

Transitoriedades/Incertezas

Volume 20 | Nº 2 | Ano 2022

Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise



Transitoriedades/incertezas

Volume 20, Nº 2, Ano 2022

ISSN 2304-5531 - Semestral

Publicação oficial da Fepal

(Federação Psicanalítica da América Latina)
Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil
Montevideo, 11300, Uruguay
revistacaliban.rlp@gmail.com

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis
www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

- Carolina García Maggi (Uruguai, APU), Editora-chefe
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora-chefe suplente
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora associada
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora associada suplente
- Cecilia Rodríguez (México, APG), Editora associada
- Alicia Briseño (México, SPM), Editora associada suplente

Comissão Executiva

Raya Angel Zonana (Brasil). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguai, Editora), Abigail Berbedé (SBPSP, Brasil, editora), Silvia Gadea (APU, Uruguai), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uuruquai), Daniel Castillo (APU, Uruguai), Pedro Colli (SBPSP, Brasil), Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil). **Vórtice:** Eloá Bittencourt (SBPRJ, Brasil, editora), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (SBPRJ, Brasil - editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Peru), Claudia A. Carneiro (SPBsb, Brasil), Regina Esteves (SPFor, Brasil). Dossiê · Silvana Rea (SBPSP, Brasil, editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPde PA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil). **De Memória:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México - editora). **Clássica & Moderna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Peru, editora). **El Estrangeiro:** Gabriela Levy (APU, Uruguai, editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, editora). **Cidades Invisíveis:** Claudia A. Carneiro (SPBsb, Brasil, editora). **Comunicação:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguai, editora), Fernanda Borges (SBPRJ, Brasil).

Editores de Revisão

Versão em espanhol: Soledad Sosa (APU, Uruguai)

Versão em português: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil)

Versão em inglês: Analia Wald (APA, Argentina)

Conselho de Editores Regionais

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

Conselho Consultivo

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

Colaboradores: Iliana Horta (SBPSP), Admar Horn (SBPRJ)

Comissão Diretiva

Presidente

Andrés Gaitán (SPM)

Suplente: Susana Velasco (SPM)

Secretária Geral

Dalia Guzik (Ampiep)

Suplente: Elnora Jiménez (Ampiep)

Tesouraria

Samuel Pinzón Bonilla (Apap)

Suplente: Ramón Mon (SPM, Apap)

Coordenador Científico

Ricardo Carlino (APdeBA)

Suplente: Samantha Nigri (SBPRJ)

Diretora de Publicações

Magdalena Filgueira (APU)

Suplente: Corina Nin (APU)

Diretora de Sede

Silvia Gadea (APU)

Suplente: Zuli O'Neill (APU)

Diretora de Comunidade e Cultura

Sonia Terepins (SBPSP)

Suplente: Silvia Maia Bracco (SBPSP)

Diretor de Conselho Profissional

José Francisco Rotta Pereira (SPPel)

Suplente: Ceres Tavares (SPPel)

Coordenadora de Crianças e Adolescentes

Aline Pinto (SBPPA)

Suplente: Carmen Zelaya (SPP)

Revista indexada em Latindex

· *As opiniões dos autores dos artigos são de sua exclusiva responsabilidade e não refletem necessariamente as dos editores da publicação. Autoriza-se a reprodução citando a fonte e apenas com autorização expressa por escrito dos editores.*
· *Se você é responsável por alguma das imagens e não entramos em contato, por favor, comuníque-se conosco por e-mail.*

Créditos das imagens:

Em capas e interiores:

A logo for América (1987), *The Rwanda project* (1994), *The eyes of Gutete Emerita* (1996), *The silence of nduwayezu* (1997), *Culture=Capital* (2011), *The cloud* (2015), *The garden of good and evil* (2019), *Women* (2019), *I can't go on. I'll go on* (2019), *Padiglione rosso* (2022).

