inauguração, para seus convidados (Rirkrit Tiravanija). Referimo-nos aos exemplos mais contemporâneos do que se chamou de “desmaterialização do objeto artístico”. Ou seja, a dissolução desse objeto único em múltiplos materiais e ações expostos no tempo presente.

Uma obra de arte já não pode mais ser definida por seu material (o óleo, a aquarela, o mármore ou o bronze), senão pelas zonas de trânsito, intermediárias, entre a acumulação de materiais e inclusive de linguagens artísticas diferentes (o vídeo, a poesia, a escultura, a pintura). A essa ideia geral vêm se somar os desenvolvimentos da tecnologia. Uma obra pode acontecer em um lugar em particular, mas pode ser transmitida em tempo real em

todo o universo conectado à rede. A rapidez com que foram introduzidas essas novidades nos últimos 20 anos impacta na forma de pensar as produções artísticas. Se toda essa mudança pôde se concentrar em tão pouco tempo, imaginemos o que não pode acontecer no futuro imediato. A tecnologia disponível permite afirmar que a informação a que hoje temos acesso se multiplicará geometricamente nos próximos anos.

Esta introdução tem por objetivo propor algumas linhas para pensar a complexidade do tempo a partir das produções da arte; deter-se sobre a estrutura caleidoscópica que suas imagens oferecem. Nela se acumula uma história que pode ser pensada a partir dos termos não lineares da arte. A leitura tem por fim refletir sobre a forma em que as imagens permitem pensar o tempo histórico. Vamos nos focar, simultaneamente, sobre um conjunto de produções situadas em determinadas geografias. Interessa-nos pensar a condição das obras de arte na tensão política e cultural da América Latina. Considerar, por exemplo, como nessas imagens foram negociados os projetos que remetiam tanto ao legado da modernidade europeia como aos desafios apresentados pelo novo mundo; a realidade cultural e política latino-americana em que essas imagens adquiriam significado e se envolviam em um novo funcionamento da cultura.

Vou me referir à complexidade temporal das imagens e à tensão geopolítica que se gera ao concebê-las em determinado lugar, para funcionar em um contexto específico. Expor,

inclusive, uma inversão radical a respeito do fluxo que sempre marcou a relação entre as metrópoles europeias e latino-americanas. Por que não reconstruir as tradicionais genealogias da arte a partir da leitura da influência latino-americana –ou outras influências “periféricas”– nos espaços classificados como centros?

Vou me debruçar, também, sobre a dinâmica da viagem. Não apenas de pessoas, de corpos, senão, sobretudo, de ideias, conceitos, materiais culturais que, provenientes de uma circunstância particular, se convertem em mina de novos conhecimentos em uma geografia ou um tempo distintos. Assim, observaremos, a viagem modernista e a viagem global processam a cultura de formas conectadas, mas, ao mesmo tempo, diferentes.

Este texto percorre tempos distintos, distintas formas de elaborar a partir da imagem a relação entre Europa e América, um processo de compactação de sentidos inerente às produções artísticas, capazes, em um só ato, ou em uma única imagem, de condensar distintas filigranas do passado que se tornam presente a cada exposição pública. Um certo anacronismo que faz desse tempo passado capturado na obra um dispositivo capaz de ativar o presente. O percurso está organizado por temas que propõem diferentes formas de entrar e sair dessas ideias gerais.

Antropofagia

Poucas imagens se provam tão potentes como a da deglutição, a partir da qual a cultura brasileira elaborou sua própria modernidade. O ato antropofágico desdobrava os mecanismos de uma articulada refeição que consistia não só em agarrar e matar a presa (esse outro, nesse caso representado pela cultura dominante); ou seja, metaforicamente, não só no ato de violência que pode iniciar o diálogo entre duas culturas, senão também o processo de mastigá-la, engoli-la, digeri-la e expulsá-la. A metáfora ficava plenamente escatológica quando Helio Oiticica a retomava em seu deslumbrante texto “Brasil diarreia”. Um ato nutritivo que processava a dinâmica do contato cultural com a Europa,

aquele cultura que a brasileira devorava e assimilava, retendo seus nutrientes e jogando fora tudo aquilo que não servisse ao seu próprio crescimento, ao seu próprio desenvolvimento.

Para a vanguarda brasileira, um ato de canibalismo havia servido como ponto de partida de uma nova cronologia. Dessa maneira estava datado o extraordinário “Manifesto antropofágico”, assinado por Oswald de Andrade em 1928, no ano 374 da deglutição do bispo Sardinha. Para a cultura brasileira, esse ato que o Ocidente catalogava como barbárie era uma data de iniciação e começo.

O momento fundador do modernismo brasileiro não era alheio aos dispositivos da vanguarda europeia, particularmente do futurismo. Havia nele uma metáfora iconoclasta que Marinetti transformava em produtiva e fundadora quando propunha queimar os museus. Fazer tremer as instituições, comer a cultura europeia, as ações compartilhavam a ideia de tábua rasa, de um novo começo. Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral (ele, autor do manifesto textual; ela, do manifesto visual, ambos publicados em conjunto, em um exemplo único de aliança entre imagem e texto) haviam viajado à Europa, onde mantiveram contatos estreitos com as novas vanguardas. Ao mesmo tempo queriam conceber uma cultura brasileira, ancorada no dinâmico cenário urbano da grande cidade de São Paulo. Um âmbito em que a modernidade (os carros Ford, os viadutos) se misturava com o cheiro de café. Uma urbe tropicalizada, onde os postes de luz criavam raízes.

Abaporu, de Tarsila do Amaral (1928), condensa em uma imagem uma inscrição possível da metáfora antropofágica. Nessa obra, a figura, nua, está organizada em uma representação anamórfica. Seus largos pés e os extensos dedos da mão estão superdimensionados enquanto a figura se afina em direção ao rosto. Todo o seu poder provém da terra, a nudez é cultura. O texto de Oswald de Andrade reforça essa ideia de contato, reação e novo começo. “Tupi or not tupi, that is the question. / Contra todas as catequeses. E contra a mãe / dos Gracos. / Só me interessa o que não é meu.

Lei do / homem. Lei do antropófago. (...) Antropofagia. A transformação permanente do / tabu em totem.”

A formação do modernismo brasileiro tem ainda outra complexidade. Em 1924, Oswald de Andrade publica seu manifesto “Pau-Brasil”. Aqui afirma a arte brasileira como uma arte de exportação. O pau-brasil, produto sobre o qual se baseou, em parte, o sistema colonial brasileiro, um artigo da exploração, subvertido em lema de uma nova exportação. Uma dinâmica que equipara a ideia de negociação econômica (de produtos, de preços) à de dinâmica cultural. Uma sentença afirmativa sobre o valor da cultura brasileira que remove as ideias de periféricas, dependentes ou epigonais que acompanham a narrativa das vanguardas latino-americanas, sempre contadas como a partir de um “depois” das vanguardas europeias, a partir da ideia de empréstimo, adoção ou importação.

O modernismo brasileiro se vincula a uma narrativa diferente daquela que indica a ideia de modernidade europeia. Um modelo em que os movimentos artísticos se apresentam como naturais, como se a cada transformação da linguagem acontecesse, logicamente, aquela que introduz o movimento seguinte. Uma genealogia de formas que poderiam, a princípio, continuar em qualquer lugar, mas que se geraram principalmente em Paris e, a partir daí, foram distribuídas ao mundo como produções que provocariam obras secundárias. Mercados de cópias menores, menos brilhantes, diminutamente originais.

O modernismo antropofágico subverteu essas representações. Ante a cultura europeia, mais do que aprender, é necessário devorar. Comer para escolher algumas coisas que alimentem um corpo diferente, capaz de continuar com sua própria vida. Urbano, moderno, concebido a partir de dispositivos inerentes às vanguardas europeias (as ideias de corte, de novo começo), o modernismo brasileiro acrescentou uma nova operação que a cultura europeia não podia pensar em termos de civilização: mais do que aprender ou dar continuidade ao legado do Ocidente, devorá-lo.

Abstrações

A grande guerra europeia e o pós-guerra marcaram a forma em que se estabeleceram os diálogos culturais, as modalidades em que foram contatadas as formas da cultura artística da Europa e da América. A travessia europeia era pensada em função de dois cenários. Por um lado, aquele configurado pelas leituras sobre a Europa e sua cultura antes de empreender viagem. Criava-se assim uma representação antecipada que guiava os contatos europeus e a assimilação do que se via ali.

Mas na Europa os latino-americanos pensavam em seus próprios contextos. A ideia geral era que esses novos materiais com que entravam em contato, quando voltassem às suas cidades, incidiriam em sua cultura. Eles a transformariam em termos de modernidade. Mas a transposição não era, não podia ser horizontal. Eram determinadas pessoas, algumas redes que entravam em contato. Por outra parte, quando regressavam, as cidades com que se reencontravam não eram as mesmas das quais se lembravam na Europa. Nem tudo o que haviam conhecido podia ser aplicado aos novos contextos. No entanto, a viagem representava uma articulação central e poderosa nas modernidades prévias à guerra.

A guerra e seu momento imediato estabeleceram um corte que impôs uma dinâmica cultural diferente. Para os jovens artistas que, como acontece em toda vanguarda, queriam transformar tudo, a viagem não era possível. Em 1944, uma revista uniu escritores e artistas de Buenos Aires, Brasil, Uruguai e Chile. *Arturo* era uma frente que investigava um programa abstrato. Ambíguo, ainda, mas que logo adquiriria um radicalismo virulento em Buenos Aires: desenvolveu posturas que se confrontaram, estourou em distintas formações, em distintos grupos que organizaram, inclusive, revistas. Quero me deter na dinâmica cultural que marcou esse momento da vanguarda latino-americana.

Os abstratos argentinos (Tomás Maldonado, Gyula Kosice, Lidy Prati, Alfredo Hlito, entre muitos outros) se autorrepresentavam imersos

na narrativa da abstração europeia prévia à guerra. Vamos esclarecer rapidamente seus dispositivos. A tradição da arte moderna se apoia no argumento evolutivo das formas. Os diversos movimentos da arte moderna, desde Courbet, em 1848, até a grande exposição Abstração-Criação, de 1930, poderiam ser compreendidos como capítulos de uma grande história que levou as formas da arte até a autonomia com relação à realidade, à elaboração de uma linguagem que se justifica no mundo interno da obra e não a partir de sua relação mimética com o mundo real.

O ponto de chegada a que toda a arte parecia determinada era, sob essa perspectiva, a abstração. Nossa hipótese é a de que os artistas concretos que a partir de 1945 ganharam visibilidade em Buenos Aires organizaram suas ações a partir daquilo que permitia pensar a modernidade europeia e sua particular circunstância marcada pela ordem da guerra e do pós-guerra. A invasão de Paris pelos alemães em 1940 representou também a ideia de uma cultura em perigo. A civilização estava sob a ameaça do nazismo e da barbárie. Os exílios forçados de intelectuais e artistas (principalmente nos Estados Unidos mas também no México e na Argentina) reforçaram a ideia de que era na América onde poderia ter continuidade a cultura europeia. Se por um lado o sistema da modernidade visual europeia se baseava em um modelo evolutivo, e se o contexto em que se desenvolvia estava sitiado, impossibilitado, ambas linhas permitem pensar que para os artistas abstratos essa modernidade poderia continuar, com todos os seus componentes de inovação e radicalidade, em Buenos Aires. Nessa cidade, como em muitas outras cidades latino-americanas, a modernidade europeia foi reiniciada em cada novo movimento de vanguarda. Não estavam, então, à margem da Europa, mas também não reproduziam ou copiavam seus repertórios posteriormente. Ocupavam o lugar de continuadores dessas vanguardas, que, por seu esquema conceitual fundado na ideia de evolução da linguagem, poderia ser continuado em qualquer lugar, não necessariamente na Europa.

Somam-se a essas representações alguns elementos que provêm desse contexto de emergência marcado pela guerra e o pós-guerra. A viagem era impossível, as publicações não chegavam com a mesma fluidez, os materiais que circulavam eram escassos. Essas circunstâncias provocaram um efeito de leitura intensa de um conjunto de imagens que circulavam entre o grupo de artistas vanguardistas e que eram debatidas com insistência.

Algumas obras de Mondrian ou de Malevich foram analisadas para que se extraísse delas seus limites e as possibilidades de uma nova inscrição. Eram imagens cujos originais nunca haviam sido vistos por esses artistas, porque não podiam viajar, e que conheciam por conta de reproduções que achatavam suas texturas e diluíam as pinceladas. Por isso não podiam ver que o que em uma reprodução de Mondrian parece homogeneidade e planície da cor e da textura é na verdade um acúmulo de material em que se percebe com clareza o rastro do pincel. Não se pode ver que entre cada plano de cor no original existe um mundo, partículas mínimas de pigmentos sobrepostos que deixam adivinhar camadas sucessivas de material. Essas traduções, do original à cópia, criaram formas de leitura e consequências que foram elaboradas como poéticas de inovação. Sob o esquema de renovação que apresentava a ordem substitutiva das vanguardas europeias, esses artistas se viram como a nova vanguarda. Eles não interpelavam apenas o público de Buenos Aires, mas sim os públicos de arte moderna do universo.

O que propomos considera as condições materiais de uma leitura situada historicamente. A isso podemos acrescentar os âmbitos de socialização ou de interação cultural em que esses saberes se discutiam. Fundamentalmente os bares e cafés, espaços privilegiados para a interação da cultura artística de Buenos Aires. Uma cultura de reproduções e ideias, e de contatos específicos entre pessoas, de interação dos corpos.

Como vanguardistas, eles imaginavam suas obras projetadas para o futuro. Esse tempo se antecipava como o do cumprimento da inte-

gração das artes visuais à arquitetura e ao desenvolvimento industrial, uma arte voltada para o design, envolvida com os aspectos funcionais da cultura contemporânea. Não uma abstração isolada em uma torre de marfim, mas usada pelo cidadão moderno nos objetos cotidianos e na nova arquitetura. Uma arte capaz de incidir, a partir das formas, na constituição do indivíduo liberado da carga da ilusão e do simulacro a que levavam as formas do realismo. Cidadãos rodeados de formas verdadeiras, novas, realidades em si mesmas, e não reflexos de outras coisas. Isso é o que esses artistas chamaram de “arte concreta”.

Globalização

Desde os anos 90, as formas de representar o futuro e entender as relações culturais mudaram intensamente. Não podemos antecipar a magnitude dessa transformação, suas consequências futuras ou como avaliaremos seu atual radicalismo nos tempos que virão. Podemos, por enquanto, descrevê-lo. No campo específico das artes visuais, constata-se uma circulação intensa da informação e uma transformação da dinâmica da viagem e da relação com os centros da cultura, até os anos 80 do século XX localizados na Europa e nos Estados Unidos. Se nos anos 60 os artistas argentinos retomaram a viagem a Paris e depois a Nova York, para conhecer ali a arte nova, e também contribuir a fundá-la nesses espaços culturais, hoje o que caracteriza a circulação internacional da arte é a itinerância. Workshops de investigação artística e bienais constituem as estações centrais de renovadas interações. Workshops ou seminários de trabalho que se realizam em diferentes partes do mundo, reúnem um grupo de artistas por um período curto de tempo e promovem a pesquisa e o diálogo. Esses âmbitos são visitados por curadores que incidem nas redes de visualização da arte.

É frequente encontrar nos currículos dos artistas que participam das mais de 200 bienais que se realizam no mundo e no grande evento da Documenta de Kassel que participaram de vários workshops. Os artistas já não viajam

necessariamente a uma cidade que funciona como centro da renovação artística, fazem itinerâncias por workshops e bienais realizadas nos lugares mais remotos do planeta. Nesse contexto, mais do que países, destacam-se as cidades. São artistas que viajam por diversas metrópoles, que têm, inclusive, workshops em lugares distintos e que ao mesmo tempo desenvolvem projetos específicos, gerados em instituições que os convidam e financiam suas propostas de pesquisa e realização. Assim, um artista pode criar uma obra para um contexto que não é o que corresponde à sua origem.

Francis Alÿs, um belga que vive no México, desenvolveu um projeto sobre a Patagônia por conta de uma proposta do Museu de Arte Latino-Americana de Buenos Aires. Alÿs captou uma imagem muito específica, muito local, sem ter mais do que um contato pontual e livresco com as tradições e com a paisagem argentina. Esses esquemas de produção quebram os tradicionais discursos nacionais ou as relações identitárias tradicionais.

A essas novas relações soma-se aquela introduzida pela informação em rede. A viagem dos corpos, o traslado, se tornou, em certo sentido, desnecessário. A internet permite navegar exposições, entrevistas, catálogos e inclusive ter acesso a simpósios, seminários e conferências em tempo real. Durante 2011, grande parte das conferências realizadas no mundo da arte se transmitiu, foi gravada e se acumulou nas páginas web das instituições museográficas e acadêmicas, o que permitiu que fosse possível voltar a escutá-la. O universo das imagens *on line* cresce dia a dia. Sem dúvida o contato com a obra continua a ser insubstituível, mas não sabemos, com certeza, até quando.

As formas que estruturam a arte também modificaram suas articulações. Dizíamos no início deste ensaio que a arte mais contemporânea é organizada a partir da edição. Uma instalação justapõe objetos, som, vídeo, comida, movimento, desenho, pintura, textos. Os materiais da arte são os tradicionais e tudo aquilo que vem do mundo real. Já não podemos nos

referir a uma linguagem de formas autônomas justificadas por conta de sua articulação interna. O mundo real, os objetos mais refinados ou os mais baixos, inclusive escatológicos, podem ser encontrados em uma sala de exibição. O artista concebe o projeto, mas o monta no local, com materiais reunidos para a realização onde constrói as obras. Elas já não são transportadas de um lugar para o outro (evitam-se os gastos de transporte e também os de seguro), são montadas e desfeitas onde foram apresentadas pela primeira vez. Penso, nesse sentido, nos múltiplos projetos que o chileno Alfredo Jaar realiza em diversas partes do mundo, concebidos a partir de convites específicos.

As possibilidades da edição e da pós-produção também habilitam suportes produtivos para a desarticulação crítica de narrativas instituídas, das imagens que se integram às histórias de poder, das representações da nação. Isso é visível na aproximação crítica e irônica que muitos artistas propõem para analisar a configuração desses discursos diariamente celebrados pelas cartilhas escolares, pelos meios de comunicação e pelos poderes políticos.

Visión de la pintura occidental (2002), de Fernando Bryce (artista que nasceu no Peru, e vive entre Lima e Berlim), é um excelente exemplo. Bryce reconstrói a partir de desenhos e reproduções o Museu de Reproduções Pictóricas da Universidad Nacional Mayor de San Marcos, uma sofisticada crítica ao programa de instituições que transmitiam a narrativa da arte moderna a partir de cópias das obras dos grandes museus. Bryce reproduz o patrimônio desse museu de cópias das obras consagradas pela tradição ocidental e o arquivo de documentos que explica como foi conformada. As cópias emolduradas das obras e dos documentos, organizadas sobre o muro com o formato de um registro emoldurado e de uma exposição

de pinturas em um Salão ou em um museu de história, reproduzem o cânon da arte do Ocidente e suas estratégias de reprodução.

Até meados do século XX, a Universidade de San Marcos não destinava seus recursos para colecionar arte peruana ou mundial, senão para a coleção de cópias das obras consagradas pelos museus mais celebrados. Mediante a tensão entre originais de documentos (as cópias à mão dos documentos de arquivo que realiza Bryce) e de cópias de originais (a coleção do museu da Universidade de San Marcos), Bryce investiga uma das tantas formas e momentos que organizaram as tramas do poder da cultura do Ocidente. Muito do que se produz na arte contemporânea se caracteriza pela construção de arquivos. No caso de Bryce, a reprodução crítica permite trazer para o presente essas imagens e essa história para que sejam analisadas a partir do presente.

As formas como são constituídas as tradições e os modos como elas se desenvolvem como sobrevivências são particularmente produtivas no caso das imagens artísticas. Os diálogos entre passado e presente, as transformações que estabelecem as novas condições tecnológicas, a possibilidade de entender a arte contemporânea como um grande palco onde são elaborados projetos críticos são condições que as produções artísticas realizam a partir do poder específico das imagens: sozinhas, compreensíveis em apenas um olhar, elas podem ser expandidas em múltiplos sentidos pela investigação e pelos novos contextos em que se encontram. A partir dessa perspectiva, as imagens da arte permitem que se aproximem de representações históricas e, ao mesmo tempo, anacrônicas. Em outras palavras, aquilo a que Walter Benjamin fazia alusão quando escrevia como epígrafe em seu livro *Passagens*: “Criar a história com os próprios detritos da história”.

Pintarás o mundo

Qual é a tradição argentina? Creio que podemos responder facilmente e que não há problema nessa pergunta. Acredito que nossa tradição é toda a cultura ocidental e creio também que temos direito a essa tradição, maior do que o que podem ter os habitantes de qualquer outra nação ocidental.

JORGE LUIS BORGES, “O escritor argentino e a tradição”.

Em 2008, Gabriel Orozco foi convidado para dar uma conferência na Escola Nacional de Artes Plásticas do México. Nesse então, Orozco já era uma das figuras mais importantes da arte internacional. Faltavam dois anos para que apresentasse sua retrospectiva no MoMA de Nova York, o ápice institucional a que pode chegar um artista contemporâneo, mas já contava com exposições em espaços muito prestigiados como a White Cube em Londres, o Reina Sofía em Madri, o Hirshhorn Museum de Washington e inúmeras bienais ao redor do planeta. Críticos do porte de Benjamin Buchloch e Yve-Alain Bois escreviam textos sobre seu trabalho, o convidavam a fazer conferências em Harvard, e Marian Goodman, a galeria nova-iorquina, o representava já há uma década, enquanto coleções privadas e públicas adquiriam crescentemente suas obras.

Orozco havia estudado nessa mesma escola do México em princípios dos anos 80 e havia ministrado cursos nela depois, então era visível sua descontração e apreciava a conversa com os alunos. Em determinado momento, um deles lhe perguntou qual acreditava ser sua responsabilidade com a arte mexicana. E Orozco respondeu rapidamente: nenhuma. Depois riu, para amenizar um pouco a resposta, mas nem um só estudante entendeu qual era a piada porque, na verdade, não havia nenhuma brincadeira. Orozco se negou sistematicamente a fazer parte de mostras que tivessem a palavra “latino-americano” em seu título. Como mexi-

cano que viveu grande parte da vida no exterior, era consciente de como o muralismo e o realismo mágico haviam se transformado em prisões luxuosas para os artistas mexicanos e se negou a carregar nas costas o peso de representar uma identidade nacional ou política.

A entrada de Orozco nos circuitos internacionais da arte aconteceu na década de 90. Foi acompanhado pelo artista de origem cubana Félix González Torres que, assim como Orozco dialogou com Duchamp, construiu sua obra dentro da tradição do minimalismo de cunho norte-americano. Os dois exigiram, de alguma maneira, integrar-se dentro da cena da arte contemporânea não como latino-americanos, e sim como artistas. Nessa época, a figura de Frida Kahlo havia se convertido em referência central da arte latino-americana no exterior. Livrar-se da alcunha de origem latina significava para essa nova geração de artistas desvincular-se também do exotismo, da paisagem exuberante, da pintura de tons surrealistas e oníricos e da exposição biográfica das obras de Kahlo, elementos que haviam derivado do fanatismo pela artista para fixar-se em qualquer arte proveniente do Sul.

Minerva Cuevas, artista mexicana que desenvolveu obras no exterior, se pergunta em uma delas para que precisamos do inferno, se temos pátria. É que a arte latino-americana, como categoria, é um problema. Os defensores do termo correm o risco de assumir posturas deterministas, de reduzir as possibilidades

de leitura das obras ou de replicar um eurocentrismo invertido, além de esquecer que apenas recentemente (e de modo incipiente) as relações entre os países latino-americanos começaram a se fortalecer. Os que o atacam parecem se esquecer de que por trás de cada obra há uma textura social que a influencia, uma tradição cultural em que se inscreve e que seu nível de significação varia de acordo com as relações que estabelecer com instituições dominantes.

A partir dos anos 2000, várias instituições se ocuparam de destacar e colocar à vista um conjunto de obras que examinavam os modernismos na América Latina. Através de documentos e pesquisa, exposições e catálogos rejeçaram a ideia de “arte derivativa” que pesava sobre a arte latino-americana para apresentá-la como uma expressão original e própria. Em exposições recentes, está sendo revista a tradição dos conceitualismos políticos na América Latina durante os anos 60, sendo revelada uma densa trama de obras e artistas, e com a elaboração de relações entre países latino-americanos que permaneciam ignoradas. Esses esforços, que objetivam revalorizar e estudar

projetos, se constituem como séries importantes e relevantes dentro da história da arte e serviram para propor uma nova visão, mais complexa da arte latino-americana.

Nesse contexto, a nova geração de artistas latino-americanos que participam do circuito internacional prefere pensar suas obras como ações que respondem a situações específicas e, mais do que como artistas latino-americanos, tendem a se definir como artistas que atuam em contextos latino-americanos. A situação de viver e trabalhar em países da América Latina aparece muitas vezes como material de trabalho (lá estão as cidades fora de controle, a fragilidade institucional, as arquiteturas aberrantes e a sensibilidade para a ruína) e também aparecem tradições latino-americanas, como o conceitualismo político, que são resgatadas e colocadas em uso. No entanto, dificilmente algum desses artistas levantará a bandeira da arte latino-americana e, se fossem indagados sobre qual seria sua responsabilidade frente a ela, responderiam como Orozco: nenhuma.

Não se trata de renegar uma tradição, e sim de uma denominação que, ao situar o latino-americano no lugar do Outro, se torna suspeita.



Minerva Cuevas: ativismo

(1975, Cidade do México.

Vive e trabalha na mesma capital)

Em 1998, durante uma estada em Nova York, Minerva Cuevas reparou em uns estranhos cartazes colocados nos vagões do metrô. Diziam: “Cuidado se cair no sono”. Então, na viagem seguinte, como se fosse um serviço que a empresa oferecia, distribuiu entre os

passageiros saquinho com pastilhas de caféina. Nessa primeira obra se resumia o germe de seu trabalho posterior, em que se infiltrar na lógica das empresas, usá-la e pervertê-la seriam elementos centrais. Nesse mesmo ano criou seu trabalho mais conhecido: *Mejor Vida Corp.* Trata-se de uma corporação fictícia, com seus logos, papéis timbrados, escritórios e página na internet, que oferece serviços ridículos, pequenos detalhes que pretendem aliviar a vida

das pessoas nas cidades. *Mejor Vida Corp.* distribui carteiras de estudante para viabilizar o acesso a descontos, códigos de barras que podem ser impressos e colocados sobre as compras realizadas nos supermercados, com o fim de pagar menos, cartas de recomendação para buscar emprego etc.

Minerva Cuevas chegou a dizer que o que ela faz não é arte, e sim ativismo. E que suas apresentações nas dezenas de museus e bienais em que já mostrou seu trabalho desde o final dos anos 90 não são exposições, e sim formas de parasitar esses espaços e esticar um pouco

os limites do uso que pode ser dado a eles. Lá está como referência de seu trabalho as *Inserções em circuitos ideológicos* que Cildo Meireles realizou entre 1968 e 1970, em que o brasileiro imprimia textos políticos nas cédulas que circulavam no Brasil ou em garrafas de Coca-Cola que depois eram devolvidas, reutilizadas pela empresa e comercializadas novamente. Mas, se nas obras de Meireles o que se lê por trás é um governo autoritário e silenciador, vários dos trabalhos de Cuevas tentam remediar a queda do Estado de Bem-Estar Social e seus efeitos no dia a dia.

← Na página anterior:
Minerva Cuevas. Etiqueta que pode ser descarregada em mejorvida.org.

Mario García Torres: um passado para o futuro

(1975, Monclova, México.)

Vive e trabalha na Cidade do México)

Um punhado de fotografias de pistas de aterrissagem na Califórnia, usadas durante a Segunda Guerra Mundial, que se apresentam dentro de um livro como se se tratasse de land art. A criação de um Museu em Sacramento, México, quase perdido no deserto, sem patrimônio, que propõe aos artistas emprestar obras em forma de projetos ou instruções para que sejam realizadas por outros artistas ou por qualquer pessoa que visitar o museu. Uma série de imagens em que se veem turistas junto à torre de Pisa, todas fotografias tiradas por pessoas diferentes que mostram gente diferente no mesmo lugar na pose da mesma foto: segurar a torre.

Em uma entrevista recente, García Torres explicou: “Eu me esforcei para que em minha obra não existisse uma marca, em não criar um estilo”. Seu trabalho se desenvolve em diversos suportes e se utiliza de procedimentos tão diferentes que é impossível estar diante de uma obra dele e dizer: “É um García Torres”. À primeira vista, não há nada que as relacione, a não ser pela in-



sistente referência à arte conceitual desenvolvida na década de 70, a apresentação elegante e ascética, a negação da autoria e certo ar entre irônico e brincalhão que aparece em seus projetos.

García Torres investigou e continuou trabalhos de artistas como Martin Kippenberger, Alighiero Boetti, John Baldessari, Robert Barry e, inclusive, baseou um de seus vídeos na famosa cena de *Bande à part*, de Jean-Luc Godard, onde os protagonistas correm pelo Louvre tentando quebrar o recorde de Jimmie Johnson, que, segundo se diz no filme, o percorreu em menos de dez minutos.

Seu trabalho se parece às vezes ao de um historiador da micro-história, que busca nas margens instantes perdidos que poderiam ter mudado a narrativa, sequências paralelas que poderiam ter sido centrais. Para além de suas diferenças, García Torres descobre nessas obras potencialidades ocultas, pequenos momentos de revolução esquecidos, que ele resgata e recria para que retumbem no futuro.

Mario García Torres. Some push some hold and some don't even know how to take a picture [Alguns empurram, alguns seguram, alguns nem sequer sabem como tirar uma foto], 2004.

Damián Ortega:
olhar antes que exploda

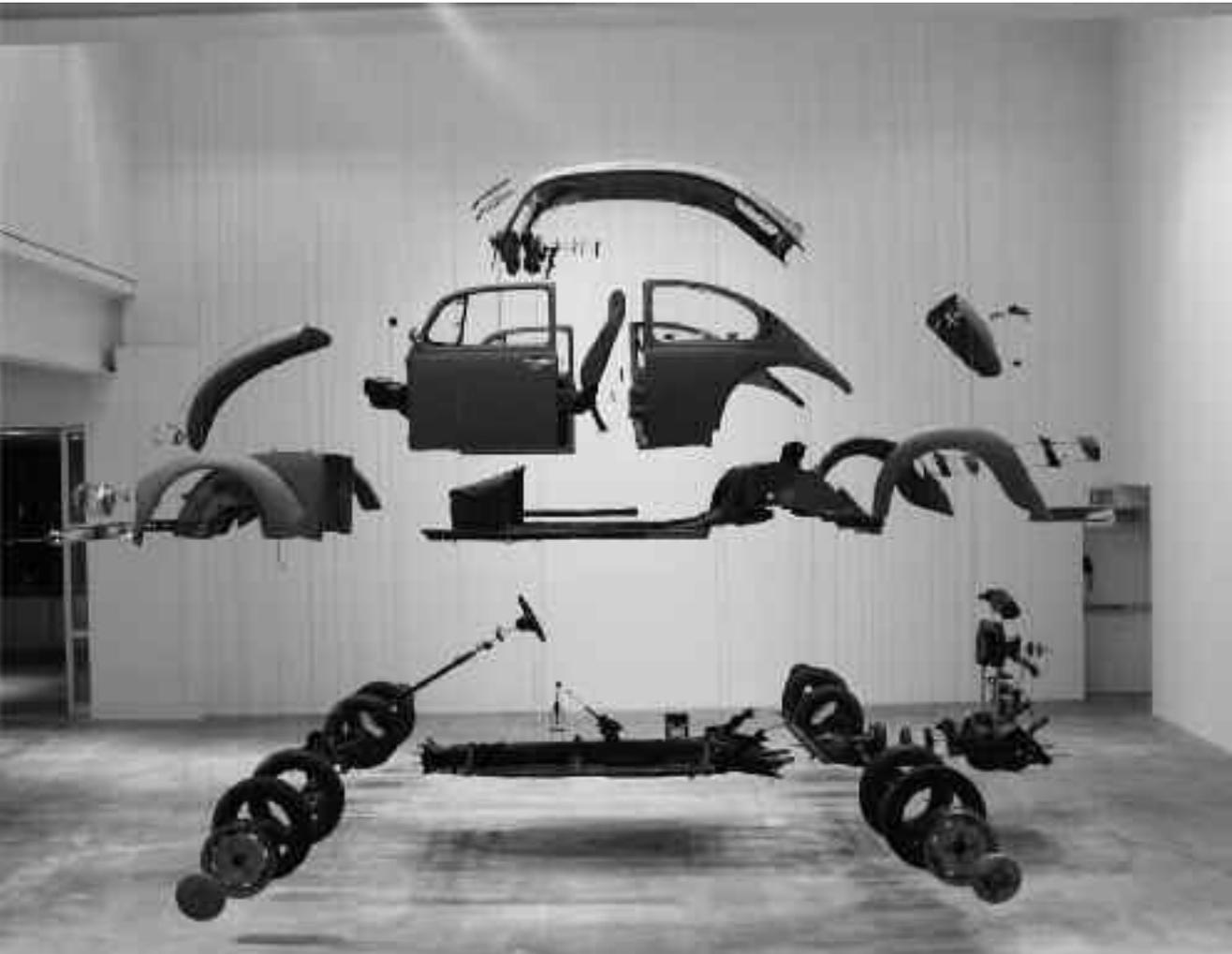
(Cidade do México, 1967. Vive e trabalha em Berlim e na Cidade do México)

À primeira vista, as obras de Damián Ortega parecem trabalhar nessa zona do pós-conceitualismo que leva objetos cotidianos ao museu e cita o conceitualismo histórico em chave irônica: uma torre de *tortillas* de milho, 120 garrafas de Coca-Cola deformadas de diferentes maneiras, uma série de fotografias onde se vê a grama que cresce entre as lajotas da cidade.

Nelas repousam uma profunda desilusão com a arquitetura moderna e a vida nas cidades e uma reflexão permanente sobre nossos modos de percepção.

Para sua obra *Skin*, por exemplo, parte do plano da Unidade de Habitação com que Le Corbusier pensava construir residências dignas e baratas em Berlim. Impresso sobre couro de vacas e cortado em tiras, o projeto está pendurado no teto como carne em um frigorífico. Em 2009, na Gladstone Gallery de Nova York, apresentou pilhas de tijolos. Entre solenes e a ponto de desmoronar, as obras faziam referência

Damián Ortega. Cosmic thing [Coisa cósmica], 2002. Aço inoxidável, cabo, Fusca 83 e plexiglass. Medidas variáveis. Cortesia do artista e da Galeria Kurimanzutto, Cidade do México.



às construções precárias que povoam o México, moradias rudimentares feitas pelos próprios habitantes que empilham os tijolos em um canto para futuras reformas.

Mas sua obra mais conhecida é, sem dúvida, *Cosmic thing*, um fusca VW que Ortega desmembrou, separando com cuidado portas e janelas, manivelas e rodas etc. Seus fragmentos arrumados como estariam no carro em funcionamento ficavam pendurados no teto e produziam uma sensação de explosão congelada, uma mistura inquietante de ruína e sistematidade, como se houvesse encontrado o mo-

mento exato em que ainda é possível reconhecer o carro antes de se converter em peças sem nenhuma conexão.

Em várias entrevistas, Ortega explicou que o fusca, cuja fabricação teve início na Alemanha nazista, é um dos automóveis mais usados no México. Muitas vezes seus proprietários fazem tantos consertos que os carros terminam sendo uma junção de partes de outros. Nele Ortega realiza suas operações fundamentais: construir e desmontar, desmontar e construir, que em seus trabalhos resumem a maneira de compreender o mundo.

Luciana Lamothe: arquitetura é crime

(1975, Mercedes, Província de Buenos Aires.
Vive e trabalha em Buenos Aires)

Em Amsterdã, as casas costumam ter sobre a fachada alguns ganchos que servem para levantar os móveis até os andares superiores. Convidada a participar de uma exposição nessa cidade, Lamothe reproduziu alguns desses ganchos com uma estrutura de canos. Era uma escultura, invisibilizada por sua altura e pela presença de centenas de ganchos semelhantes na cidade, mas era também uma arma. Qualquer pessoa que passasse podia puxar seus fios e quebrar assim as vidraças da construção.

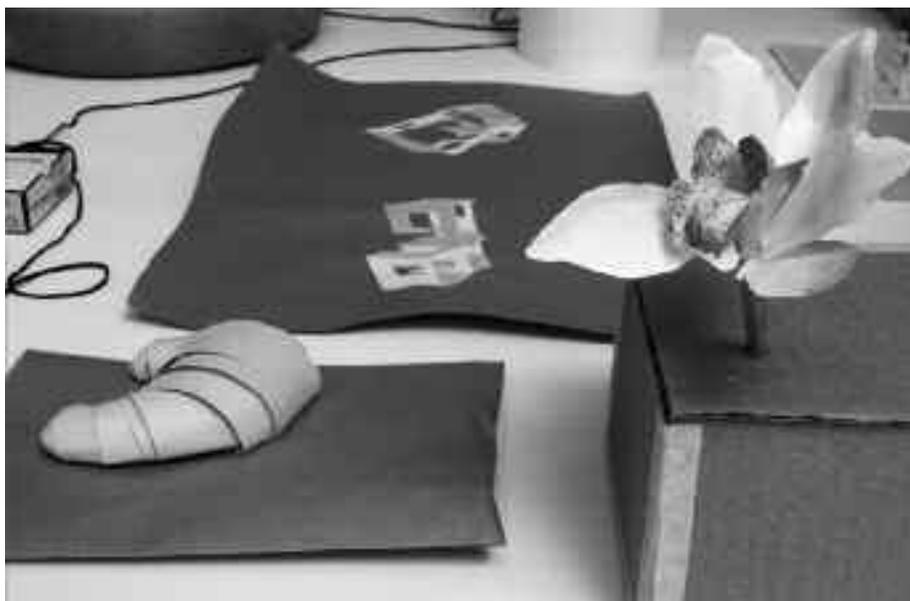
Há alguns anos, realizou ações escultóricas na rua. Entre a sabotagem e a preocupação infantil em entender como funcionam as coisas, desparafusou cadeiras em salas de espera até desmontá-las, colocou cadeados em portas de lojas, aplicou removedor de pintura em grades. Em uma de suas últimas exposições, apresentou uma escultura de canos, uma espécie de andaime com acabamentos pontiagudos. A parede da sala estava esburacada e no chão se amontoavam restos de gesso, como se a escultura tivesse penetrado o muro. Através dos buracos podiam ser vistos os bastidores da

galeria onde se realizava a mostra. Poderia-se dizer que Luciana Lamothe é escultora, ou que seu trabalho se desenvolve no meio da escultura. Mas seria uma percepção errônea. Porque, apesar de em suas obras aparecer a preocupação construtiva e o trabalho com o material, são sobretudo as ações, configurações

que agem ou convidam a agir. Longe da escultura de tipo ilusionista, aquela que representa formas da imaginação, as obras de Lamothe se constituem como ferramentas que criam tensão entre a possibilidade de construir e destruir, são projetos que partem da arquitetura e a rechaçam.



*Luciana Lamothe. Comprar, roubar, matar, 2010.
Cortesia da artista.*



Mateo López. Croissant com saco de papel, orquídea, desenho branco, 2007. Tinta sobre papel. Medidas variáveis.

Mateo López: no país do espelho

(Bogotá, 1978. Vive e trabalha em Bogotá)

Entre o *flâneur* e o artista viajante, em muitas de suas obras Mateo López trabalha sobre a experiência e a memória. Seu projeto *Diários de motocicleta* é uma espécie de diário de bordo onde López anota, fotografa e desenha uma viagem pela Colômbia em moto. Para e faz comentários sobre um restaurante fechado há tempos, copia o recibo de uma lavanderia, desenha uma paisagem da estrada. O projeto foi apresentado como livro e como exposição: em seus dois formatos, o desenho e a imagem fotográfica transformavam-se na única maneira de se apropriar da experiência da viagem.

Mas, mais do que fotografia, é o desenho a técnica que López escolheu para desenvolver uma técnica purista, bem feita, onde inclusive o erro parece planejado. No século XIX, o aparecimento da fotografia retirou a cópia e a mimese do conjunto de problemas com que se enfrentavam as artes plásticas. E foi um alívio, porque naquele então muitos artistas puderam pensar a arte como um espaço de expressão.

López, ao contrário, retoma o desenho e inclusive faz uso de técnicas antiquíssimas, como a *Camera lucida*, um dispositivo usado pelos pintores no século XIX (e talvez antes também) para copiar a perspectiva de modo mais exato.

Em suas instalações, López é capaz de criar um mundo com papel e papelão. O trabalho com esse material dá à sua obra um ar frágil e irreal, compartilhado com a racionalização da maquete e a ilusão da cenografia. Uma de suas primeiras exposições individuais, em 2006, consistiu em instalar uma réplica de ateliê dentro da sala de uma galeria. Quem entrasse na mostra podia vê-lo trabalhar, então os visitantes caminhavam em silêncio, para não incomodá-lo. Mas tudo o que o rodeava era falso, como em um teatro: alguns pacotes de cigarros de papelão pintado, suas caixas de canetas Rotring no mesmo material. Inclinado sobre a mesa, López desenhava as caixas e ferramentas sobre papéis que, pendurados, davam forma a uma exibição paralela de desenhos. Colocado ao lado de suas referências, o desenho se tornava enternecedor. Por sua fragilidade, mas sobretudo por conta do empenho manual, pelo erro involuntário, pela impossibilidade da cópia.

Jorge Macchi:
o horizonte nunca será vertical

(Buenos Aires, 1963.

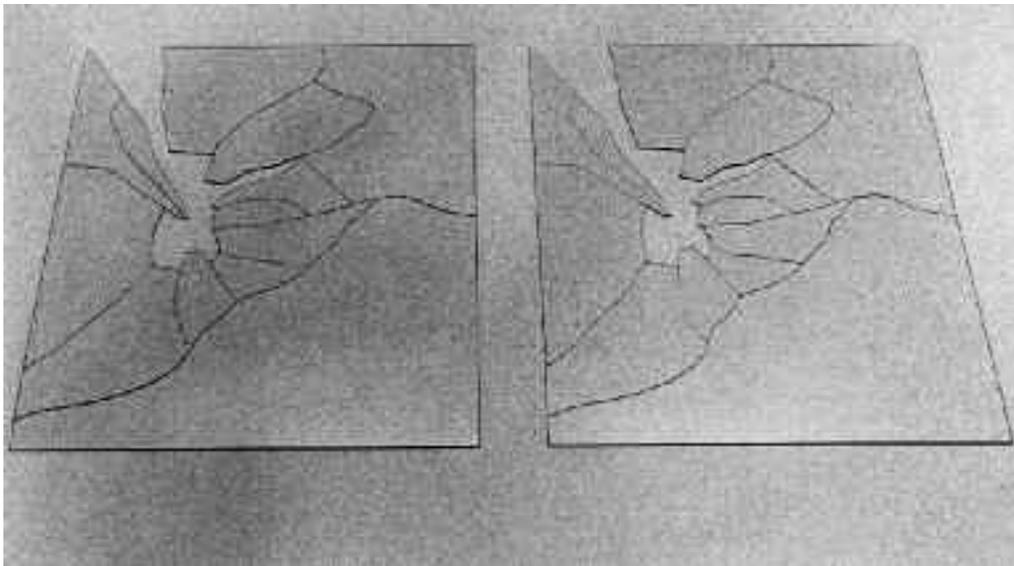
Vive e trabalha em Buenos Aires)

Ainda que fuja das catalogações, Jorge Macchi foi apresentado em várias ocasiões como um dos expoentes mais importantes do conceitualismo sensível, um termo que ninguém parece ter cunhado, mas que é usado vez por outra para tratar de uma onda de artistas que fazem uso de objetos cotidianos para criar um efeito íntimo e poético. Suas obras são a expansão de metáforas simples que se convertem em imagens poderosas e evocativas.

Assim, uma fileira de pregos iluminados se transforma em um horizonte, ou duas placas de vidro quebradas de forma idêntica são lidas como o mapa de uma vida, em sua obra *Vidas paralelas*. Em uma série de fotografias de 2007, um fósforo novo se levanta altivo e, atrás dele, sua sombra o replica já queimado. Outra de

suas obras consiste em um degrau que, cortado da escada, parece um caixão esquecido na sala. Nos últimos anos, a escala de seu trabalho foi crescendo e se desenvolvendo rumo à instalação. Em 2011, no porão de uma galeria, colocou uma lâmpada e construiu uma estrutura de madeira para ocupar a escuridão projetada por uma coluna, como se se tratasse da arquitetura dessa sombra.