<https://alfredojaar.net/projects/>

Ilustrações de abertura das seções:

Lucas Di Pascuale (pp. 14, 104, 110, 136, 182, 206, 216, 234, 244 e 252)

Ilustrações em Cidades Invisíveis:

Arquiteto Daniel Villani

Tradução, correção e normatização de textos:

Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte e Denise Tamer

Assistente editorial: Arena Hernández

Direção de arte e diagramação: Di Pascuale Estudio

Índice

8

Editorial

Elogio da metamorfose

Carolina García Maggi

14

Argumentos: Transitoriedades/incertezas

16

Transitoriedade das teorias: Pulsão de morte-repetição-gozo

Marta Labraga

32

Folha de rosto identificada: A teoria dos três tempos

Luiz Moreno Guimarães Reino

40

O pós-humano, o jogo e a realidade

María Luisa Silva

54

É possível a psicanálise decolonial?

Jorge Luyando Hernández

62

Os estereótipos de gênero do analista e sua incidência no rumo da cura

Alberto C. Cabral

72

A energia escura: Um infinito sem explicação

Laura Palacios

82

Os mecanismos de defesa individuais e grupais nos confrontos da crise ambiental

Cosimo Schinaia

92

Alguma coisa em que acreditar

Teresa Zaefferer

104

O Estrangeiro

106

Entre cadernos e laços: A potência do transitório

Ana Kiffer

- 110** **Vórtice: Analista-analisante: O sono e o sonho**
- 112** **Analista-analisante: O sono e o sonho**
Eloá Bittencourt Nóbrega e Wania Maria Coelho Ferreira Cidade
- 116** **Sonhar em tempos de medo**
Marga Stahr
- 120** **Sono, sonho, sonhar. Bruma de analgesia, centelha**
Ana Valeska Maia Magalhães
- 124** **Aplicação da clínica psicanalítica em fenômenos de devastação social**
Gabriel Finquelievich
- 128** **Os sonhos escorregadios da melancolia**
Alexis Schreck Shuler
- 132** **No vórtice da clínica: O analista e o analisante. O sonho, a cegueira e o sono**
Miguel Sayad
- 136** **Dossiê - Antropofagia**
- 138** **Antropofagia**
Silvana Rea
- 140** **Psicanálise e espaço social**
Elizabeth Ann Danto
- 148** **Oswald de Andrade: meandros da antropofagia**
Maria Augusta Fonseca
- 154** **Tarsila antropófaga: O “Grito do Ipiranga” da pintura no Brasil**
Tadeu Chiarelli
- 160** **De manifestos e metáforas culturais: Programas culturais na zona de dependência**
Gustavo A. Remedi
- 170** **Autonomia intercultural: Um horizonte alternativo dos povos indígenas contra as políticas do Estado**
Alicia Castellanos Guerrero
- 176** **Totem e Tabu de Sigmund Freud e o processo civilizador de Norbert Elias: Um diálogo necessário**
Paulo Endo
- 182** **Textual**
- 183** **“Viver é ir se desfazendo no tempo”**
Uma conversa com Rosa Montero
- 206** **Clássica & Moderna**
- 208** **Donald Woods Winnicott: Uma psicanálise em liberdade**
Paula Escribens
- 216** **Extramuros**
- 218** **Comunidade Otomí Yühü: Isolamento e necessidade de escuta**
Dinah Cárdenas e Cristina Curiel
- 222** **A vida entre vínculos: Uma abordagem sobre o modo de conceber a existência e a intervenção na comunidade**
Isabel Mansione e Joyce Goldstein
- 234** **Cidades Invisíveis**
- 236** **Pelotas: Do pelourinho ao chafariz**
Hemerson Ari Mendes
- 244** **De Memória**
- 246** **Jorge Kantor**
Max Hernández
- 248** **A infinitude de Jorge Kantor**
Mariano Horenstein
- 250** **Desenhos de uma clínica**
Magda Guimarães Khouri