São situações impossíveis, paradoxos visuais, que formam parte, porém, de uma gramática com que Macchi consegue ativar objetos comuns, indiferentes, para torná-los insinuantes e estranhos através de operações mínimas. Uma de suas últimas mostras se chamou *Anatomia da melancolia*. É um título muito justo, porque há poucos trabalhos tão sombrios, tão tristes como as obras de Macchi. Por trás de suas imagens certeiras se desdobra o acaso do acidente, o pequeno e frágil de nossas vidas, a leveza do romance e o tempo que corre inexorável.



Jorge Macchi. *Vidas paralelas*, 1998. Dois vidros de 60 cm x 80 cm cada um.
Coleção Fundação Patricia Phelps de Cisneros, Nova York.



*Ernesto Neto: Anthropodino, 2009. Vista da instalação no Park Avenue Armory.
Fotografia: James Ewing.*

Ernesto Neto: a alma ao corpo

(Rio de Janeiro, 1964.

Vive e trabalha no Rio de Janeiro)

À semelhança dos artistas do Renascimento, a medida e a proporção para Ernesto Neto é o corpo humano. Suas obras, esculturas e instalações que se desdobram no espaço pedem sempre que o espectador as toque, as atravesse ou as habite. Geralmente construídas com tecidos, as formas de suas obras, circulares, moles, cheias e pendentes, remetem ao mundo orgânico. Por sua transparência, às vezes parecem crisálidas ou estalactites. Por suas formas, foram comparadas a cavernas e ao interior de nossos órgãos. Suas texturas e cheiros, centrais no trabalho de Neto, apelam à experiência do corpo como outra

forma de exploração do mundo, como um modo de pensamento.

Suas primeiras obras, uns tipos de almofadões de formas abstratas onde os visitantes podiam enfiar a cabeça, os braços e as pernas, foram lidas como questionamentos à tradição minimalista. Os tecidos eram produtos sintéticos e industriais, e as formas, abstratas, mas precisavam de uma interação que o minimalismo negava. Talvez com maior precisão, seu trabalho pode ser concebido como continuação das propostas do neoconcretismo brasileiro, onde a obra desafiava o espectador a se envolver corporalmente com os trabalhos e a formar parte deles. Era uma arte libertária, realizada com materiais econômicos e simples, que supunha criar obras em que a autoridade passasse do artista ao usuário. O espectador decidiria o que fazer com elas e se colocava assim no centro da criação artística.

Mas sobretudo, e cada vez mais, as instalações pendentes de Neto, realizadas com crochê ou com meias de nylon, convidam a pensar em uma arquitetura alternativa. Suas obras rechaçam os ângulos retos e as estruturas geométricas e se oferecem como um espaço propício para outro tipo de relações, desconectadas dos paradigmas funcionais ou pro-

ductivos, mais próximas do jogo, da conversação e da experimentação sensorial. Como as de poucos artistas, as obras de Neto conseguem ser divertidas sem recorrer ao humor, porque o que é divertido nelas não são só suas formas espetaculares, suas dimensões cada vez mais grandiosas, e sim o que podemos fazer nelas: caminhar, subir, cheirar, pular, conversar etc.

Eduardo Navarro. Art Chapel Center, 2008.



Eduardo Navarro:
paisagens alteradas

(Buenos Aires, 1979.)

Vive e trabalha em Buenos Aires)

Entre o humor e a investigação etnográfica, as obras de Eduardo Navarro têm lugar na intersecção precisa entre dois universos sociais e suas convenções. Assim, em 2005, organizou uma maratona antitabaco nos parques de Palermo, em Buenos Aires. Difundiu o evento, reproduziu o pódio, as mesas para

inscrição e chamou um punhado de amigos e desprevenidos que se apresentaram em uma certa manhã no parque e correram. Na Alemanha, em 2008, instalou cadeiras e átrio para montar uma capela que, ao ser benta por um padre, se transformou em uma capela real onde se podia rezar missa, ao mesmo tempo em que funcionava como obra dentro de uma exposição.

Suas obras parecem empreendimentos sinceros, destinados ao fracasso por ser ingênuos. Em 2010, apresentou na Bienal de São Paulo *El dorado*, um monte de terra e mapas das escavações que Navarro realizava no Amazonas em busca de ouro. Três anos antes, havia convidado ao mundo da arte o Once, o bairro portenho onde as bugigangas chinesas, roupa e tecnologia de marcas falsas se amontoam e circulam freneticamente, à venda no atacado ou em conta-gotas entre o caos de gente que se aglomera para remexer produtos e perguntar sobre preços e descontos.

Navarro havia instalado uma pequena e precária indústria de pudins, e os convidados podiam entrar para ver como funcionava a fábrica dentro de uma galeria na rua Rivadavia.

Muito perto e muito longe da crítica institucional, seus trabalhos parecem esconder sempre uma reflexão e um deboche sobre a arte como sistema. Por trás da maratona, pode-se escutar a gargalhada sobre a “carreira artística” (a maioria dos que correram eram, de fato, artistas), a galeria do Once (uma rua coberta no bairro mais mercantilista de Buenos Aires) poderia ser a versão brutal e sincera da galeria artística dos bairros nobres, a busca do metal precioso revê a metáfora do artista como alquimista.

Mas seria injusto com a obra de Navarro reduzi-la a esses termos. Em seus trabalhos, ficção, representação e realidade se contaminam de modo complexo e instável, e sua abordagem ingênua o afasta de qualquer sermão ou denúncia social. Navarro observa, reproduz e conecta situações sociais díspares, em trabalhos que chama de “esculturas meio absurdas da realidade”.



Gabriel Orozco:
elogio da eficiência

(Xalapa, Veracruz, 1962. Vive e trabalha em Paris, em Nova York e no México)

Já foi dito que o que caracteriza a obra de Gabriel Orozco é a eficiência. Seus trabalhos em geral partem de objetos cotidianos, elementos que vemos todos os dias sem prestar atenção neles, e que, a partir de transformações ínfimas, são imantados por Orozco de uma poesia surpreendente e eficaz. Em *María, María, María...*, por exemplo, pega uma folha da lista telefônica e apaga todos os nomes, deixando apenas o de sua namorada María. De repente, o mundo impessoal da lista, que mistura e iguala todos os nomes com indiferença, se transformou em uma carta de amor.

Já se disse também que a grande influência de Orozco é Duchamp. Suas obras, que poderiam ser descritas como ready mades, obrigam sempre, no entanto, a uma leitura existencial. Em 1997, desenhou com grafite um tabuleiro de xadrez sobre uma caveira. Ali se chocavam, de modo sinistro, o *memento mori* com a arte

abstrata, a eternidade da arte com a finitude do humano, a precisão da geometria contra o acaso da vida, a suavidade do grafite contra a dureza do osso. Alguns anos antes, havia apresentado uma grande bola de massa de modelar que pesava igual a Orozco. A obra, chamada de *Piedra que cede*, havia sido arrastada pelas ruas até as salas de exposição e mostrava em sua superfície as marcas desse trajeto.

Mais do que um corpo de obras, o que Orozco propõe é uma forma de ver. Suas fotografias, uma série de imagens despreocupadas com a qualidade do registro, documentam cenas banais, mas de ressonância poética: um floco de espuma no bueiro da rua, um cachorro cochilando nas pedras, o reflexo do céu sobre uma poça d'água. É nessa passagem em que o público se torna íntimo, onde o ordinário colapsa diante do mágico, onde Orozco trabalha.

Como poucos artistas, desenvolveu uma poética do que Duchamp chamava “o infraléve”, essa zona evanescente onde o que acaba de acontecer deixa uma lembrança material, se mantém por alguns instantes e depois se dilui para sempre.



Gabriel Orozco: Black Kites, 1997.
Cortesia do artista e da Galeria
Kurimanzutto, Cidade do México.



Doris Salcedo:
Preces não atendidas

(Bogotá, 1958.

Vive e trabalha em Bogotá)

Em 2007, Doris Salcedo fez uma intervenção no Turbine Hall da Tate Modern em Londres. Era a primeira latino-americana a ser convidada para expor nesse espaço, onde já haviam realizado obras Louise Bourgeois, Anish Kapoor e Olafur Eliasson, entre outros. Salcedo cavou no solo da Tate uma enorme rachadura, uma espécie de ferida que cortava o chão como um terremoto e dava à arquitetura um ar de ruína ou catástrofe. A intervenção se chamava *Shibboleth* e fazia referência a uma passagem do Antigo Testamento em que uma tribo reconhece os estrangeiros, porque estes pronunciavam de modo diferente essa palavra, e os assassina.

A obra de Salcedo é atravessada desde sempre pela violência política. Seu trabalho se constrói como monumentos privados que lidam com a dor e a memória dos que ficam sobre aqueles que já não existem. Em meados dos anos 80, em sua Colômbia natal, Salcedo expôs *Atribiliarios*. Era uma série de objetos, elementos cotidianos usados pelas vítimas da guerrilha colombiana e pelos exércitos estatais, que Salcedo

havia recolhido a partir de entrevistas e encontros com seus familiares. Uma pilha de camisas passadas era atravessada por ferros, uma cadeira, tampada com cimento, um mural de sapatos, cobertos por couro: espécie de altares que registravam a ausência de seus proprietários, o véu da memória e a capacidade de cicatrizar.

Sua linguagem, escultórica, de dimensões domésticas, dialoga com o minimalismo. Em suas mostras, geralmente os elementos se repetem e se organizam como cubos, colunas ou grades. Mas, frente à frieza minimalista, esses objetos são poderosos e expressivos, são relíquias que se repetem como uma ladainha ou prece. Em uma de suas últimas exposições, colocou na sala uma série de mesas. Sobre elas, espalhou terra e colocou outra mesa, invertida, em cima. Ao entrar, podia-se ver essa sala cheia de móveis escuros, que tinham o tamanho de caixões. Do pó do meio, nasciam uns pedaços de grama. Ainda que Salcedo parta de situações específicas, datadas, da história política, as referências se diluem em suas mostras. Dificilmente podem ser encontrados nelas elementos documentais. Em suas obras, a violência e a dor são elementos universais que acompanham o homem em sua história, em sua forma de se relacionar com os outros.

Philip Larratt-Smith

“O curador parece ter com o artista a mesma relação que o analista tem com o paciente”

O sr. trabalhou muito com Louise Bourgeois, uma artista muito influenciada pela psicanálise... Como vê essa relação entre arte e psicanálise?

Pode-se dizer que ambos são sistemas de conhecimento e maneiras de ver o mundo. Para alguns artistas –e Louise Bourgeois é um exemplo disso–, psicanálise e arte existem em um mesmo continuum. Ambos são tentativas de cura de si mesmo.

Houve, no passado, épocas e geografias nas quais a psicanálise foi uma influência forte entre os artistas, como aconteceu, por exemplo, com o surrealismo em Paris ou o modernismo no Brasil, nos anos 20... Como vê essa influência hoje? A psicanálise é uma espécie de inspiração para os artistas atualmente ou não? Por quê?

Creio que o fato de que se use e abuse de Lacan nos círculos teóricos mostra a energia perdurável das ideias psicanalíticas, ou ao menos é uma evidência do seu sucesso, para redigir as formulações freudianas em um jargão de teoria elevada. O auge do campo da psicanálise como força motivadora ou lugar de exploração para artistas e produção de arte parece ter seu final, se por psicanálise entendemos a diferenciada prática clínica ligada à história desenvolvida por Freud e seus seguidores. Mas a psicologia do artista será sempre primordial, já que lhe dá o poder de criar objetos que emocionam o espectador.

Que tipo de relação o sr. teve com a psicanálise...? Como e por que chegou à psicanálise?

Meu contato com esse campo se deu, na maioria das vezes, através da leitura. Trabalhar como arquivista literário de Louise Bourgeois modelou meu pensamento como curador e, como sua obra tem um forte caráter psicológico, foi inevitável que me comprometesse profundamente com a psicanálise.

Que livros psicanalíticos influenciaram diretamente seu trabalho?

Os estudos de caso de Sigmund Freud (ainda que *Além do princípio de prazer* e *O mal-estar na cultura* tenham sido textos-chave para minha mostra *Bye bye*

* Traduzida por Noemí Chena.

the analysis is a jip
is a trap
is a job
is a privilege
is a luxury
is a duty
is a duty towards myself
my husband my parents
my children my
is a shame
is a fare
is a love affair
is a rendez-vous
is a cat & mouse game
is a boat to drive
is an interment
is a joke
makes me powerless
makes me into a cop
is a bad dream
is my interest
is my field of study -
is more than I can manage
makes me furious
is a love
is a nuisance
is a pain in the neck

Louise Bourgeois, c. 1958. Folha solta: 27,9 x 21,6 cm (LB-0127). Louise Bourgeois Archive, Nova York. ©The Easton Foundation.

American pie), *O brincar e a realidade*, de D.W. Winnicott, os escritos de Melanie Klein. Estou fascinado com o pensamento de Wilhelm Reich.

O sr. foi curador de muitas exposições em muitos países... O que acha das exposições de arte na América Latina? Detecta algumas correntes particulares na arte latino-americana? Algo que realmente se diferencie da arte em geral?

As mostras que faço na Argentina, no Brasil ou na Colômbia poderiam ser exibidas em qualquer lugar do mundo. Estou interessado no que me move, no mistério da relação entre o visual e a dimensão psicológica da obra, que opera de maneiras que não chego a entender completamente, como a atração por alguém. Dito isso, não sou alheio ao fato de que as diferenças continuam a existir entre, por exemplo, Buenos Aires e Londres, e creio que realizar mostras que façam uma contribuição original ao discurso que rodeia o trabalho de um artista ou de um grupo de artistas é o único modo de nivelar o campo de jogo.

Hesito em me pronunciar sobre arte latino-americana porque não conheço suficientemente a cena, ainda que começar a conhecê-la melhor seja um dos objetivos de trabalhar em Buenos Aires. No entanto, acho que a distinção entre arte latino-americana e não latino-americana –a insistência em categorias geopolíticas em um momento em que o mundo da arte tornou-se completamente internacional– é obsoleta e até contraproducente.

Este é um momento curioso. A globalização do mundo da arte rompeu aparentemente todas as barreiras nacionais, e o conceitualismo é a *lingua franca*. O paradoxo é que essa linguagem internacional teve que adquirir especificidades geopolíticas como um método de destaque de sua relevância. O significado total da obra, assim produzida, deriva não só do jogo de ideias que foi o território original da arte conceitual, mas também do atrativo indiscutível da política da identidade.

Em sua opinião, o que nós –analistas– podemos aprender sobre a arte contemporânea?

Einstein comentou que aprendeu mais com Dostoievsky do que com qualquer cientista. Tendo a coincidir com Freud quando diz que os artistas, em seu trabalho, expressam e revelam uma parte da realidade que os psicanalistas somente aprenderiam a descrever com dificuldade, depois de uma longa observação e como se fosse a partir do exterior.

O sr. morou em Nova York... Que diferenças podem ser inferidas –em sua opinião– entre a psicanálise nos EUA e nos países latino-americanos?... Possui alguma opinião sobre isso?

É difícil comentar isso sem incorrer em uma grande simplificação da minha parte, já que só agora comecei a permanecer mais tempo em Buenos Aires e meu contato com a comunidade psicanalítica foi limitado. Mas é óbvio que a psicanálise forma parte da vida cultural de Buenos Aires. É surpreendente o fato de que um motorista de táxi fale com fluência sobre Lacan.

Está sendo fascinante para mim descobrir que há uma forte corrente formalista nas artes plásticas, aqui, na capital mundial da psicanálise. A história da Argentina nos últimos 70 anos é uma história de crises; existe uma sensação de que o fim do mundo está sempre por perto. O pronunciado gosto pelo fantástico, pelo irreal, pelo barroco e pelo apocalíptico tem suas raízes tanto na história como na geografia do país (em Buenos Aires, você, às vezes, se sente como se houvesse chegado à última enorme cidade, no começo do fim do mundo). Trata-se de um voo procedente do conteúdo, que se manifesta –em termos de cultura– em suas preferências pelo formalismo (pode ser um modo de enfatizar a técnica e a superfície, acima da temática e da narrativa) e –em termos de psicanálise– em uma inflexão altamente teórica.

O sr. recentemente organizou uma exposição em que desejou mostrar as sequelas do colapso do sonho americano. Que tipo de arte contemporânea aborda melhor os tópicos atuais? Em psicanálise, estamos acostumados a pensar que os artistas veem com antecipação questões da natureza humana, e melhor do que os analistas... Sobre o que fala a arte contemporânea hoje, que diga respeito aos interesses dos analistas?

O verdadeiro artista tem a capacidade única de permitir que seu inconsciente fale livremente, assim como possui a inteligência e a sensibilidade de encontrar equivalentes formais ou representações simbólicas para suas emoções. Por isso ele frequentemente capta os sintomas prematuros das transformações e das mudanças na cultura, que só depois tornam-se notórios para as outras pessoas. Os sete artistas em *Bye bye American pie* –Jean-Michel Basquiat, Larry Clark, Nan Goldin, Jenny Holzer, Bárbara Kruger, Paul McCarthy e Cady Noland–, todos eles, refletem e criticam os valores mutantes da cultura norte-americana em um momento em que o sonho americano, ou seu modo de vida, parece se eclipsar. São todos garotos do período do pós-guerra, parte da primeira geração que cresceu com imagens e herdeiros do *big bang* que foi Andy Warhol. Suas obras revelam inevitavelmente o desmoronamento social e a fragmentação cultural que continuaram no período dos anos 60.

Estou mais interessado em artistas que começam com o que é pessoal e patológico, e que terminam falando de grandes preocupações, e não o contrário. Esse tipo de arte que parece uma coleção de fragmentos de um noticiário da CNN pode ter uma relevância tópica de curta duração e termina, invariavelmente, como um jornal velho. Ao passo que o mundo da emoção –que Bourgeois, citando Cézanne, chamou de suas *petits sensations*– estará sempre vigente.

O que o sr. acha que a teoria psicanalítica oferece às exposições das quais é curador?

A psicanálise é um marco teórico baseado na observação clínica –em sua melhor instância–, uma unidade de teoria e prática. Como tal, pode servir como modelo para o trabalho do curador, que frequentemente parece ter com o artista a mesma relação que o analista tem com o paciente. Acho que a psicanálise continua a ser insuperável como um instrumento, especialmente

sensível e único, para analisar e diagnosticar a vida mental do indivíduo. Inevitavelmente, o objeto artístico tem a ver com a psicologia do realizador, ainda que, naturalmente, seu total significado não possa ser reduzido a meras questões pessoais ou autobiográficas.

Louise Bourgeois trabalhando em SLEEP II na Itália, 1967. Foto: Studio Fotografico. ©The Easton Foundation.



Paulo Nazareth

“Inventar é descobrir o que fazer com o que a tradição nos oferece”

Qual é o lugar da tradição e qual é o lugar da invenção na arte?

Às vezes acho que alguns artistas contemporâneos têm medo da chamada tradição, mas a tradição tem um lugar fundamental na arte contemporânea e em qualquer outra disciplina. Creio que o mundo da arte está fundamentado na tradição, seja negando ou reinterpretando essa tradição. Aí está o seu lugar. É uma cadeia de fatos que levam a outros: inventar é descobrir o que fazer com o que a tradição nos oferece.

É possível, na sua opinião, pensar em, ou falar de, uma “arte latino-americana”?

Acho que é tão possível falar disso como falar de uma arte brasileira, argentina, guatemalteca ou mexicana. O contexto geográfico e histórico pode unir os que estão mergulhados nisso, mas cada um a partir da sua individualidade. Quando falamos de arte latino-americana, temos que pensar: o que existe, na nossa história, que nos une? Bom, para começar, existe nosso processo de colonização, a exploração e o colonialismo por parte dos europeus da Península Ibérica. Pensava que o Brasil estivesse isolado por questões linguísticas, mas não. Ou sim... não sei. Houve momentos em que não nos falávamos. Não falávamos com os argentinos, uruguaios, paraguaios, mas também não nos falávamos entre nós. Os artistas do Sudeste brasileiro falavam pouco com os do Norte ou do Nordeste... Mas isso também acontece na Argentina. Quase não se fala de artistas de Formosa, não é? E não creio que seja por falta de artistas de lá. Existem artistas que têm muita vontade de se comunicar, e desse modo começa o diálogo. Começamos a encontrar os pontos em comum, o que faz a arte também, que é quebrar o regionalismo.

Às vezes penso que o que uniu os artistas latino-americanos dos anos 60 e 70 foram as ditaduras militares desses períodos. O ponto que nos uniu foram os golpes que levamos. Assim nossa arte se tornou política. Hoje talvez seja nosso desejo de nos liberarmos de nossa herança colonialista. Então acho que sim, que podemos falar de arte latino-americana, mas também que essa arte pode quebrar sua casca e tornar-se global sem deixar de ser daqui.



*Paulo Nazareth: Notícias de América.
Residência em trânsito (performance), 2011-2012.*

É possível, tem sentido, falar de “América Latina”? O que você vê que nos diferencia de outras regiões, do seu ponto de vista?

Sim, é possível falar de América Latina, mas essa América não é uma, são muitas. O que vamos usar para definir o que é América Latina? A língua de origem latina? Se esse é o caso, então o Québec, no Canadá, é América Latina, porque lá se fala francês. E o Suriname, na América do Sul, não é, porque lá se fala holandês. A Guiana Francesa é América, mas faz parte da União Europeia... e lentamente os Estados Unidos se tornam América Latina, porque o espanhol vai se firmando lá como segunda língua. No entanto, aqui, onde oficialmente nos chamamos América Latina, existe um modo especial de como as coisas se organizaram, há festas, há risadas, há improvisação... Poderíamos fazer da América Latina uma só terra, assim como poderíamos fazer do México, do Brasil ou da Argentina vários países. Existem tantas diferenças dentro desses países como existem na América Latina. Pensava que toda a produção da América hispânica possuía um forte conteúdo político, mas nem tudo é diretamente político. Tem muita coisa, sim, mas também há muita poesia, há preocupações estéticas, além das políticas.

Você viajou muito pela América. Qual é seu modo de produzir arte?

É tão difícil falar do modo de produzir do outro ou do nosso! Muitas vezes fico aí parado... pensando, vendo o tempo, olhando o horizonte, olhando imagens no mundo, olhando o mundo se tornar mundo. As imagens vêm com palavras, escutando as coisas na rua, escutando histórias de crianças e idosos, histórias, casos, vendo como a vida acontece. Você quer uma resposta técnica? Na verdade, é assim. Vou até a praça e fico aí, olhando, escutando, delirando um pouquinho, degustando o mundo. No deserto, me desfaço todos os dias... A luz é incrível. Não tenho nada mais a fazer, senão deixar que o mundo seja o que é e ficar aí parado, como se eu também fosse deserto. Às vezes, saio pela cidade apenas para olhar, para ver o que encontro por acaso, para ler cartazes. Às vezes leio em voz alta, como uma criança que está aprendendo a ler. Leio na língua que está ali, ainda que não conheça a língua. Escrevo histórias do que acontece, do que me dizem, do que escuto, do que me lembro. Esse é meu modo de fazer.

Por que você escolheu a performance como modo fundamental de trabalho? A performance parece ser uma modalidade em que os latino-americanos nos destacamos no cenário mundial. Você acha que é assim? Alguma ideia sobre as razões para isso?

Creio que meu trabalho é uma cadeia de fatos, feitos, peças, muitas vezes incompletas, ainda por terminar. Um trabalho “amador”, “amador” por amor... porque amo fazer o que estou fazendo. Penso que meu trabalho está inacabado, não é muito arrumado como o de outros artistas. Talvez no meu trabalho reine o tumulto, meu trabalho é uma bagunça.

No começo, usava a palavra “ação” para definir o que fazia. Não gostava da palavra “performance” por ser um termo inglês, e era contra o colonialismo

linguístico. No final é a mesma coisa. O espanhol e o português também são línguas impostas a nós, assim como o inglês. Não sei exatamente o motivo que me levou a escolher essa modalidade de trabalho. Com a performance os artistas viajam mais, se movem, fazem intercâmbios, se comunicam com outros. Na verdade, é um trabalho que exige a presença do artista ou de alguém escolhido por ele.

No seu trabalho existe uma alusão permanente, uma perspectiva irônica sobre a mestiçagem...

Existe mestiçagem em todos os lugares da América. Gostamos de nos misturar, acho. Sou mestiço por natureza. Tenho o hábito de dizer que, assim como os árabes, estou entre a África, a Ásia e a Europa. Por conta dos indígenas e da teoria de povoamento da América, dos negros africanos e de seus descendentes aqui, e dos portugueses, italianos, espanhóis etc. como contribuição europeia. Assim ficou meu rosto e o de muitos compatriotas. A mestiçagem foi tratada por algumas autoridades como algo ruim, feio, insano. Mas não conseguiram impedi-la. Não somos como outros animais, nossa mestiçagem é fértil. Há quem diga que no Brasil, na época da Colônia, uma das formas de rebelião dos negros foi transar com mulheres brancas e ter filhos com elas. Não sei se isso é verdade, mas, como arte, acho que ter filhos mestiços é uma bonita rebelião contra a supremacia de qualquer “raça” ou cor, já que dizem que não existe raça para definir os humanos. Talvez um dia, se continuarmos nos misturando, nos digam que não existe mais cor para definir os humanos. E, talvez ainda mais, chegará o dia em que não existirá nem um só termo social que nos separe. Assim seríamos verdadeiramente iguais.

Parte do seu trabalho pareceria aludir a uma eterna “estrangeira”... É assim? Pensa nisso como o lugar do artista?

Em muitas obras, penso em mim e no outro, o que existe em comum, o que nos aproxima ou nos afasta. Acho que sim, que há muitas alusões a uma certa estrangeiria. Sou de Governador Valadares, uma cidade em que ser estrangeiro é algo presente o tempo todo na convivência cotidiana. A terra estrangeira é um mito. O bom do que é estrangeiro, do novo, do distante. Ser de fora, de longe, dos Estados Unidos, da Europa, costuma ser sinônimo de ser o melhor. Isso para objetos, mercadorias. Mas muitas vezes isso também se aplica às pessoas, aos profissionais. Na verdade, são duas histórias, a dos que conseguiram e a dos que perderam tudo tentando cruzar as fronteiras. Cresci escutando o mito dos Estados Unidos como terra prometida, depois da promessa da Espanha e de Portugal. Também as histórias dos que chegaram ao Brasil, dos estrangeiros que chegaram a fazer fortuna, dos imigrantes europeus, dos negros da África. Talvez a alusão seja ao estrangeiro que se torna nativo ou que tenta a adaptação. A mestiçagem como algo de fios. Assim, mantenho meu cabelo comprido, meu cabelo de negro, para lembrar-me a mim e aos que estão perto de mim de que sou/somos parte afro. Esse é meu trabalho, meu

cabelo é meu trabalho. Escutei de um amigo a denominação de “arte de conduta”, algo como uma arte de comportamento, um desdobramento da performance. É estranho que o meu cabelo me torne estrangeiro inclusive no Brasil, onde nasci, cresci e sempre vivi. O cabelo é para dizer que somos assim. Ter cabelo ondulado, chinês, crespo no Brasil é como ter cabelos ruins. Pensava que isso acontecesse apenas no meu país, mas ouvi a mesma coisa em Cuba e em outras partes da América. Então ando com meus cabelos espetados e com o meu turbante, e isso me classifica como estrangeiro. Meu sotaque e minha maneira de falar, minha voz um pouco nasal me tornam estrangeiro. E tudo isso é material para meu trabalho. Mas é uma estrangeiridade que se integra, acho. Minha avó materna é de origem krenak, indígenas nativos de Minas Gerais. Pelo fato de ser nômades, eles às vezes são vistos como “estrangeiros”, são vistos como feios, maus, sem educação, bêbados. Os krenak e os kaingang são no Brasil como os qom na Argentina. É preciso mudar esse olhar e talvez a arte possa ajudar a refletir um pouco sobre a questão.



*Paulo Nazareth: Notícias de América.
Residência em trânsito (performance), 2011-2012.*

Runo Lagomarsino

Uma luta dentro do seu sapato

No começo do século passado, as ideias de Freud foram decisivas para o surgimento do surrealismo ou do modernismo brasileiro. A psicanálise hoje em dia é um interlocutor ou um estímulo para um artista da sua geração?

Acho que a psicanálise é (e vai continuar a ser) um interlocutor muito importante para a arte, por conta do foco na forma de dizer as coisas, por causa do que se diz e do que não é dito, pelo sentido que pode ser atribuído aos silêncios, aos erros e aos mal-entendidos. Para mim, a discussão da linguagem, da comunicação (ou da falta de comunicação), do questionamento do ser, do fato de querer ser outro, da fantasia sempre vai ser central para a arte. Também acho que há uma confiança no inconsciente, nos sonhos, nos pensamentos que não são totalmente adequados ou não estão delineados. Ser artista é estar nesses limites entre o eu e seus outros eus.

Estou respondendo essas perguntas em espanhol, mas esse não é o meu primeiro idioma. Nasci na Suécia, vivi a maior parte da minha vida lá, meus pais são argentinos. O espanhol não apenas é meu segundo idioma senão que, na construção do meu trabalho como artista, às vezes, é o terceiro, depois do sueco e do inglês, ou depois do inglês e do sueco. Agora estou vivendo em São Paulo, com outro idioma, em outro lugar. Como vai ser possível a comunicação, ou que eu mesmo me entenda e que outros me entendam, e como conseguir, de uma maneira ou de outra, traduzir tudo isso para uma linguagem da arte? Acho que a psicanálise pode (para mim) ser parte dessa tradução, dessa narrativa. Pode ser um interlocutor entre eu e eu, e entre eu e outros, e entre outros e coisas, e entre outros e outros. Como diz a canção de Paco Ibáñez: *Si he perdido la vida, el tiempo, todo lo tiré como un anillo al agua. Si he perdido la voz en la maleza, me queda la palabra* (Se perdi a vida, o tempo, tudo joguei fora, como um anel na água. Se perdi a voz na adversidade, me resta a palavra).

Qual é o lugar da tradição na arte? E o da invenção?

Eu tento pensar assim: “a forma de o gato pular na mesa é política”. Talvez o lugar não seja nem a mesa nem o gato, mas sim o espaço intermediário. “Ou a ideia de viver dentro de e entre mundos”, como escreve Walter Mignolo. Creio que o que busco (e espero não encontrar) é justamente esse espaço. Acho que na arte não há tradição nem invenção, o que existe é esse gato, a mesa, o pulo e a política, e provavelmente não nessa ordem.

O que você acha dos movimentos artísticos atuais no mundo, particularmente na América Latina? É possível, na sua opinião, pensar sobre, ou falar de, uma “arte latino-americana”?

Não sei se há movimentos tão claros, talvez o futuro (ou os futuros historiadores da arte) se debruce sobre o tema, mas agora, quando você está vivendo o momento, é muito difícil pensar em movimentos. Há tantas Américas Latinas, ou representações de América Latina, como há várias Europas. Espero que, no momento em que “eu” tentar definir a arte latino-americana, quando acredite que posso apreendê-la, perceba que ela está mudando, que já foi para outro lado. Nossas análises estão destinadas ao fracasso.

Seu trabalho ganhou grande legitimação na Europa, nos Estados Unidos e em outras partes do mundo. O que você acha que o Outro (o das bienais, das feiras etc.) encontrou nele?



Untitled (Territorio). Lápis e fita adesiva sobre papel, 2007
Coleção Paulo A. W. Vieira, Rio de Janeiro e São Paulo.

Sendo um artista com um pé na Europa e outro na América Latina, como você vê que se percebe a arte latino-americana fora daqui?

Meu sobrenome é italiano, meu avô era de Gênova e, como muitos italianos, migrou para a Argentina durante a Primeira Guerra Mundial. Meu sobrenome é Lagomarsino ou lago/mar/si/no. Não creio e não sei se esse sobrenome pode ser dividido assim, mas de todos os modos pode funcionar como uma metáfora para romper (ou pelo menos tentar romper) dicotomias geográficas. Sou sueco? Sim/não. Sou argentino? Sim/não.

Claro que, em várias exposições, textos etc., dentro da produção da arte, são construídos e reproduzidos clichês sobre uma ideia do que é a América Latina e do que é uma arte latino-americana. Claramente, existe muita gente que, a partir de seus diferentes lugares no mundo, está desconstruindo e questionando essa forma de escrever história.



OtherWhere, *detalhe*; carta postal e pedras, 100 x 133 x 59 cm, 2011.
Cortesia Nils Staerk, Copenhagen.

Como você concebe a poesia e a provocação, tão presentes no seu trabalho, em relação à arte?

Nunca concebi meu trabalho como provocativo, apenas tento, de uma forma ou de outra, mover as coisas um pouco para fora do sistema (seja ideológico, cotidiano, pessoal etc.) e reconectá-las em outras lógicas semânticas, criando uma narrativa paralela ao sistema.

Em 2010 fiz um trabalho que era simplesmente um texto em letraset sobre a parede de um museu. Estava escrito: “This wall has no image but it contains geography” (esta parede não tem nenhuma imagem, mas contém geografia). A mim me interessava a ideia do vazio, mas de um vazio carregado de história e de geografia. A narrativa está na parede branca física, mas, ao mesmo tempo, inclui sua história prévia, outras obras que já manteve, o próprio espaço e o meu movimento.

Como pensa seu trabalho em relação aos movimentos e mudanças sociais?

Meu irmão me contou uma vez uma história de um homem boliviano que, durante uma passeata em seu país, em apoio à nova constituição, carregou uma bandeira norte-americana dentro do sapato ao longo de toda a manifestação. Realizava um protesto individual dentro do protesto coletivo. Havia uma luta em seu sapato. Uma luta silenciosa, uma luta com total conteúdo e, ao mesmo tempo, sem nenhum sentido. Essa posição me interessa: entre o sapato e o pé. A impossibilidade sempre foi algo importante para o meu trabalho, como diz Fogwill: “Há tanto por fazer e, no entanto, insiste-se em compor histórias”. Tento pensar que a relação (ou as muitas diferentes relações) tem que ser muito próxima e, ao mesmo tempo, distante, como um bumerangue (desculpe pela péssima metáfora). Uma parte importante para mim é pensar a arte e sua relação com a política de *outra* maneira, essa outra maneira é algo que de novo, e de novo (outra vez o bumerangue), penso, projeto, recuso, construo e trabalho.

Uma posição onde o criticismo está por trás da imagem, entre mundos.

Como repercutem na sua obra o inconsciente, a loucura, a angústia?

Durante muitos anos meu trabalho enfocou várias perguntas relacionadas à geografia, ao deslocamento, à construção de narrativas, à ideia de viagens, a lugares, à relação entre tempos históricos e nossa contemporaneidade. Meu olhar sobre essas questões, e suas variações, estabelece uma posição, um diálogo conceitual, artístico e crítico, e faz com que todos esses campos se encontrem e se entrecruzem.

Esses interesses foram estabelecidos em um caminho intelectual. Mas recentemente estou percebendo que também estão muito relacionados com a minha história (minhas histórias, viver em diferentes lugares, diferentes linguagens), e está tudo aí, presente nos trabalhos. Às vezes, é tão fácil de detectar que não sei se devo rir ou me assustar.

E isso ficou ainda mais atual em mim depois de “voltar”, “vir”, “ir” a São Paulo, e não somente ao estar nessa cidade, mas sim ao estar em trânsito, ao fazer esse cruzamento atlântico. Para um lado e para o outro.

Claro que esse lugar (o não lugar, o lugar no plural, o lugar entre mundos) também foi e continua a ser uma posição criativa, poder traduzir.

Quando era pequeno, em um momento chave familiar, perguntei: e eu, onde fico? Acho que essa ideia, do lugar, do fato de não saber onde estar, aonde ir, e ao mesmo tempo procurar e não querer encontrar esse espaço, é o que continua a definir minha posição de sujeito e minha posição como artista.

Como se conjugam a beleza e o horror?

Na música de John Coltrane, nos rostos dos filmes de Pasolini e em cada vírgula, ponto, palavra e frase de Duras.

Você se aproximou em algum momento da psicanálise ou de psicanalistas?

Na história que meus pais contavam sobre quando chegaram à Suécia, eles se imaginavam em um país onde as perguntas do inconsciente, *da palavra*, da família, da incapacidade, da angústia e dos sonhos eram parte do cotidiano, onde se discutia assim nos cafés, onde a política era política em seus vários sentidos; mas os cafés fechavam bem cedo e serviam um café muito amargo. Não era como em *Persona* ou em outros filmes de Bergman. Ao contrário, a esquerda o rechaçava por fazer narrativas sobre a burguesia e por pensar demais na *outra* realidade, e não na realidade das ruas.

Nos textos de Frantz Fanon, especialmente em seu pensamento sobre a descolonização, alteridade e psicanálise.

Oh my body! Make me someone who always enquires! (Ó, meu corpo! Faça de mim alguém que sempre pergunta!)

Em minhas próprias sessões, há menos de um ano, em São Paulo.

Manifesto Antropofágico

Só a Antropofagia nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente.

Única lei do mundo. Expressão mascarada de todos os individualismos, de todos os coletivismos. De todas as religiões. De todos os tratados de paz.

Tupi or not tupi, that is the question.

Contra todas as catequeses. E contra a mãe dos Gracos.

Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago.

Estamos fatigados de todos os maridos católicos suspeitosos postos em drama. Freud acabou com o enigma mulher e com outros sustos da psicologia impressa.

O que atropelava a verdade era a roupa, o impermeável entre o mundo interior e o mundo exterior. A reação contra o homem vestido. O cinema americano informará.

Filhos do sol, mãe dos viventes. Encontrados e amados ferozmente, com toda a hipocrisia da saudade, pelos imigrados, pelos traficados e pelos turistas. No país da cobra grande.

Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiriço e continental. Preguiçosos no mapa-múndi do Brasil.

Uma consciência participante, uma rítmica religiosa.

Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar.

Queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.

A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls.

Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Ori Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos.

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará. Mas nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós.

Contra o Padre Vieira. Autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão. O rei-analfabeto dissera-lhe: ponha isso no papel, mas sem muita lábia. Fez-se o empréstimo. Gravou-se o açúcar brasileiro. Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábia.

O espírito recusa-se a conceber o espírito sem o corpo. O antropomorfismo. Necessidade da vacina antropofágica. Para o equilíbrio

contra as religiões de meridiano. E as inquisições exteriores.

Só podemos atender ao mundo orecular.

Tínhamos a justiça codificação da vingança. A ciência codificação da Magia. Antropofagia. A transformação permanente do Tabu em totem.

Contra o mundo reversível e as ideias objetivadas. Cadaverizadas. O stop do pensamento que é dinâmico. O indivíduo vítima do sistema. Fonte das injustiças clássicas. Das injustiças românticas. E o esquecimento das conquistas interiores.

Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.

O instinto Caraíba.

Morte e vida das hipóteses. Da equação *eu* parte do *Cosmos* ao axioma *Cosmos* parte do *eu*. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia. Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.

Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval. O índio vestido de senador do Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons sentimentos portugueses.

Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.

Catiti Catiti

Imara Notiá

Notiá Imara

Ipeju

A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o

mistério e a morte com o auxílio de algumas formas gramaticais.

Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do exercício da possibilidade. Esse homem chamava-se Galli Mathias. Comi-o.

Só não há determinismo onde há o mistério. Mas que temos nós com isso?

Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra. O mundo não datado. Não rubricado. Sem Napoleão. Sem César.

A fixação do progresso por meio de catálogos e aparelhos de televisão. Só a maquinaria. E os transfusores de sangue.

Contra as sublimações antagônicas. Trazidas nas caravelas.

Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu: – É mentira muitas vezes repetida.

Mas não foram cruzados que vieram. Foram fugitivos de uma civilização que estamos comendo, porque somos fortes e vingativos como o Jabuti.

Se Deus é a consciência do universo Incriado, Guaraci é a mãe dos viventes. Jaci é a mãe dos vegetais.

Não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação. Tínhamos Política que é a ciência da distribuição. E um sistema social-planetário.

As migrações. A fuga dos estados tediosos. Contra as escleroses urbanas. Contra os Conservatórios e o tédio especulativo.

De William James e Voronoff. A transfiguração do Tabu em totem. Antropofagia.

O pater famílias e a criação da Moral da Cegonha: Ignorância real das coisas + fala (sic) de imaginação + sentimento de autoridade ante a prole curiosa.

É preciso partir de um profundo ateísmo para chegar à ideia de Deus. Mas a caraíba não precisava. Porque tinha Guaraci.

O objetivo criado reage com os Anjos da Queda. Depois Moisés divaga. Que temos nós com isso?

Antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a felicidade.

Contra o índio de tocheiro. O índio filho de Maria, afilhado de Catarina de Médicis e genro de D. Antônio de Mariz.

A alegria é a prova dos nove.

No matriarcado de Pindorama.

Contra a Memória fonte do costume. A experiência pessoal renovada.

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. Pelos roteiros. Acreditar nos sinais, acreditar nos instrumentos e nas estrelas.

Contra Goethe, a mãe dos Gracos, e a Corte de D. João VI.

A alegria é a prova dos nove.

A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o modusvivendi capitalista. Antropofagia. Ab-

sorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.

Contra Anchieta cantando as onze mil virgens do céu, na terra de Iracema – o patriarca João Ramalho fundador de São Paulo.

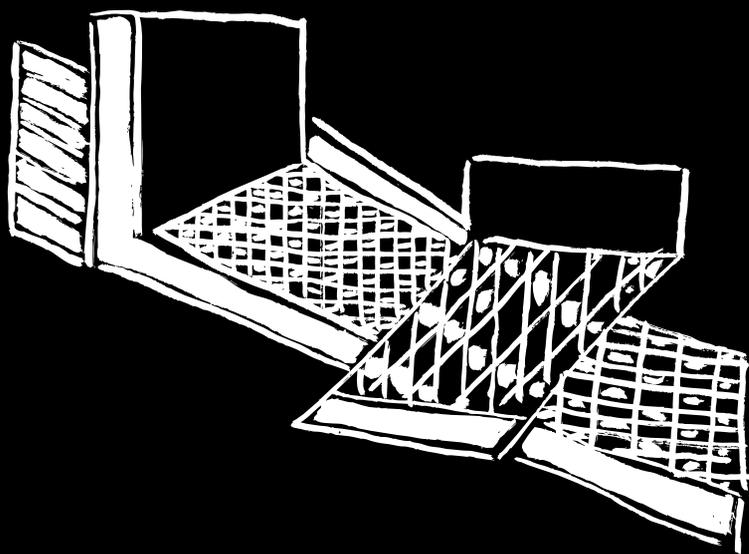
A nossa independência ainda não foi proclamada. Frase típica de D. João VI: – Meu filho, põe essa coroa na tua cabeça, antes que algum aventureiro o faça! Expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte.

Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem prostituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama.

Oswald de Andrade

Em Piratininga
Ano 374 da Deglutição
do Bispo Sardinha

(*Revista de Antropofagia*,
ano 1, nº. 1, maio de 1928.)



Clássica & moderna

José Bleger e seu enquadre dialético: vigência atual¹

“Pensar é sempre um diálogo, e seu instrumento é a dialética, ou melhor, o próprio processo de pensar é dialético, tenha-se consciência disso ou não.”

JOSÉ BLEGER²

Pensar um clássico

À pergunta “o que é um clássico?”, Italo Calvino responde que é “um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer”; e também “um texto que para cada leitor e em cada leitura adquire um novo significado”³.

Encontrei-me com a tentação enunciada por Borges em um de seus contos sobre a “possibilidade” de fazer um mapa da obra de José Bleger na escala 1:1.

A cada nova leitura da obra de Bleger, vamos legitimar que o potencial criador de seu pensamento dialético continua a dizer o que tem para dizer.

De minha parte, minha opção está feita: José Bleger é um autor clássico. E nesse contexto proponho considerar a atualidade do pensamento dialético de nosso autor. (Em cumplicidade irônica com minha função de comentarista, Calvino convida a ler sempre o original, e não os comentários, já que um clássico, depois de suscitar uma “nuvem” de discursos críticos sobre si, consegue repeli-los continuamente para longe...)

Se tentasse resumir o pensamento de Bleger poderia entrar em contradição com meu próprio projeto e privar o leitor dos meios de chegar por si mesmo à dialética própria do pensamento do autor. Optei por centralizar minha argumentação na concepção blegeriana do enquadre dialético.

Ainda sob o risco de incorrer em um estilo algo impressionista, também mencionarei alguns dos múltiplos problemas que Bleger expôs em seus escritos –aulas, cursos, grupos de investigação, grupos de estudos, supervisões– para sublinhar sua força de antecipação, sua *atualidade*, sob a condição de que o *leitor* tenha pensado em re-contextualizar o momento em que foram escritos.

*Psicanalista. (Asociación Psicoanalítica Argentina / Société Psychanalytique de Paris).

1. Uma versão diferente foi lida na Universidade de Buenos Aires, na jornada de Homenagem a José Bleger, nov. 2006.

2. *Acta Neuropsiquiátrica Argentina*, 1959, 5, p. 478.

3. Propus colocar à prova essa definição para reconhecer os verdadeiros clássicos das obras idealizadas.

José Bleger explorou os pressupostos básicos implícitos da psicanálise para enquadrar os problemas, procurar as perguntas adequadas, contextualizar uma questão; buscava comparar o uso que diversos autores faziam dos termos. Costumava dizer, citando Freud: “Se se começa a transigir com as palavras, se termina por falsear as ideias”. Tinha especial cuidado em reconhecer suas fontes, citava sempre os autores. A posição de não saber (de que tratam Marion Milner e W.R. Bion, assim como Lacan), nós a vimos em ação, em sua forma de pensar, de nos ensinar uma dialética, de *nos ensinar a pensar*, em suma.

Completemos a citação que encabeça este trabalho: “Poder pensar [...] é poder tolerar o desconhecido, é poder aceitar um *quantum* de ansiedade, é poder problematizar; e poder aceitar a contingência de ter que começar de novo porque o pensar sistemático (dialético) é como Cronos: destrói seus próprios filhos”.

Essa função de “co-pensador” (a de pensar junto com), como a chamava Enrique Pichon-Rivière, era encarnada magistralmente por Bleger, a de encontrar, em nós mesmos, um modo de pensar que *nos concernia*.

O primeiro livro sobre psicanálise que José Bleger publicou em 1958 (aos 34 anos), ele o escreveu, poderíamos dizer, como um ato de ética para criar um contexto teórico que fundamentasse sua decisão de se formar como analista (nos idos da década de 50) na Asociación Psicoanalítica Argentina⁴. Esse livro recebeu críticas negativas, a uma das quais Bleger respondeu se referindo a “meu mestre Freud”⁵.

Sob o termo “práxis psicanalítica”, Bleger (1969, p. 288) inclui a complexa relação entre teoria psicanalítica, técnica e organizações institucionais psicanalíticas. Critica uma investigação feita a partir de uma posição naturalista e propicia a investigação que chama de fenomênica (também a denomina, com frequência, fenomenológica); analisa os pressupostos implícitos na teorização metapsicológica e na teorização da experiência clínica, apontando as *contradições* com que são enfocadas. Também explora as *contradições implícitas na teoria da experiência clínica*. Assim por exemplo: “O fato de ter que admitir [...] a existência da identificação projetiva-introjetiva para *todos* os casos exige o pressuposto de que cada sujeito é um ‘sistema fechado’ e que se comunica por outros canais com outros seres humanos, enquanto que admitir a *participação como fenômeno originário* implica [...] que o ser humano [...] parte de uma organização como ‘sistema aberto’ e que [...] vai se individualizando [...]” (*Simbiosis y ambigüedad*, p. 189, os grifos são meus).

Ao lado de Pichon-Rivière, Bleger centraliza sua reflexão psicanalítica na práxis. Seu pensamento dialético o leva a incluir a *contradição* como objeto de estudo. Considera que o objeto de estudo pode estar “des-dialetizado” e que sua investigação precisa ser enquadrada pela lógica dialética. Estabelece assim uma diferença entre o problema e a maneira de pensá-lo (p. 293-294). Esse constitui seu projeto epistemológico.

4. Bleger decidiu se formar como psicanalista em uma época em que não escolhiam sê-lo os que possuíam uma práxis marxista (evoco algumas exceções que conheço, tais como Wilhelm Reich, Otto Fenichel, Enrique Pichon-Rivière, Marie Langer...).

5. Quando Bleger me entregou a separata em que desmontava o raciocínio falacioso de um crítico, disse, maliciosamente, não desejar que o referido senhor ganhasse fama por haver estabelecido uma polêmica com ele. Essa era a razão para dar por terminada a discussão com esse artigo.

Pensando com nosso autor, possui vigência atualmente expor o erro que consiste em investigar de acordo com a lógica formal, a mesma que rege o processo estudado. A diferenciação entre o problema e sua investigação está nesse caso eliminada.

Podia tê-lo imaginado, dada minha formação com José Bleger; mas me surpreendeu comprovar (ao ler recentemente pela primeira vez seu trabalho de 1969) que, sem saber, me inscrevi *em seu projeto epistemológico* ao me perguntar se, para escutar o narcisismo, podíamos propor uma “teoria não narcisista” *que estudasse o narcisismo sem abraçar as crenças narcisistas do eu* (Faimberg 2005, p. 3).

Minha surpresa se baseia no fato de que Bleger⁶ criticou a concepção de Freud do narcisismo, considerando-a um sistema fechado. De minha parte, trabalhei o problema da relação narcisista entre gerações estudando o narcisismo como um sistema aberto. E me baseio na concepção *freudiana* de que “O comovedor amor parental, no fundo tão infantil, não é outra coisa senão o narcisismo renascido dos pais [...]”.

A conclusão desse exemplo é que *o pensamento dialético de Bleger me deu os meios para estudar o narcisismo a partir de minha própria perspectiva*. Minha leitura de Freud nesse ponto difere da de Bleger. Por outra parte, a partir da conceitualização do próprio Bleger, pude pensar o par dialético (sistema aberto/sistema fechado) em que se inscreve minha hipótese (em que baseei minha reflexão). Posso identificar assim minha dívida com Bleger pelos meios que proporciona para pensar a problemática: o objeto da mesma (para abreviar, digamos, o laço narcisista entre gerações) representa minha alteridade. A *atualidade* do pensamento de José Bleger se manifesta no próprio modo de ir buscando a *contradição*, já que a formulação das contradições vai *mudando* à medida que se apresentam novos problemas.

A pergunta central que José Bleger esteve formulando a si mesmo em toda a sua obra, e que é de perfeita vigência, é a seguinte: *Já não se trata de se perguntar como o homem se torna social, mas sim como chega a se individualizar*.

Se voltarmos ao exemplo sobre o qual estava trabalhando, a concepção do narcisismo que Bleger recusa em Freud, reclamando um sistema aberto para estudá-lo, podemos dizer que no mesmo Freud encontrei o fundamento para estudar os laços narcisistas a partir de um sistema aberto. Esse tipo de *desencontro* nos confronta com os problemas do mal-entendido por anacronismo que, de modo inevitável, provêm da prematura morte de Bleger, aos 49 anos de idade, há 40 anos.

Os mal-entendidos do anacronismo

Não sabemos qual haveria sido a re-leitura que José Bleger teria feito de Freud, projeto que tinha para realizar no ano em que lhe surpreendeu a morte⁷. Já mencionamos a posição blegeriana frente ao narcisismo.

6. Creio que Bleger considerava que, indefectivelmente, o modelo freudiano do narcisismo era uma teoria metapsicológica baseada em um modelo fechado.

7. Comunicação pessoal em março de 1972.

A crítica reiterada que Bleger formula da concepção “biológica” da teoria dos instintos contém um erro que paradoxalmente legitima sua própria crítica: atribuiu a Freud chamar de instinto o que o mesmo Freud designou *Trieb* (pulsão). Nesse sentido, em seu próprio erro, sua crítica antecipou o que mais tarde foi reconhecido como uma tradução errônea⁸.

Por outra parte, José Bleger defendeu, em suas aulas e escritos, que os modos de funcionamento psíquico definidos por Freud antecipam o uso da lógica dialética para estudar o psiquismo em substituição da lógica formal. Deu-nos também a conhecer o estádio do espelho de Lacan (conectando-o com H. Wallon) em um momento em que esse artigo, um clássico, não era ainda habitualmente citado.

A uma pergunta minha sobre por que pensar em termos de conduta⁹, Bleger respondeu com um exemplo: as lágrimas não representam a tristeza, são a tristeza^{10,11}. Entendi que antecipou uma crítica (implícita) aos que consideram a interpretação uma tradução simultânea.

José Bleger antecipou um modo de pensar o funcionamento psicótico e a psicose com o potencial de gerar novas ideias. O fato de conceber a formação psíquica em conformidade com um modelo aberto é o fundamento de uma das contribuições mais originais de José Bleger: a postulação de uma posição *glischrocárica*¹², lógica¹³ e cronologicamente prévia à posição esquizo-paranóide kleiniana.

8. Creio que à luz dos escritos de Lacan e do *Vocabulaire* de Laplanche e Pontalis.

9. Pichon-Rivière teria dito com Bleger –para criticá-los– que os “condutistas” (behavioristas como Watson e William Mc Dougall) privilegiavam as áreas do corpo e do mundo externo deixando de lado o funcionamento mental. Por outra parte, tanto Pichon-Rivière como Bleger criticavam os analistas que fazem depender exclusivamente da área da mente o estudo do corpo e do mundo externo. Bleger pensou a conduta em relação com as obras de Georges Politzer (que trabalhou para que fossem traduzidas integralmente, escrevendo um prefácio e numerosas notas), Lagache, Merleau Ponty e Sartre.

10. Jean-Luc Donnet (seminário realizado na década de 80) apresentou como um exemplo de interpretação “sua tristeza são suas lágrimas” formulada por Joyce McDougall.

11. Para contextualizar essa resposta, pensemos na teoria de Enrique Pichon-Rivière sobre as três áreas da conduta. Não temos espaço suficiente para desenvolver essa questão nem a estreitíssima relação entre as ideias de Pichon-Rivière (que foi seu professor) e as de Bleger (que foi seu mais brilhante discípulo). Somente digamos que a teoria do vínculo de Enrique Pichon-Rivière forneceu uma matriz dialética essencial ao pensamento de José Bleger. E foi essa teoria que fez com que o pensamento de Melanie Klein e Fairbairn fossem já reinterpretados por esses autores. A mudança de perspectiva que a teoria do vínculo deu à teorização pichoniana e blegeriana faz com que, ainda que se mencionem as posições esquizo-paranóide e depressiva de Melanie Klein, a relação com o objeto mude radicalmente: tais posições são submetidas a uma reinterpretação. Na América Latina, os conhecidíssimos e tão apreciados trabalhos de Isidoro Berenstein e Janine Puget desenvolveram, com estilo próprio, essa criadora linha de pensamento. No que diz respeito a meu próprio pensamento, a teoria do vínculo tal como a fui concebendo nos seminários de Enrique Pichon-Rivière e com José Bleger, junto à inscrição inconsciente do analisando em uma estrutura familiar, contribuiu com um descentramento radical em meu modo de conceber a teoria das relações de objeto, a construção dos diferentes espaços que estudamos em psicanálise e a função do reconhecimento da alteridade, a diferença de gerações e dos sexos. Curiosamente, quando meu livro foi publicado, esse modo de apresentar os problemas foi associado na Argentina com o pensamento de Piera Aulagnier. Quando em diálogo com Piera Aulagnier, lhe explicava no que eu estava tão de acordo com suas ideias... não podíamos estar de acordo! Provavelmente isso, em parte, se devia ao fato de que ela não aceitasse as concepções de Winnicott nem de Bion ainda quando eu as articulava com o pensamento freudiano (Piera preferia falar de suas “opções” teóricas, como as chamava, e descartava radicalmente outras). Piera cumpriu uma função no pensamento francês que equipararia à que Pichon-Rivière e José Bleger cumpriram no pensamento do Rio da Prata e mais além.

12. Thomas Ogden se referiu a uma posição prévia à esquizo-paranóide, provavelmente sem saber que Bleger a havia proposto e desenvolvido a partir de sua perspectiva na década de 60.

13. Contextualizo assim suas ideias à luz da concepção dialética da temporalidade (tema implícito em seus escritos). Falta espaço para desenvolver esse ponto-chave.

Na medida em que considera, ao lado de Bion, *que em todos os pacientes há um funcionamento psicótico que coexiste com o funcionamento neurótico*, Bleger escreve que há um movimento dialético entre ambos.

Repitamos, já não se trata de se perguntar como o paciente chegou a ser um ser social, senão, pelo contrário, se trata de se perguntar como chegou a se individualizar. Para Bleger, na posição esquizo-paranoide se criam as primeiras categorias para organizar a indistinção originária (conceitualizada pela posição *glischro-cárica*).

A partir da práxis, José Bleger estabelece o par dialético “Édipo neurótico” (passível de conflito) e “Édipo psicótico” (dilemático). Os lugares simbólicos que indicam a estrutura inconsciente familiar (pai, mãe, filhos, irmãos, masculino e feminino) nesses casos não estão discriminados e não podem constituir pares dialéticos que possam ser postos em conflito (a menos que sejam analisados). Remetemos ao caso paradigmático de Ana María, citado em seus escritos. Essa ampliação da escuta psicanalítica do funcionamento psicótico lhe permite também tornar analisáveis os pacientes psicóticos pela discriminação do que está aí, indiscriminado.

Desse modo evita o obstáculo de adaptar a problemática edípica ao modelo da neurose assim como toda tentativa “ortopédica” (diria Lacan) de adaptação a uma única realidade. Bleger interroga, assim, para criticá-lo, o pressuposto básico implícito na psicanálise de que há *uma só chave possível da realidade*, chave esta possuída pelo analista, que tem caráter normativo, e que o analisando deveria se adaptar à realidade.

Que articulação possível vê o leitor no que foi dito acima com “o real” de Lacan?

O enquadre dialético de José Bleger

Em seu ensaio *Psicanálise do enquadre psicanalítico* nosso autor examina o significado psicanalítico que tem o enquadre, não quando apresenta um problema (objeto de estudo habitual), senão justamente quando dito enquadre não constitui um problema. Escutei-o com frequência dizer que certas infinitas precauções “pseudocientíficas”, em jogo em investigações ou em discussões psicanalíticas, eram rituais obsessivos com que se manifestava uma resistência a pensar.

Na mesma perspectiva da resistência, Bleger estuda o enquadre analítico considerado como uma instituição em que se pode estabelecer um ritual obsessivo com o único objetivo de preservar a sobrevivência psíquica do analisando e, acrescento, talvez também do analista¹⁴? (A dificuldade para conceber uma ritualização do enquadre, antes que Bleger a indicasse, poderia se dever ao fato de que o enquadre, por definição, é repetitivo e constitui o marco lógico em que se desenrola o método analítico para descobrir a dimensão inconsciente). Bleger diria que para investigar o enquadre e decidir se se transformou em ritual devemos recorrer à lógica dialética para “diagnosticar” se o objeto de estudo utiliza ou não a lógica formal.

Passo agora a contribuir com uma chave suplementar para facilitar a leitura do texto blegeriano. José Bleger utiliza implicitamente o conceito hegeliano de

14. Penso aqui no conceito de “baluarte” (M.e W. Baranger, 1961).

*Aufhebung*¹⁵. Esse conceito designa a um só tempo a negação, a abolição e a conservação de algo, algo que foi transformado e reside em um nível superior (no sentido que lhe deu Kojève em seus ensinamentos; do mesmo modo entendo a espiral dialética de que fala Pichon-Rivière). Como sabemos, na tradição hegeliana a *Aufhebung* constitui uma operação em relação a um par dialético. Do texto blegeriano selecionarei dois pares dialéticos.

Bleger parte implicitamente de um par dialético “eu/não-eu” quando se refere logo de início ao “não-eu”. Afirma que o “não-eu” tem *existência*, não é possível considerar que o “não-eu” seja “nada” (p. 243).

Uma vez afirmada a existência do “não-eu”, o autor pode postular, como o faz, que no enquadre se aloja o “não-eu” do paciente. Na tradição hegeliana o “não-eu” constitui a “negação determinada do eu” (o “não-eu” define algo que está determinado pela negação do eu).

Designo como segundo par dialético o que constitui a muito original tese central de José Bleger: há *dois enquadres* (e não somente um) a ser *diferenciados um do outro*. Um enquadre, o que propõe e mantém o psicanalista, é aceito conscientemente pelo paciente; o outro *é dado pelo paciente* e se mantém mudo por muito tempo.

Jacques Lacan e José Bleger foram os únicos a apresentar o problema da ritualização do enquadre, mas suas posições diferem em um ponto preciso. Lacan, baseado em sua teoria do significante, se propõe a resolver a ritualização do enquadre fazendo com que seja móvel (escansão). Para Bleger, a ritualização do enquadre constitui um sintoma de resistência que só pode ser analisado pelo próprio método psicanalítico. O analista deve ser aquele que garante a conservação do enquadre porque um processo só pode ser investigado quando se mantém as mesmas constantes: são essas, precisamente, as que constituem o enquadre (p. 237).

A manutenção estrita do enquadre por parte do analista constitui uma *condição necessária e absoluta* para superar o funcionamento ritualizado do mesmo. Recorda Bleger que, sendo o enquadre uma instituição, segue como toda instituição uma lei: a de *transformar em objetivo de sobrevivência o objetivo originário* para a qual foi criada. *Por essa razão, a manutenção estrita do enquadre não constitui condição suficiente.*

Ao preservar o enquadre psicanalítico, o analista preserva o “não-eu” do analisando (seus aspectos alienados) até que o segundo enquadre, que se mantém durante longo tempo mudo, comece a “falar”. Isso é possível sempre que o analista tiver a capacidade de escutá-lo e interpretá-lo, de modo que o analisando possa *ouvir de que forma lhe diz respeito* o que ofereceu com seu segundo enquadre.

Desejo citar um exemplo da sua maneira de não fechar os problemas prematuramente e de sua tolerância em deixar perguntas abertas por muito tempo, até encontrar uma chave.

“Sempre me pareceu surpreendente e apaixonante, na análise de psicóticos, o fato de coexistir uma total negação do analista com uma suscetibilidade exagerada à infração de qualquer detalhe do ‘costumeiro’ (do enquadre) e o

15. “Superar” é a tradução aproximada. Sugiro não traduzi-lo por “síntese”, se queremos respeitar o sentido dado por Kojève (que é o meu caso).

modo como o paciente pode se desorganizar ou se tornar violento, por exemplo, por alguns minutos de diferença ao começo ou ao final da sessão. *Agora compreendo melhor*: se desorganiza seu meta-eu que em grande medida *é tudo o que tem*” (p. 238, os grifos são meus).

Gostaria de me referir agora tanto a um caso de Bleger como a um caso próprio. Para ambos casos é pertinente reter o seguinte comentário de José Bleger: “Creio ser apressado falar sempre de um ‘ataque’ ao enquadre quando este não é cumprido pelo paciente. O paciente ‘traz o que tem’ e não se trata sempre de um ‘ataque’, senão de sua própria organização (mesmo que seja ‘desorganizada’)” (p. 242, nota).

O exemplo de um paciente de Bleger nos ajudará a compreender como o analista *detecta qual é a condição de existência própria do paciente que se põe em jogo no enquadre que oferece quando ele (o enquadre) se põe a “falar” (e quando em um segundo momento o paciente quer fazer com que se “cale”)*.

Trata-se de um paciente que pagava pontualmente; pela primeira vez, contraiu uma dívida com seu analista: o segundo enquadre mudo começou a “falar”. Bleger interpretou que para o analisando a análise preservaria seu mundo fantasma (que era a condição de existir do paciente) em que *não se reconhecia nenhuma perda* (nesse caso particular, o repúdio da perda da fortuna familiar ocorrida há muitos anos). Se existisse um só enquadre, teria sido possível falar de “ataque” ao enquadre ao contrair uma dívida e a finalidade seria restabelecer, rapidamente, o cumprimento do pagamento. Com a dialética dos enquadres, o enquadre mudo do paciente (mascarado pela ritualização do enquadre) começa a “falar”. Quando o paciente quer se apressar em saldar a dívida, Bleger sustenta com uma interpretação a diferenciação dos dois enquadres: pagar rápido significa –interpreta– fazer desaparecer o analista em sua *alteridade*.

Minha hipótese é que a interpretação de Bleger constitui um momento de *Aufhebung* da dialética entre os dois enquadres: nesse caso marca o momento do *reconhecimento da alteridade*¹⁶ (a do analista, a dele).

Agora vemos *de que modo* José Bleger foi o primeiro a abordar simultaneamente o problema da ritualização do enquadre e a necessidade de mantê-lo estável. Expor o problema da ritualização do enquadre sem ter à disposição a solução encontrada por José Bleger dos dois enquadres teria levado a um dilema sem saída.

Uma sessão de um analisando que há sete anos faz análise comigo levou a que eu me perguntasse, retroativamente, por que havia optado por interpretar como havia feito, já que outra linha de escuta era possível. A partir de um segmento dessa sessão, falarei da atualidade do pensamento de José Bleger, exatamente onde mais pude ouvir sua verdade: a partir da experiência da sessão e *justamente onde menos esperava*¹⁷.

Jean se consultava porque não reconhecia qual era seu próprio desejo nos projetos de vida (realizou estudos com que estava satisfeito e agora queria encontrar sua vocação). Nos meses que precedem essa sessão, está tateando a

16. Não me refiro à pessoa real do analista, senão ao reconhecimento da função analítica e também ao reconhecimento do analista como outro.

17. Ponho em itálico o que me chamou a atenção em minha escuta flutuante, ou o que desejo destacar ao leitor.

possibilidade de dizer que, talvez, poderia pensar que... poderia terminar sua análise. Sua reticência em dizê-lo me faz pensar que *dizê-lo* seria perigoso.

Nesse dia ouço a campainha do interfone 30 minutos antes da sessão de Jean; é o analisando, a quem peço que volte na hora de sua sessão. Meia hora mais tarde, já sobre o divã, diz:

Jean: Não entendo o que me aconteceu. Estava convencido de que era a minha hora. [...]. (Silêncio). Ontem à tarde meu pai telefonou. Estava um pouco confuso. Perguntou se minha mãe estava, [...] teria que estar, meia hora antes, no compromisso que tinham e ainda não havia chegado. Papai não me disse que estava na entrada do edifício de minha casa. Quando vinha esta manhã para cá, me perguntava *se ia lhe contar* o que aconteceu, se lhe diria que subiu à minha casa, se lhe contaria o que falamos. (Silêncio).

(Em francês, “*sonnette*” pode designar a campainha do interfone, e “*sonnette d’alarme*” é a expressão para indicar a sirene de alarme das ambulâncias ou para chamar a atenção sobre um perigo...)

Analista: A mim me tocou a “*sonnette d’alarme*” (“campainha” de alarme) para me indicar que *algo que não ia dizer tinha que ser ouvido por mim, custe o que custar*.

Jean: Sim... não queria dizer porque eu dizia a mim mesmo com remorso que já devia ter feito algo pelo meu pai, fazer com que fosse ver um médico. E imaginei que *a sra. me diria* algo como “omissão de socorro a pessoa em perigo”.

Analista: Como foi o sr. quem se acusou disso, poderíamos pensar que *o que eu não sei não existe, ainda que sejam seus próprios pensamentos*.

Jean: Ontem fiz perguntas claras ao meu pai e descobri que ele fala facilmente, se eu lhe pergunto. E qual não foi a minha surpresa quando me disse que desde pequeno *sempre soube* que seu pai tinha uma vida dupla. (Breve silêncio). *Mas disso nunca se falou*, nem com seu pai nem com sua mãe. Nem conosco. *Meu pai me disse que quando eu nasci me deixaram com a mãe dele, minha avó, que estava tão abandonada por seu próprio marido, como se estivesse morta, e não saía para lugar nenhum. No momento em que me teve em seus braços, reviveu, e eu me converti em sua fonte de vida*. Minha irmã não queria ir visitá-la, *a mim me parecia normal reanimá-la*, ela se alegrava tanto [...].

Analista: Outra “*sonnette d’alarme*” apareceu nas últimas sessões, quando disse que não sabia como algum dia poderia pensar em terminar sua análise. Agora podemos ouvir que o sr. se pergunta como deixar em mim uma *avó privada de seu “neto terapêutico”*. *Uma analista que poderia se manter viva graças ao seu paciente*. (Nesse ponto pensei que estava investigando se eu tinha outros pacientes em “sua sessão” de meia hora antes).

Jean: Sim... (Silêncio reflexivo).

O resto da sessão foi dedicado a *falar longamente sobre o que em sua família (materna e paterna) “se sabia”, mas também se sabia que “não se devia falar”*: aspectos repudiados da história familiar.

Uma reflexão retroativa me permitiu reconhecer a posição implícita a partir de onde eu havia escutado e interpretado. O conceito original blegeriano do *duplo enquadre* apareceu como pano de fundo a partir de onde se organizaram a escuta e a interpretação. *A posteriori*, nesse único momento de crise do

enquadre, (com Bleger) descobri que *o enquadre que nunca havia apresentado problema estava se ritualizando*.

A condição para produzir essa descoberta foi que, quando o analisando provocou a crise, se manteve por parte do analista o enquadre em si, colocando em evidência assim a existência de um segundo enquadre que na sessão começou a “falar”: a analista ouviu que *“algo devia não ser escutado e interpretou que havia bem escutado”*; o quê?: *“algo que devia e ao mesmo tempo não devia ser considerado como existente”* (“o que eu não sei não existe, ainda que sejam seus pensamentos”).

Conclusão/abertura

Enrique Pichon-Rivière encontrou seu Zito Lema, que lhe permitiu em um diálogo inesquecível contar sua história incluída na História. Com sua morte prematura José Bleger não pôde encontrar “seu” Zito Lema para poder nos contar como se inscreve sua história.

Estive me perguntando se o modo dialético que tinha Bleger de encarar os problemas não estaria circulando nas novas gerações, que não o conheceram pessoalmente. Que essa modalidade se refira a uma problemática diferente, em uma nova espiral dialética, é totalmente coerente com o pensamento blegeriano. Reconhecer essa transmissão não põe em perigo nossa alteridade, posto que ele respeitava, no diálogo, o caminho pessoal escolhido por cada um de nós e nos ajudava a pensar o que ainda não sabíamos que estávamos pensando. Para ele, “discípulos” não significava “seguidores”; eu diria que significava aprender a questionar o que fica oculto pelo chamado “senso comum”, o “enfoque naturalista”. Levou-nos a questionar o que se apresenta como “já dado” como se fosse um dado natural que não requer ser examinado.

José Bleger é o primeiro em abordar o problema da ritualização do enquadre e a necessidade simultânea de mantê-lo estável. A solução que oferece é a dialética dos dois enquadres: esse constitui seu conceito original que permite a Aufhebung do problema.

Se o critério de Italo Calvino perdurar como meio de pensar por que José Bleger é um clássico, diria que fica nas mãos de seus leitores fazer com que seus escritos digam o que não terminam de dizer...

Bibliografía

- Aragonés, R.J. (1975). Narcisismo y sincretismo, dos teorías complementarias. In: *Rev. Psicoanálisis*. Buenos Aires: APA, 1975, vol. 32, 3, p. 429-462.
- _____. (1977). Estudio del vínculo narcisista: algunas consecuencias de su revisión. In: *Rev. Psicoanálisis*. Buenos Aires: APA, 1977, vol. 34, 2, p. 213-267.
- Baranger, M., Baranger, W. (1961). La situación analítica como campo dinámico. In: _____. *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman, 1969, p. 129-164.
- Bleger, J. (1958). *Psicoanálisis y dialéctica materialista*. Buenos Aires: Paidós, 1958.
- _____. (1959). *Acta Neuropsiquiátrica Argentina*, 5, p. 478.
- _____. (1963). *Psicología de la conducta*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- _____. (1967). Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico. In: _____. *Simbiosis y ambigüedad*. Buenos Aires: Paidós, 1967, p. 237-250.
- _____. (1969). Teoría y práctica en psicoanálisis. La praxis psicoanalítica. In: *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*. Montevideo: APU, 1969, t. XI, p. 287-303; *Rev. de Psicoanálisis*. Buenos Aires: APA, 2003, t. LX, 4, p. 1.191-1.204.
- Calvino, I. (1981). *Perché leggere i classici*. Milão: Palomar, 1991.
- Faimberg, H. (2005). *El telescopaje de generaciones: a la escucha de los lazos narcisistas entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- _____. (2006). José Bleger y su encuadre dialéctico. In: Jornada de Homenagem ao Dr. José Bleger, 18 nov. 2006, Buenos Aires, Faculdade de Psicologia da Universidade de Buenos Aires (UBA), inédito.
- Loewald, H. (1951). Ego and reality. In: _____. *Papers on psychoanalysis*. New Haven e Londres: Yale University Press, 1989, p. 3-20.
- Pichon-Rivière, E. (1957). *Teoría del vínculo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1980.
- Politzer, G. (1928). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: Rieder, 1951.
- _____. (1947). *La crise de la psychologie contemporaine*. Paris: Editions Sociales, 1954.
- Zito Lema, V. (1976). *Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière: sobre el arte y la locura*. Buenos Aires: Timerman Editores.

Bibliografía complementar

- Lagache, D. (1949). De la psychanalyse à la analyse de la conduite. In: *Rev. Franç. de Psychan.* 1., 1949.
- _____. (1953). Conduite et communications en psychanalyse. In: *Bull. Psychol.*, 1953, 6.7.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. (1957). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette, 1957.
- Sartre, J-P. (1940). *Liminaire*. Paris: N.R.F, 1940.
- Lorenz, K. (1935). Companionship in bird life. In: Schiller, C.H. (ed.). *Instinctive behaviour*. The development of a modern concept. Nova York: Int. Univ. Press, 1957, p. 83-128.
- _____. (1937). The nature of instinct. In: Schiller, C.H. (ed.). *Instinctive behaviour*. The development of a modern concept. Nova York: Int. Univ. Press, 1957, p. 129-175.



Cidades Invisíveis

Cidades de papel. Paisagens/passagens imaginárias.

Começamos esta seção da revista a partir de uma origem estranha e atraente, como se nascida de um oximoro: que os psicanalistas, que vivem “quase” no anonimato urbano, na extraterritorialidade da consulta privada, escrevam sobre suas cidades. O fato de que sejam analistas os autores a quem pedimos um “ar” de crônica para esboçar nossas cidades nesta América Latina de hoje, variada e mutante, encerra o paradoxo de revelar geografias urbanas apresentadas, recordadas ou imaginadas. A partir de uma prática da psicanálise que tem sempre algo de reduto protetor, ainda que nossa escuta receba subjetivações tão diferentes, eles nos mostram os labirintos da realidade, nos crescimentos e transformações, às vezes vertiginosos e violentos, de ruas, bairros e habitantes.

Os textos sobre São Paulo, Caracas e Bogotá apresentam uma escrita em que cada um dos convidados nos guia por sua cidade “real”, com seus modos de viver e analisar, determinados por suas medidas originais e suas distâncias atuais, e nos permitem conhecer, por inferências, esses mundos urbanos que nenhum tratado de arquitetura e urbanística pode conter.

A psicanálise é urbana, nasce com um sujeito da modernidade isolado da possibilidade da revelação de seu saber e verdade, que antes lhe era dada pela religião e pela igreja, e que recorre, de início, ao saber médico, e depois ao “tratamento de almas”, para essa intimidade que a subjetividade, desde o final do século XVIII, ia descobrindo como tal.

Mas é fato que tudo, em nosso cotidiano, nos faz lembrar de que hoje estamos a uma grande

distância daquela Viena, Paris ou Buenos Aires que permitiam viver a surpresa do aspecto íntimo do espaço novo da análise. Talvez também longe do extremo de pensá-las como “invisíveis” e por isso apenas pensá-las, como escrevia Calvino: “As cidades invisíveis são um sonho que nasce do coração das cidades invisíveis”.

Termina sendo estranho que os psicanalistas, ao aceitarem nosso pedido, suspendam a reflexão teórica para deixar surgir, com formas de associação livre, de restos oníricos e sonhos de vigília, algo que para eles reflete “sua” cidade, enquanto tratam de viver e sobreviver em cidades contemporâneas cujos ritmos se voltam, cada vez mais, contra a psicanálise e seus tempos. Com uma beleza feita e desfeita da “estética do feio”, introduzida por Baudelaire, que soube captar como a cidade mudava “mais rápido do que o coração de um mortal”, mostrar essa passagem a “outro mundo” que acontecia em fins do século XIX; o “fenômeno do choque”, como define Benjamin, ao teorizar os encontros fugazes na cidade, a partir do poema *A une passante*.

Mas as cidades do século XXI rebelam-se ainda mais contra a escansão do inconsciente, contra a singularidade da posição do analista, contra seu “deixar chegar”, receber a linguagem do outro, e não o barulho da rua, com a abertura ao silêncio que convida a falar. E aos nossos analistas pedimos que suas “cidades” surjam da vivacidade de sua experiência, com essa esquizo entre o olho e o olhar, com as recriações de ângulos e perspectivas diferentes das habituais, construídas a partir de sua subjetividade e da de seus analisandos, dos terri-

* As crônicas sobre Caracas e Bogotá aparecerão nos dois próximos números de *Calibán*.

tórios que conhecem e dos que “sabem”, para além e ao redor de seus consultórios.

Não se fazem crônicas sem percursos, sem mudanças de lugar, sem viagem, e no dizer em transferência, nos sonhos e em suas associações fragmentárias, não há metáfora mais frequente do que a da viagem, porque é de traslados que se trata; “algo sempre se move” quando há análise e as ruas se bifurcam, há encruzilhadas, há itinerários por cidades desconhecidas, colagens de fragmentos de casas habitadas em tempos diferentes; sempre infâncias e lutos também; o mundo-recinto se encolhe e se estende em medidas estranhas e eróticas, com corpos representados e dramáticas de restos. Dos restos diurnos do viver urbano e do desejar, criam-se essas paisagens/passagens imaginárias com a forte pregnância de corpos e formas movendo-se em espaços alternativos aos habitados.

Hoje cidades do 2012

O analista é um cidadão, e não o é ao mesmo tempo: *A tarefa (é) “impossível” porque o analista não pode estar, para que seu trabalho se dê, nem em posição de fascínio (de encantamento), nem submerso na vertigem da comunidade, nem assumido como sujeito que deseja (que ele é). A tarefa analítica lhe proíbe sê-lo. Seu único desejo deve ser o de que o analisando reconheça seu desejo como desejo puro. Isso implica que a atenção flutuante seja também um alheamento, uma não comunidade consigo mesmo.* (Daniel Gil, *Errancias*, 2011)

O que nossas pólis nos fazem sentir?

Ao mesmo tempo em que é reduto, nossa escuta nos torna participantes de um “todo” de “todos” os concidadãos, mediado e móvel; duas afirmações de Lacan encerram essas contradições irresolúveis: a de que não se pode ser analista sem “alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época” e o pensamento de que existe no analista, como em Sócrates, “uma posição que é de atopia na ordem da cidade”. É um sujeito da pólis e sempre será atravessado pela linguagem e pela história, mas ao mesmo tempo está deslocado, desterritorializado, porque é a dimensão inconsciente que trabalha para tornar o analista

ex-cêntrico: não pode se sentir confortável no meio social comum e dar sua opinião; práxis psicanalítica e instituição nunca se encaixam totalmente e as regulações do coletivo têm que deixar espaço aberto à singularidade e à impossibilidade da articulação do sujeito do inconsciente e do sujeito social.

Nós sabemos de cidades da América Latina, sejam populosas ou pequenas, que, em nossa história pessoal, deixaram de ser uma reunião de bairros conhecidos entrelaçados, com uma clara delimitação de elites e margens, para se tornar um presente de centro e marginalidade.

De que forma isso mudou nossa prática clínica? Há algo de “pólis” hoje para nós em nossas cidades? Não é o desejo de participação e de comunicação o que impulsiona as revistas?

Os exílios dolorosos de latino-americanos, e entre eles de muitos analistas, fizeram com que surgissem “outras cidades”, para viver e continuar a analisar em contato com outros sujeitos, em outros lugares; e a esses analistas também pedimos sua reflexão, o que significou para eles essa mudança e muitas vezes esse “entre duas línguas” cotidiano. Muitos puderam criar e recriar sua prática por meio dessas formas de esquecimento e experiência de perda, que na análise fazem sair da prisão da nostalgia e da repetição.

A outra via é a das artes, que sempre encontraram nas cidades uma fonte contínua de criação e expansão, por metonímia ou por metaforização, e esses caminhos atuais na América Latina são de tal originalidade e profusão que assistimos às suas transformações com um renovado deslumbramento.

Assim, nesta seção, acredito que acontecerá também a tensão interna permanente do continente: um “hoje” de nossas cidades como “não lugares” feitos de lugares multiplicados e estandardizados que perderam suas recordações e suas referências locais, com indivíduos que não o são, mas que são sim consumidores anônimos e isolados em meio aos excluídos do consumo; e ao mesmo tempo demonstrações vitais e artísticas, e uma subjetividade sempre ameaçada, que, no entanto, sobrevive e se mostra ainda no excesso.

A psicanálise em uma megalópole



Não há como pensar a psicanálise sem levar em conta o momento e o local de seu nascimento: no final do século XIX, Viena era uma das dez maiores cidades do mundo, a metrópole capital do império austro-húngaro, numa Europa em plena transformação. As migrações campo-cidade aumentavam a cada ano, assim como ganhavam força aquelas em busca do Novo Mundo, a América.

Se lermos os quatro clássicos casos clínicos de Freud –Dora, Hans, O Homem dos Ratos e O Homem dos Lobos– como documentos históricos, ficamos impressionados com a quantidade de informações que eles nos trazem a esse respeito. Em Dora, encontramos ainda uma nítida oposição entre campo e cidade; em Hans, observamos um menino assustado com a vida em uma metrópole na qual homens e animais parecem conviver em um espaço comum; no Homem dos Ratos, são as fronteiras movediças do declinante império austro-húngaro as que enfatizam os movimentos obsessivos de um homem torturado pela iminência de

uma guerra; no Homem dos Lobos, a expatriação dá o tom para a cena primária daquele homem que, despossuído de suas referências primeiras, tem que, em uma abertura abrupta de janelas, fazer frente ao aforismo hobbesiano, *Homo homini lupus*. E é também essa abertura de janelas que dá a cifra para a falácia que é a de pensar um “puro mundo interno”, na qual caíram muitos psicanalistas depois de Freud. Impossível subjetividade sem cidade, assim como impossível humanidade sem cultura.

Exerço a clínica psicanalítica há mais de 40 anos em São Paulo, contando os sete anos anteriores à minha formação oficial no Instituto da SBPSP (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo). Neste quase meio século, minha cidade mudou muito, eu, um outro tanto, assim como minha clínica. A SBPSP, apesar de ter mudado sua sede por duas vezes nesse período –hoje se encontra situada em um edifício que se chama Olympic Tower–, parece ser a que menos mudou, a despeito das grandes transformações nela ocorridas desde sua oficialização pela IPA nos inícios dos anos 50 do século passado.

Em 40 anos, São Paulo passou de 7 para 15 milhões de habitantes, transformando-se em uma megalópole, a maior do Hemisfério Sul, a maior economia brasileira. Uma cidade que guarda hoje poucas características daquela cidade descrita por Baudelaire na qual os monumentos, as praças e as casas remetiam sempre a uma história pessoal e coletiva. O crescimento

*Psicanalista (Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo).

vertiginoso de São Paulo a transformou em uma imensa mancha urbana onde convivem edifícios de altíssimo luxo e favelas em um emaranhado estranho e perturbador. O trânsito é caótico, e a locomoção, bastante difícil, pois a rede metroviária é bastante precária, obrigando-nos ao uso do transporte próprio. Quando iniciei minha análise didática, em 1975, cobria facilmente as distâncias entre o hospital em que fazia residência, meu consultório particular e o consultório do meu analista, fosse de carro ou de motocicleta, não levando mais que dez ou 15 minutos entre um e outro. Hoje é comum receber um telefonema de um analisando na hora de sua sessão, dizendo que não vai conseguir chegar a tempo porque se encontra preso no trânsito. A escolha do analista pelo nome cedeu lugar à escolha geográfica. Em geral, gastam-se de duas a duas horas e meia para ir e voltar do analista...

Qual o número necessário de psicanalistas para 15 milhões de habitantes? Ligados à IPA, somos hoje quase 800, entre candidatos e membros. A despeito de ser hoje uma das sociedades que mais recebem novos candidatos em todo o mundo, nosso crescimento é irrisório frente à demanda de atendimento. Crescem muito mais as outras inúmeras instituições formadoras, sejam elas sérias ou não. Se há 40 anos ser um analista membro da IPA era visto como prova de competência profissional, hoje em nossa cidade isso é um fato de menor importância: na megalópole paulistana, psicanalista é quase quem se diz ser, sintoma maior do anonimato globalizado neste início de século XXI.

Mas também um sintoma de que há algo a ser modificado em nossa instituição psicanalítica. Se a psicanálise só pode existir a partir do discurso vivo, estamos hoje sendo suficientemente capacitados para escutar o mundo contemporâneo e as várias vozes desse novo sujeito que emerge do mundo globalizado do ciberespaço e desses não lugares em que se transformam nossas megalópoles? Ou temos estado refugiados em nossas torres olímpicas, atendendo apenas a nós mesmos e a nossos familiares? Pouquíssimas são as pessoas que conseguem duas ou

duas horas e meia em seu dia, quatro vezes por semana, para ir encontrar seu analista aqui em São Paulo. Algumas conseguem esse tempo duas vezes por semana. Três ou quatro, apenas os candidatos em análise didática. A grande maioria, apenas uma vez.

Chamar de resistência esse fato é denegar o mundo contemporâneo. Giorgio Agamben fez uma preciosa contribuição a nós psicanalistas em seu livro *Estâncias*, ao mostrar a íntima relação entre a melancolia e a *verleugnung* freudiana, indicando que em ambas o objeto perdido é um objeto nunca possuído porque nunca jamais existiu...



Como atender psicanaliticamente o habitante de nossa megalópole é a tarefa que se impõe a nós, analistas paulistanos, sejamos didatas ou estando ainda em formação. “Meu avião acaba de aterrissar em Congonhas, com duas horas de atraso, logo não conseguirei chegar à sessão hoje. Será que você tem um outro horário disponível ainda hoje?” foi o recado que ouvi em minha secretária eletrônica no horário marcado para aquele analisando, três dias atrás. Situação que se torna cada vez mais comum no dia a dia de minha clínica.

O fato é que a velocidade dos novos tempos aliada à massificação de uma vibrante megalópole coloca o sujeito contemporâneo em um tempo paradoxal, misto de atraso e de urgência, necessitado sempre de “um horário de reposição ainda hoje”. Pois amanhã ele poderá estar novamente em uma outra cidade, e seu voo de volta também poderá estar atrasado. O acesso desse sujeito não apenas ao consultório



do analista mas à sua própria casa é, ao mesmo tempo, urgente e postergado, não apenas pelos descaminhos de seu desejo, mas simplesmente pelo fato de viver no espaço da megalópole contemporânea, lugar da cena primária do sujeito atual.

Não tenho feito mais os contratos clássicos da análise tradicional. Tenho construído com cada um desses analisandos um setting específico, ao longo do processo. Um setting que se aproxima cada vez mais da regra fundamental de associação livre e atenção flutuante. Provisoriamente lhe dou o nome de “setting flutuante”. É um *aggiornamento* do mote da cidade de Paris, *Fluctuat nec mergitur*, para uma São Paulo do início deste milênio. Grande parte de minha clínica é constituída de profissionais entre 30 e 40 anos de idade, muitos deles vindos de outras cidades e países, radicados no momento em São Paulo. Expatriados, por assim dizer, como um Homem dos Lobos cem anos depois. Sua transferência é sua própria existência, condenados que estão a deslocamentos que os colocam sempre em um outro lugar.

Diferentemente dos analistas do início do século passado, sinto-me requisitado muito mais como testemunha das existências do que como intérprete dos sonhos desses novos analisandos que preferem, na maioria das vezes, sentar-se a se deitar no divã: re-conhecerem e serem reconhecidos é a necessidade básica para um sujeito perdido em um mundo sem fronteiras e sem gravidade, oscilando constantemente entre o aprisionamento no trânsito e a imensidão dos novos ciberespaços.

Um de meus jovens analisandos, de 30 anos de idade, usava boa parte de seu tempo

comigo descrevendo o ambiente asfíxiante de seu trabalho em uma mesa de investimentos e outra boa parte me relatando seus sonhos recorrentes, nos quais se via sentado em uma poltrona que voava sobre uma cidade imensa, irreconhecível.

Outro me dizia ficar feliz quando semanalmente, voltando ao Brasil, reconhecia, do alto de sua poltrona, o relevo da costa brasileira: estava chegando em casa... Um terceiro apresentou-se para mim como sendo anglo-italiano, acabando de chegar de três anos de trabalho em Nova York, onde conhecera sua atual mulher, uma brasileira que o convencera a se mudar para São Paulo neste momento de mudanças econômicas no mundo. Cem anos depois da época das grandes emigrações, ele veio “fazer a América” em uma São Paulo caótica e assustadora.

Um outro, profissional de inusitado sucesso, constrói uma casa na sua cidade de origem, onde pretende que convivam em harmonia seus filhos, os filhos de sua nova companheira e sua família de origem. Ao menos um fim de semana por mês. Fato que ainda não ocorreu, apesar de a casa, construída em tempo recorde e mobiliada com móveis escolhidos a dedo em diversas partes do mundo, já estar pronta: sempre ocorre um imprevisto e alguém não pode ir. Belíssima alegoria da tentativa de recuperação de um lugar idealizado para sempre perdido.

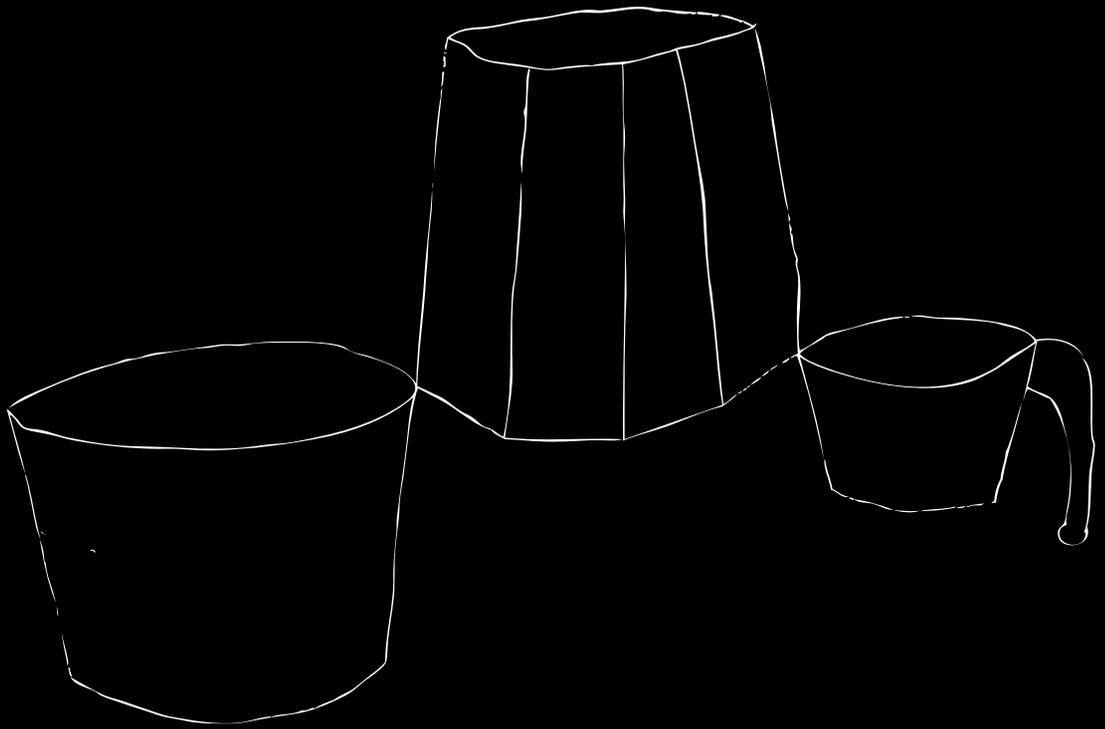
Testemunhar no sentido latino de *superstes*, aquele que esteve no local de uma ocorrência, é a função básica do psicanalista de hoje em uma megalópole. Como que em um adeus à tópica freudiana, o discurso vivo do “novo sujeito” se abre cada vez mais para a senda da

verleugnung, aquela sinalizada por Freud no precioso artigo sobre o fetichismo. Com a diferença de que não se trata mais de duas, mas de várias línguas que se entrecruzam não no brilho, mas na escuridão de nosso mundo contemporâneo. Em um belíssimo poema, *Viek mei*, Ossip Mandelstam tratou da fratura entre um século e outro. Haroldo de Campos, um

Paulista, o traduziu do russo trocando o sentido original de século por era. “Minha era, minha fera, quem ousará, olhando-te nos olhos, colar com sangue a fratura de tuas vértebras?” É nesse lugar fraturado do mundo contemporâneo que o psicanalista está. Foi também nesse mesmo lugar que Freud esteve. A esfinge sempre esteve às portas da cidade.



Desenhos: Arq. Daniel Villani.



De memória

“Um país como o seu”

André Green: um testemunho engajado

Engagé. Essa foi a palavra com que Manuel Macías descreveu André Green em um livro de entrevistas¹ de 1994. Naquele então, inaugurava-se na França uma ruptura de paradigmas –iniciada até onde me lembro por Didier Anzieu² em suas entrevistas com Gilles Tarrab. Tal ruptura implicava um desfile incomum de confidências, em um meio que havia se caracterizado por uma discrição militante a respeito da privacidade dos analistas. Por conta dessas coisas da vida, Anzieu foi meu orientador de tese na universidade de Paris, e Green, meu analista. De modo que para mim se constituiu em um duplo impacto ler esses textos, em que dois analistas históricos pareciam romper o pacto sacrossanto da neutralidade.

Sem dúvida, Green aprovou o termo escolhido por Macías para o título do texto em que se permitia uma série de revelações pessoais. A palavra *engagé* era muito utilizada na França para se referir aos intelectuais, na tradição sartriana, que intervinham ativamente na vida da Pólis. É o que agora, no mundo anglo-saxão, se denomina um *public intellectual*.

Entre nós, os latino-americanos, se falava –a expressão parece haver sucumbido à queda do Muro de Berlim– do intelectual comprometido, com essa cômica ambiguidade inconsciente (que também funciona em francês) alusiva à promessa de matrimônio. Também é uma expressão que parece romper contratos com a mencionada neutralidade, por mais que se entenda que isso remete à relação com a teoria e a atividade institucional. Não se pode ser neutro e *engagé* ao mesmo tempo, porque os âmbitos não são estanques, como se verá no testemunho que me permito submeter aos leitores de *Calibán*.

Por que um psicanalista comprometido? Comprometido com quê? Com quem? “Com a psicanálise, evidentemente”, creio escutar a voz com um quê de irritação de André, que, como se sabe, posicionava a dúvida com relação às suas peremptórias afirmações no limite da insolência. Certo, mas esse compromisso, essa paixão, que às vezes tinha lampejos de tsunami conceitual e afetivo, guarda um pano de fundo e implicâncias que nos dizem respeito e que vou tentar abordar aqui. Evitarei reiterar o que todos conhecem sobre suas fundamentais contribuições para o pensamento clínico, como ele o chamou em

* Psicanalista (Sociedad Peruana de Psicoanálisis).

1. Green, A.; Macías, M. *André Green, un psychanalyste engagé*. Conversations avec Manuel Macías. Paris: Calmann-Lévy, 1994.

2. Anzieu, D.; Tarrab, G. *Une peau pour les pensées*. Paris: Clancier-Guénéaud, 1986.

um de seus livros. Tenho certeza de que outros saberão abordar com uma distância mais adequada que a minha uma obra que não duvidaria em qualificar como monumental. Vou, pelo contrário, procurar –a partir da proximidade– tratar de alguns pontos que nos importam a todos enquanto analistas latino-americanos, vale dizer, desculpem a redundância, não europeus nem norte-americanos, com exceção do México.

Já que nos referimos ao terreno da intimidade, permitam-me fazer, como um passo prévio, algumas menções à minha história com o homem que nos deixou há pouco tempo e criou um vazio enorme no movimento psicanalítico, pois em certo sentido sua espécie é algo em vias de extinção: a dos psicanalistas não só comprometidos mas também totalizadores. Algo assim como os escritores de um romance total, que na Europa foram desaparecendo no século XIX; na América do Norte, na primeira, e na América Latina, na segunda metade do século XX, para dar passagem a esse estilo entre fragmentário e narcisista que hoje povoa estantes e meios eletrônicos.

Uma das razões pelas quais decidi ir viver –saindo de Lima– em Paris, em 1980, foi para me analisar com ele. Tal decisão se baseava –pelo menos em nível consciente– exclusivamente em motivos livrescos. O mais absurdo dessa motivação é que no Peru da década de 70 havia pouquíssimos textos de Green, marcados por um estruturalismo que fazia furor à época nos terrenos intelectuais. Na verdade poderia afirmar que foram minhas leituras de Saussure ou dos formalistas russos o que me levou a Lacan e a Green. Em minha jovem e minimamente analisada onipotência, escolhi mentalmente o segundo. Por onde quer que se olhe, tratava-se de um soberbo mal-entendido, porque a relação analítica não deveria se basear exclusivamente em leituras (como quando alguém admira os livros de um escritor e depois o conhece pessoalmente, sob o risco de que a pessoa não coincida com o ser imaginado através da leitura), mas assim foi como aconteceu.

Uma vez iniciada minha análise, em 1983, tomei a estranha, talvez contraditória decisão de não voltar a ler um texto seu enquanto durasse a análise. Também não quis me inteirar de nada que tivesse relação com sua vida privada, algo muito mais simples em Paris, onde os analistas existem aos milhares, do que em Lima, onde até agora não chegamos a 70 e os boatos viajam a velocidade societária. Apenas uma vez assisti a uma conferência sua nesse período, onde tive a oportunidade de vê-lo realizar a já famosa performance de bater com o punho na mesa, uma marca registrada. Não tenho certeza, mas tenho a impressão –talvez porque agora me encontre deste lado do divã– de que essa inocência idealizada nas relações com os analistas perdeu muito do seu prestígio. Naquele tempo, como se diz na Bíblia, esse temor reverencial fazia parte da tradição e cumpria papel digno de ser explorado nas relações entre analistas e analisandos.

No entanto, esse célebre destempero não parecia fazer parte de seu instrumental analítico. Não direi que se transformava em um amável e compreensivo exegeta da transferência, algo que poderia ser imaginado de Winnicott, por exemplo, mas essa raiva que muitos pudemos observar em cenas que já são parte da lenda negra dos congressos da IPA, ou em reuniões em sociedades de nossa região, não era um elemento da nossa relação a portas fechadas no consultório. O que

não significa que renunciasse à sua postura de analista ortodoxo e muito cuidadoso. Por outra parte, ao contrário da reputação francesa de praticar análises silenciosas, isso não acontecia com Green, que podia se espriar sobre o sentido de uma interpretação mostrando, isso sim, uma incisiva obstinação.

Lembro-me precisamente das pouquíssimas vezes em que ele se viu obrigado a me dar razão.

Quando iniciamos a análise, seu consultório ficava na *rue* de Seine, no Bairro Latino. Como o nome indica, a rua desembocava no rio, em um bairro de galerias de arte e cafés como o La Palette, em uma esquina cinematográfica onde trabalhavam os garçons mais antipáticos da *rive gauche* (por essa razão eram famosos na própria Paris, o que fala por si). Com o passar dos anos, se mudou para um consultório pequeno, moderno e funcional no amável bairro da *rue* Mouffetard, muito perto de onde eu morava, o que terminava sendo muito confortável para mim, mas me surpreendeu porque era óbvio que não se tratava de uma melhoria de região nem de edifício. Por alguma razão, não perguntei nada.

Cerca de um ano depois nos mudamos, por assim dizer, para a *avenue* de L'Observatoire, na região do Jardim de Luxemburgo, muito próximo ao apartamento de Lacan (falecido em 1981), que conhecia porque o frequentava para dar aulas de espanhol à sua filha Judith (o que me permitia pagar a análise com Green, algo com que costumava gracejar no divã). Esse sim era um lugar muito sofisticado –me lembro dos pesados conjuntos de cortinas que emolduravam a prestigiosa coleção de livros da *Pléiade*–, e então me permiti perguntar sobre essas mudanças. Como Green guardava silêncio, continuei a fazer associações a respeito do tema, observando que até a decoração havia mudado muito, que agora tinha um toque mais elegante e feminino, quando, de repente –o que muitos leitores já terão percebido como óbvio–, me dei conta de que se tratava de um divórcio, coisa que até então não havia me permitido pensar. Dessa vez estava ousado e também não calei essa álgida fantasia. Depois de alguns minutos de mais silêncio, quando a sessão já estava por terminar, escutei a voz pausada e grave, inclusive com um quê de oracular, do meu analista, que dizia: “Você tem razão..., mas com um consultório de atraso”.

A segunda vez –e este é o ponto aonde queria chegar– foi em relação à questão dos idiomas. Não seria exagerado dizer que aprendi francês no divã. Quero dizer, o francês dos afetos e das experiências significativas. No entanto, todos os que analisaram ou se analisaram em alguma língua que não a materna conhecem as dificuldades e limitações que esse exercício implica. De fato, em algumas sessões falávamos em inglês, já que havia praticado essa língua assiduamente durante a minha infância devido ao trabalho do meu pai, engenheiro vinculado ao mundo do petróleo. Mas minha queixa recorrente era a de ter que dizer em outros idiomas o que em minha mente estava escrito em castelhano. Essa tradução permanente me cansava e incomodava, fazia com que me sentisse abrumado, preso (penso neste momento em meus amigos e colegas brasileiros, e na dificuldade ainda não resolvida –mas com a qual se lida cada vez melhor, como prova este número de *Calibán*– dos idiomas na Fepal).

Um dia lhe disse, muito aborrecido, que era o cúmulo uma pessoa com tanta facilidade para os idiomas como ele não falar espanhol. Para minha grande surpresa, respondeu no ato que estava totalmente de acordo comigo.

Quando lhe perguntei o porquê, retornou o silêncio.

Pode parecer surpreendente, mas naquela época eu ignorava tudo sobre suas origens egípcias e também não sabia que seu sobrenome materno era Barcilón. Para mim Green era um judeu do Primeiro Mundo, cosmopolita, culto, um típico produto da burguesia ilustrada francesa. Uma vez lhe perguntei se pertencia à família do escritor francês de origem norte-americana Julien Green. Não obtive resposta (e ainda não existia o Google). Por outro lado, sim, sabia de sua paixão por Shakespeare –o que me faz suspeitar que minha ignorância sobre suas origens não era involuntária– e às vezes lhe montava “armadilhas” durante a sessão. Mencionava, por exemplo, o príncipe Hal como ao acaso das associações, e depois de poucos minutos dava um jeito de que eu notasse na interpretação que ele estava perfeitamente a par de que o príncipe Hal era Henrique V, o filho mais velho de Henrique IV, o vencedor da batalha de Agincourt. Sentia que nesses momentos a análise entrava em uma pausa lúdica “culturete”, para além da competição edípica. Mas o que agora percebo é que esses jogos jamais poderiam ter acontecido com base em leituras de Juan Carlos Onetti, César Vallejo ou Clarice Lispector (Borges era a exceção, e tanto Green como Anzieu escreveram sobre ele, mas para os europeus Borges é... europeu).

Não teriam por quê, é claro. De fato minha tese, orientada por Anzieu como já foi dito, se baseou na análise da obra do escritor peruano Julio Ramón Ribeyro, felizmente traduzido e publicado pela Gallimard, cujos relatos fascinaram Anzieu. O que procuro mostrar é um sintomático conluio entre analista e paciente para negar ou excluir as origens terceiro-mundistas de ambos. Agora, já que mencionamos Shakespeare, estamos nas terras agrestes e ferazes de *Calibán*.

Regressei a Lima em 1993. Em 1994 o congresso da Fepal foi organizado nessa cidade e teve Green como convidado. Fui encarregado de traduzir suas intervenções e de ser seu acompanhante. Era a primeira vez, depois do término da análise, que tinha a oportunidade de entabular relações de outra índole com meu ex-analista (existe ex-analista?). Inclusive o levei para jantar em casa, tomamos alguns aperitivos e pude lhe indagar tudo-o-que-você-quis-saber-sobre-Green-mas-tinha-medo-de-perguntar. Depois o visitei em seu apartamento da *avenue* de l'Observatoire em mais de uma oportunidade. No entanto, é apenas agora, ao sentir ante a notícia de sua morte uma tristeza que me surpreendeu a mim mesmo por sua radical rotundidade, que me dou conta do que estou tentando comunicar, até agora infrutiferamente.

Para esse então, já sabia de suas origens egípcias e em Lima soube, por ele, que havia voltado a seu lugar natal ao cabo de muitíssimos anos. Mas, mais que uma ida ao passado, me disse, havia sido uma viagem à fabulosa civilização e cultura daquele país. A ruptura, explicou a mim, ele a havia efetuado já há tanto tempo e de modo tão definitivo que não poderia ter sido de outra maneira. Já nada o unia ao Egito. Em suas entrevistas com Macías declarou: “Em todas as famílias da comunidade em questão se falava francês, e só se falava árabe para fins de comunicação com os que minha mãe chamava de ‘os indígenas’. Durante muito tempo pensei que esse nome se referia especificamente aos árabes, e não aos habitantes de um país. Levei muito tempo para compreender

que o Egito pertencia aos egípcios, e não aos europeus que viviam ali, por mais benéfica que fosse sua presença em terra egípcia”³.

Esse fragmento sobre a tomada de consciência da situação pós-colonial me pareceu muito revelador, agora que o reli ao preparar este texto, porque me remeteu ao que sentia como uma limitação linguística. Era isso, mas não exclusivamente. Minha impressão é que o esforço titânico de André para se converter em um dos principais analistas do mundo ocidental lhe exigiu se mimetizar com a mentalidade europeia de modo irreversível. Por minha parte, minha condição de peruano pertencente às camadas ilustradas de origem europeia de um país do Terceiro Mundo, originalmente povoado somente por “indígenas”, entrou em ressonância com essa excisão da condição colonial, por um lado, e da marca terceiro-mundista, por outro.

Já relatei em um artigo para a revista cordobesa *Docta*⁴ uma cena passada nas ruas de Lima, quando lhe pedi a Green sua opinião sobre um debate devido à minha participação em temas públicos, através dos meios de comunicação (tenho uma coluna semanal em um jornal nacional, onde opino, a partir de uma ótica psicanalítica, sobre os mais variados assuntos da Pólis). Como afetava essa atitude *engagé* a neutralidade do analista? Após alguns momentos de reflexão, me respondeu: “Não vejo como você poderia fazer outra coisa em um país como o seu”.

Passei por três momentos no processamento dessa resposta.

No primeiro, me senti aliviado por essa autorização proveniente não só de quem havia sido meu analista, senão de um dos mais fervorosos e importantes defensores da identidade e da ortodoxia analíticas no mundo. Se Green me outorgava seu atestado de boa conduta, então não tinha que me preocupar com as eventuais críticas de meus colegas locais (e com minhas próprias dúvidas, é claro). Durante algum tempo, isso me bastou para continuar com meus afazeres.

Pouco a pouco, porém, fui chegando a uma segunda leitura dessa resposta. O Egito não era um país como o meu? Foi então que comeci a pensar no processo esboçado nas linhas anteriores: nesse apagamento de suas origens pós-coloniais em uma realidade tão híbrida como a peruana ou a de qualquer nação latino-americana (ou africana). Nesses custos altíssimos com que devemos arcar para empreender tarefas desmedidas, com conquistas tão altas como esses “pagamentos à terra”, parafraseando uma expressão das culturas tradicionais andinas.

E, por último, no que estou pensando enquanto escrevo é por que isso deveria se limitar a “países como o seu”. A saber: nações terceiro-mundistas, pós-coloniais, de culturas híbridas, García Canclini *dixit*. De fato, foi na França onde observei e aprendi a intervenção pública dos analistas –no sentido de “intelectuais públicos” ou “comprometidos”– no debate nacional. Hoje essa prática é muito comum e, até onde sei, quase não é objeto de críticas no meio analítico: outro paradigma trincado, outro silêncio rompido. De modo que os analistas podemos –talvez muitos devemos– ser atores envolvidos nos âmbitos da cultura que não se limitam à clínica. Sim, todos sabemos que é assim desde a obra de

3. Op. cit., p.18.

4. Bruce, J. ¿Sabes con quién estás hablando?. In: *Docta*, Revista de Psicoanálisis, Córdoba: Asociación Psicoanalítica de Córdoba, año 8, p.188, primavera 2010.

Freud. Ao que estou me referindo é à participação não apenas livresca mas através da imediatez dos meios de comunicação atuais, o que naturalmente inclui a internet.

O sociólogo austríaco Helmut Dahmer observa com insistência, tanto em seus livros como em artigos jornalísticos⁵, uma sequência que define o destino da descoberta freudiana e sua posteridade:

Freud percebeu a analogia estrutural entre as instituições da alma e as da cultura: ambas aparentam ser fenômenos naturais, sem que o sejam;

A geração pós-freudiana perdeu o fio do nexos entre a crítica cultural, a teoria das pulsões e a terapia (“iniciou-se o processo de redução da crítica freudiana a uma restrita e branda técnica de tratamento de pacientes inabordáveis mediante outros meios”⁶);

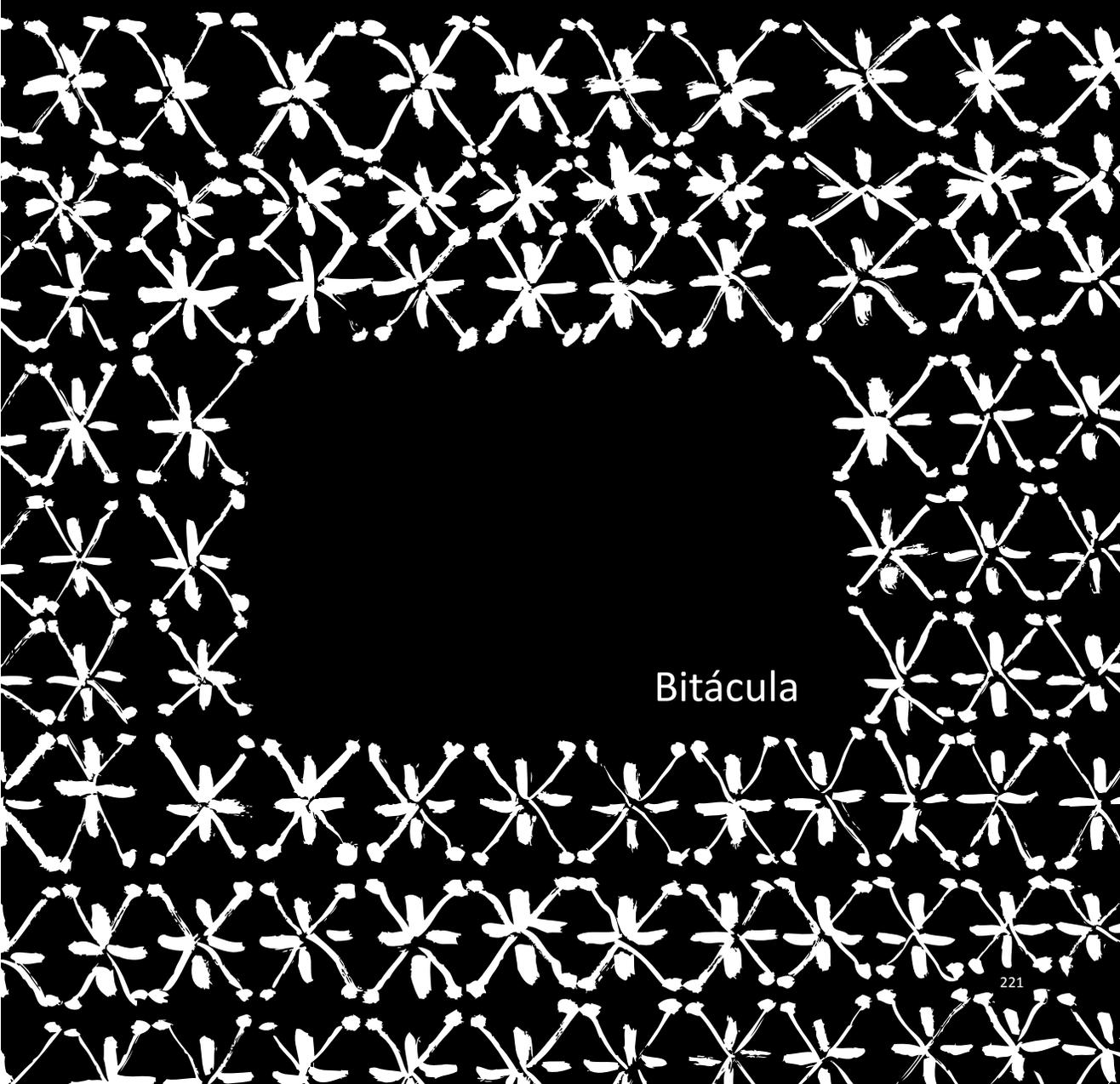
Finalmente, se iniciou o processo de reconstrução da teoria freudiana que permitirá reverter sua “contraproducente institucionalização”.

Sei que é paradoxal o fato de –nesta evocação de um dos maiores analistas da segunda metade do século XX– ter me referido ao que refleti e analisei a posteriori, a partir de um ponto cego na nossa relação. No entanto, me consola pensar que André Green teria considerado esta exploração do *non-dit* entre nós como uma continuação do processo analítico.

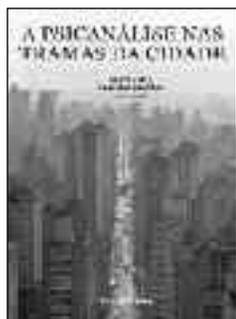
Dessa análise interminável (Freud falava em O Homem dos Lobos da “parte da transferência que não fora resolvida”, e Green foi, depois de tudo, um dos grandes teóricos do trabalho do negativo) que constitui a melhor homenagem a um dos lutadores mais apaixonados que já houve na história da psicanálise.

5. Dahmer, H. Psicoanálisis y política. *El Comercio*, 22 jul. 2010.

6. *Ibid.*



Bitácula



A psicanálise nas tramas da cidade

Bernardo Tanis e Magda Guimarães Khouri (Organizadores)

Essa compilação reúne os trabalhos apresentados durante o I Simpósio Latino-Americano de Psicanálise, Cultura e Comunidade, realizado em abril de 2008, em São Paulo, Brasil, com o apoio da Diretoria de Comunidade e Cultura da Fepal (2007-2008). Esse encontro teve como objetivo o debate interdisciplinar sobre temas vinculados à subjetividade contemporânea no paradoxal cenário urbano das megalópoles, *locus* estruturante da vida mental do cidadão. Contém textos de Juan Vives Rocabert, Alcira Mariam Alizade, Claudio Laks Eizirik, Luís Carlos Menezes, María Teresa Lartigue, Ruggero Levy, Ignácio Gerber, Jorge Bruce, entre outros.

Casa do Psicólogo/SBPPS/Fepal: São Paulo, 2009.



On forme des psychanalystes. Rapport original sur les dix ans de l'institut psychanalytique de Berlin, 1920-1930

Vários Autores

Publicado em sua edição original em 1930, em comemoração dos dez anos da fundação do Instituto Psicanalítico de Berlim, e traduzido para o francês dentro da coleção *L'Espace Analytique*, dirigida por Patrick Guyomard e Maud Mannoni, o presente texto reúne os relatórios apresentados por distintos membros do instituto. São inestimáveis o prólogo de Sigmund Freud, o discurso *marcial* de Max Eitington, os depoimentos de Hans Sachs, Otto Fenichel e Franz Alexander, entre outros, assim como a apresentação, para a versão francesa, de Fanny Colonomos.

Denoël: Paris, 1985.



Conceptos de filosofía de la historia

Walter Benjamin

Compilados e organizados postumamente, esses fragmentos e peças soltas constituem o testamento intelectual de um dos pensadores mais originais e influentes da contemporaneidade. Não são “teses” como alguns as definem, já que Benjamin nunca praticou um pensamento acadêmico e sistemático: era, antes de qualquer coisa, um leitor sensível, um *outsider*, autor inclassificável que não se submeteu a rótulos. Com tom cativante e ritmo arrebatador, essas peças são quase uma composição em fuga, sugerem pistas e convidam a refletir de modo inédito sobre o que é previamente conhecido.

Caronte: Buenos Aires, 2009.

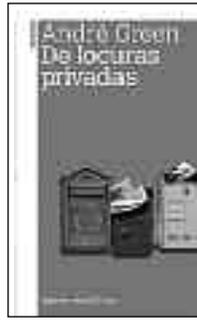


Las ciudades invisibles

Italo Calvino

Guiado pelo desejo de “descobrir as razões secretas que levaram os homens a viver na cidade”, o autor traça um percurso ficcional por cidades inventadas através do relato de viagem que Marco Polo, em analogia com *As mil e uma noites*, faz ao imperador Kublai Khan. “As cidades”, diz Calvino, “são um conjunto de muitas coisas: memórias, desejo, signos de uma linguagem; são lugares de troca..., mas, além de mercadorias, são trocas de palavras, de desejos, de lembranças”.

Siruela: Madri, 1998.



De locuras privadas

André Green

Nessa série de ensaios, Green aborda, entre outras coisas, o modo com que o pensamento pós-freudiano questiona e, em um *après-coup*, o modelo clássico sugerido por Freud, sobretudo no que diz respeito às patologias limite. O autor analisa, inclusive, a própria noção de limite em psicanálise e até faz com que Édipo ceda seu lugar a Hamlet. Como todo clássico, a repercussão desse livro ultrapassou seu objetivo inicial. A loucura privada terminou por ser a de todos: mais do que uma patologia, um direito.

Amorrortu: Buenos Aires, 1990.



La invención de la tradición

Eric Hobsbawm e Terence Ranger

Trata-se do resultado do colóquio organizado pela revista *Past and Present* em 1983. Considerado o historiador vivo de maior influência, Hobsbawm parte da constatação de como o que é considerado “tradicional” e, portanto, “muito antigo” é, na verdade –e frequentemente–, de constituição recente, nascido para garantir a identidade e a coesão, especialmente diante da transformação acelerada do que está consolidado.

Crítica: Barcelona, 2002.



Filosofia de cámara

Diana Sperling

A essência do pensamento filosófico não consiste em responder às interrogações que o homem faz a si mesmo constantemente diante da existência. Trata-se, isso sim, de sustentar as perguntas, mantendo a vigência da evocação que tal ato nos propõe. Aqui está um texto escrito em chave talmúdica, de estrutura não linear, em que aparecem fragmentos, debates e diálogos entre sábios e pensadores de épocas e latitudes variadas, e que dá fé, nesse exercício, da sugestão de percurso e da exigência que o ato filosófico nos propõe.

Mármol/Izquierdo: Buenos Aires, 2008.



Verdad, realidad y el psicoanalista. Contribuciones latinoamericanas al psicoanálisis

Sergio Lewkowicz e Silvia Flechner (Editores)

Editada inicialmente por Karnac, com a intenção de promover algumas notáveis contribuições do *métier* psicanalítico latino-americano entre os analistas de fala inglesa e com o apoio da Direção da Fepal 2002-2004, com Serapio Marcano como presidente e Gloria Gitaroff como diretora de publicações, a presente compilação, com prólogo de Daniel Widlöcher e Claudio Eizirik, conta com as assinaturas de R.H. Etchegoyen e S. Zysman, B. de León e R. Bernardi, M. Baranger, L. Kancyper, S. Vinocur, A. Muniz de Rezende, J.F. Jordán Moore, N. Marucco, A. Támez-Morales e V. Ungar. Comentam as colaborações O. Kernberg, A. Ferro, J. Canestri, J. Grotstein, N. Symington, C. Botella, S. Erlich e F. Guignard. Uma contribuição imprescindível na Babel psicanalítica.

International Psychoanalysis Library/IPA: Londres, 2005.



El arte de reducir cabezas

Dany-Robert Dufour

Que noção de sujeito se aplica a esta época marcada pelos avatares do capitalismo tardio? São sustentáveis e eficazes as definições de Kant e de Freud (a do sujeito crítico, avalizada pelo primeiro, ou a do sujeito neurótico, proposta pelo segundo) sobre as quais foram edificados os modos de se perceber na Modernidade? O sujeito atual, definido por Marcelo Viñar mais como consumidor do que como cidadão, regido por uma razão instrumental que o situa como mercadoria, é desentranhado nesse profundo ensaio com grande repercussão na compreensão de nossa candente contemporaneidade.

Paidós: Buenos Aires, 2007.



Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida

Friedrich Nietzsche

É o texto que muda, de uma vez por todas, o modo de conceber a História. Nietzsche defende que refletir a história apenas tem sentido “do ponto de vista do interesse da vida”; ou seja, tira a história do terreno das ciências e a direciona ao âmbito da arte. Suas reflexões, revulsivas e poéticas, estabelecem um precedente que nenhum pensador posterior pode ignorar.

Biblioteca Nueva: Madri, 1999.



“Symposium sobre las relaciones entre psicoanalistas”

Vários autores

Nessa publicação, primeira revista psicanalítica latino-americana editada em nossas latitudes, estão as apresentações realizadas no encontro, realizado nesse mesmo ano, na Asociación Psicoanalítica Argentina. Nos testemunhos de Ángel Garma, Arminda Aberastury e León Grinberg, entre outros, encontramos reflexões críticas e agudas sobre nossos dispositivos de formação. Sua atualidade crua, mais de meio século depois, constitui uma marca incômoda, ao indicar que nossos recursos de invenção não estão, até agora, à altura da tradição herdada.

Revista de Psicoanálisis (APA). Vol. XVI, tomo IV, Buenos Aires, 1959.



Ciudad de papel

Alfredo Fressia

O autor apresenta um percurso por cidades –Cidade do México, Praga, Buenos Aires, entre outras–, com histórias e geografias, de antes e do presente, através da evocação de seus escritores e das transformações da identidade latino-americana, a partir de trajetos –sempre– subjetivos, entre o observado e o recordado. Fressia, que vive em São Paulo desde 1976, escreve: “São Paulo parece funcionar como uma antena: capta e dissemina por este sul do Terceiro Mundo as notícias que vêm da exclusão, os ouvidos surdos ao clamor”.

Trilce: Montevidéo, 2009.

generaciones: a la escucha del lazo narcisista entre generaciones. Colaborou com um ou mais capítulos em 18 livros; escreveu sobre Lewis Carroll, Italo Calvino, nazismo, temporalidade.
h.faimberg@orange.fr

Abel Fainstein

Foi presidente da Asociación Psicoanalítica Argentina, *cochair* regional do Comitê de Programa do Congresso Psicanalítico Internacional do Rio de Janeiro 2005 e *chair* do Comitê de Programa do Congresso Psicanalítico Internacional de Chicago 2009. Organizador do mestrado em psicanálise Universidad del Salvador – Asociación Psicoanalítica Argentina e do grupo de doutorado para psicanalistas da mesma universidade.
afainstein@gmail.com

Magdalena Filgueira

Psicanalista. Membro associado da Asociación Psicoanalítica del Uruguay. Integrante do Claustro de Analistas e do Claustro de Docentes do Instituto de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
mefe@adinet.com.uy

Marcio Giovannetti

Médico psiquiatra e psicanalista, analista didata e ex-presidente da SBPSP. Autor de vários artigos publicados em revistas e livros especializados. Seu campo atual de interesse é a historicidade dos conceitos psicanalíticos e a clínica contemporânea.
nnetti@uol.com.br

Andrea Giunta

Doutora em filosofia e letras, especializada em arte. É professora de arte latino-americana na Universidade do Texas em Austin, na Universidade de Buenos Aires e no Idaes, Universidade de San Martín. Pesquisadora independente do Conicet (PK). Curadora da Retrospectiva de León Ferrari (PK) Centro Cultural Recoleta (2004) e na Pinacoteca de São Paulo (2006). Autora de livros e ensaios, entre os que se destacam: *Vanguardia, internacionalismo y política e Poscrisis.* Arte argentino después del 2001.

Admar Horn

Médico formado pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Psicanalista, membro aderente da SPP e

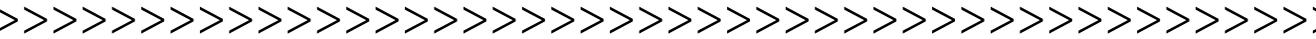
membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro – Rio 2. Membro do Instituto de Psicossomática de Paris Pierre Marty.
horn@osite.com.br

Mariano Horenstein

Psicanalista. Membro titular em função didática da Asociación Psicoanalítica de Córdoba. Dirigiu a revista *Docta* desde a sua fundação até 2010 e atualmente é editor de *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise*. Ministrou seminários e foi publicado em distintos âmbitos latino-americanos. Recebeu os prêmios M. Bergwerk, Lucien Freud e o Elise M. Hayman Award for the Study of the Holocaust and Genocide.
mmhorenstein@gmail.com

Marta Labraga de Mirza

Psicanalista. Membro titular da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Formada em letras e professora de literatura, realiza pesquisas em escrita literária e psicanalítica. É docente de seminários e co-organizadora das jornadas de literatura e psicanálise na APU desde 1995 até o presente.
martalabraga@gmail.com.uy



Cláudio L. Eizirik

Médico, psiquiatra, psicanalista, doutor em medicina, professor associado do Departamento de Psiquiatria e Medicina Legal da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, analista didata da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre, ex-presidente da Fepal e da IPA, co-organizador de três livros, *Psicoterapia de orientação analítica – fundamentos teóricos e práticos*, *O ciclo da vida humana – uma perspectiva psicodinâmica* e *Key papers in countertransference*, e autor de capítulos e trabalhos em múltiplos âmbitos do pensamento psicanalítico. Em 2011, recebeu o prêmio Sigourney.
ceizirik.ez@terra.com.br

Runo Lagomarsino

Runo Lagomarsino nasceu em Lund, Suécia, em 1977, e é um artista radicado entre Malmö e São Paulo. Depois de estudar arte na Academia de Belas Artes Valand, Gotemburgo, e Malmö Art Academy, onde obteve seu mestrado (2003), passou a frequentar o Programa de Estudos Independentes Whitney em Nova York (2007-2008). Seu trabalho foi

apresentado em exposições coletivas internacionais como a 54ª Bienal de Veneza (pavilhão dinamarquês) e a 12ª Bienal de Istambul.
info@runolagomarsino.com

Philip Larratt-Smith

Nasceu em Toronto, Canadá, em 1979. É escritor e curador independente. Vive e trabalha entre Nova York e Londres. Foi curador das mostras *Louise Bourgeois: o retorno do desejo reprimido*; *Andy Warhol, Mr. America*; *Robert Mapplethorpe: sagrado y profano*, entre outras. Escreveu sobre a obra de Tracey Emin, Jenny Holzer, Milton Resnick, Iran do Espírito Santo e Roni Horn, entre outros.

Raúl Miranda Arce

Médico cirurgião (Universidade La Salle). Psiquiatra (Universidade do Exército e Força Aérea Mexicana). Sexólogo educador (Asociación Mexicana de Educación Sexual, atual membro do Conselho Diretor). Terapeuta de casais (Asociación Mexicana de Psicoterapia de Pareja). Psicanalista didata (Asociación Psicoanalítica Mexicana).
ramar0203@yahoo.com

Gerardo Mosquera

Nascido em Havana, Cuba, em 1945, é curador independente e crítico de arte. Foi um dos organizadores da primeira Bienal de Havana em 1984. Curador do New Museum of Contemporary Art, Nova York, de 1995 a 2009. Sua atividade atual é principalmente internacional, viajando, dando conferências e sendo comissário de exposições em mais de 70 países. Atualmente é diretor artístico (2011-2013) da PHotoEspanña, de Madri.

Paulo Nazareth

Nascido em Governador Valadares, Minas Gerais, Brasil, 1977. Atualmente vive e trabalha na região metropolitana de Belo Horizonte, Brasil. Performer e artista visual. Integrante do coletivo Kaza Vazia/Galeria de Arte Itinerante. Bonequeiro vinculado à Associação de Teatro de Bonecos do Estado de Minas Gerais. Participou da Plataforma de Performance Porto Alegre (2009).
p.nazarethdicoesltda@gmail.com

Demian Orosz

Demian Orosz é jornalista. Trabalha no jornal *La Voz del*

Interior de Córdoba e é editor da revista de literatura e artes visuais *Diccionario*.
demian.orosz@gmail.com

Lucrecia Palacios Hidalgo

Formada em gestão e história das artes. Realizou uma especialização em crítica da arte e da cultura na Universidade de Girona através de uma bolsa outorgada pela Fundação Carolina. Colabora regularmente como crítica de arte no suplemento *Radar* do jornal *Página/12* e na revista *Los Inrockuptibles*. Desde 2007, é a coordenadora editorial da coleção de livros sobre artistas argentinos da editora Adriana Hidalgo, da Argentina. Editou também livros de arte para a editora Polígrafa de Barcelona e é professora titular da cátedra de gestão das artes na Universidad del Salvador em Buenos Aires.
lucreciapalacios@gmail.com

Alejandro Rojas-Urrego

Psicanalista e psicanalista de crianças e adolescentes, membro titular da Sociedad Colombiana de Psicoanálisis. Ex-diretor e analista didata do

Instituto Colombiano de Psicoanálisis. Médico da Universidad del Rosario (Bogotá), psiquiatra e psiquiatra de crianças e adolescentes da Université René Descartes (Paris 5). Publicou sete livros na Colômbia e na França, e capítulos de livros e artigos em ambos países.
alejandrorojasurrego@gmail.com

Claudio Rossi

Médico psiquiatra, psicanalista, membro efetivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Ex-presidente da Federação Brasileira de Psicanálise e atual suplente do presidente da Fepal.
clrossi@terra.com.br

Diana Sperling

Filósofa, escritora, ensaísta, docente. Nascida em Buenos Aires, Argentina. Publicou os seguintes livros: *Filosofía de cámara* (2008), *Del deseo*. Tratado erótico-político, ensaio (2001), *Genealogía del odio*: sobre el judaísmo en Occidente, ensaio (1995), *La metafísica del espejo*: Kant y el judaísmo, ensaio (1991) e *Señas particulares*, contos (1983).

dianasperling@gmail.com

Marcelo Viñar

Médico, psicanalista, membro ativo da Asociación Psicoanalítica del Uruguay, membro da Associação Psicoanalítica Internacional. Ex-professor do Departamento de Educação Médica Contínua da Faculdade de Medicina. Desde 1990 coordena um grupo de pesquisa de campo sobre adolescência marginalizada e menores fora da lei. Ex-presidente e atual presidente da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Ex-presidente da Federação Psicoanalítica da América Latina (Fepal). Representante ante o *Board* da IPA. Autor de múltiplos artigos e livros.
marcelo@belvil.net

Orientações aos autores

Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (API), editada regularmente, sob o título de *Revista Latino-Americana de Psicanálise*, desde 1994.

Sua proposta editorial tem por finalidade favorecer a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade e promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Busca estimular a reflexão e o debate, inserindo as questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é quadrimestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. Os trabalhos a publicar serão inéditos e redigidos em espanhol ou português. No entanto, se na avaliação dos editores forem considerados de especial interesse, poderão ser editados trabalhos que tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas-redondas etc., sendo informados data e lugar onde foram expostos originalmente. Poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas que não contem com versões em espanhol ou português.

No caso de que seja incluído material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar absolutamente a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar tal finalidade ou obter seu consentimento.

As opiniões dos autores dos trabalhos ou das pessoas entrevistadas são de sua exclusiva responsabilidade. Sua publicação em *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise* não implica de nenhum modo que seus editores compartilhem os conceitos apresentados.

A publicação de trabalhos implica para o/os autor/es a cessão legal dos direitos, razão pela qual se proíbe sua reprodução escrita, impressa ou eletrônica sem a autorização expressa e por escrito por parte dos editores.

Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características de “duplo-cego”, por pelo menos dois integrantes do Comitê

Revisor da *Revista*, que poderão fazer recomendações para sua eventual publicação. A avaliação será feita com critérios parametrizados e a eventual aceitação, negativa ou solicitação de mudanças ou ampliações nos textos constituem tarefa do Comitê Revisor da *Revista*, que remeterá suas sugestões ao Comitê Editor. Os editores definirão, em razão da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação.

Os trabalhos devem ser enviados por correio eletrônico para **fepal@adinet.uy** e **revista@fepal.org**.

A extensão dos textos não deverá exceder as 8.000 palavras em formato A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, com entrelinhamento duplo. A bibliografia, que não será considerada para contabilidade da extensão máxima permitida, deverá ser a imprescindível e ajustar-se às referências explícitas no texto. Trabalhos para seções específicas da *Revista* poderão ter especificações adicionais. Os trabalhos poderão ser redigidos em espanhol ou em português, de acordo com o idioma de seu autor, e deverão ser enviadas duas cópias do texto, com o mesmo título. Uma delas deve informar o nome do autor (que será acompanhado de uma breve descrição curricular e de dados de contato), e a outra, apenas um pseudônimo. Recomenda-se extrair do corpo do trabalho toda menção ou inclusão bibliográfica que permita eventualmente identificar o autor.

Será acrescentado também um resumo em espanhol ou em português das principais ideias do trabalho, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 150 palavras. Serão incluídos todos os dados de referência das publicações citadas, com especial cuidado em esclarecer casos de citações de outros autores, e onde as mesmas forem fiéis ao texto original.

A bibliografia e as citações bibliográficas serão ajustadas às normas internacionais da American Psychological Association, indicadas em

http://www.bivipsil.org/bvs/documentos/instructivo_citas.pdf.

Os descritores serão obtidos no Tesouro de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina. Ver Tesouro na página web da Biblioteca Virtual de Psicanálise da América Latina: <http://www.bivipsil.org>, seção “Tesouro” e depois “Listado alfabético simple”. Ou também é possível ver/baixar a lista, em ordem alfabética, em **<http://www.bivipsil.org/bvs/documentos/tesauro.pdf>**.



Tradição – Invenção

29º Congresso Latino-Americano
de Psicanálise

Cidades Invisíveis: São Paulo

O Estrangeiro: Diana Sperling

Dossiê Arte Contemporânea:

Nazareth; Larratt-Smith; Lagomarsino

Vórtice: Transmissão
da psicanálise

Clássica & Moderna:

Bleger por Faimberg

Textual: Hugo Achugar

De Memória: André Green

Bitácula