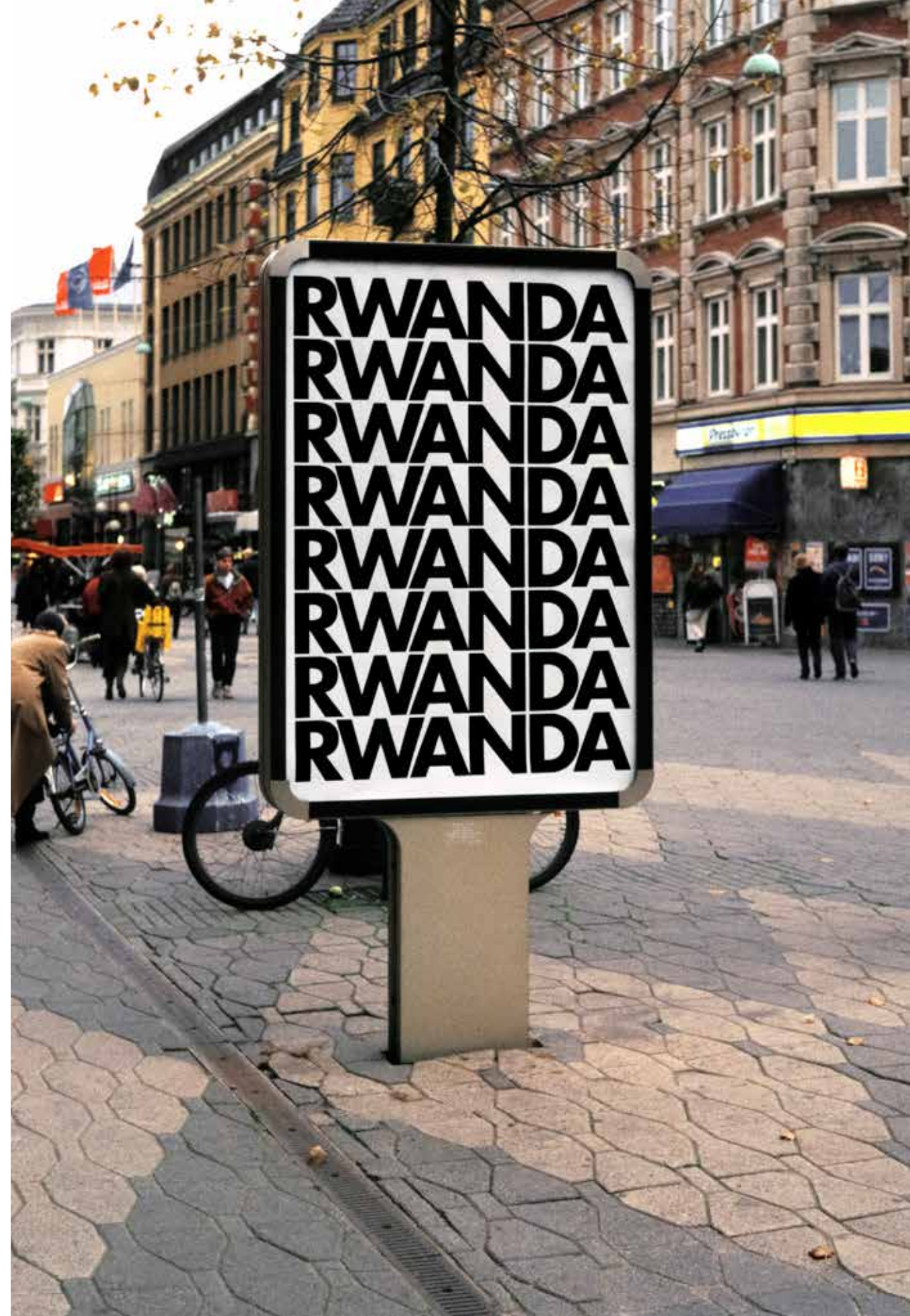
252 Bitácula

254 Artista neste número

258 Leituras

260 Autores neste número

264 Orientações para os autores



Elogio da metamorfose

*Quando sea eterno, ¿cómo seré al día siguiente?*¹

Franz Kafka

Dez anos depois do ensaio Sobre a transitoriedade, Freud (1916 [1915]/1992b) recebe o jornalista George Sylvester Viereck (4 de setembro de 2011/1926) em sua casa de verão e conversa com ele enquanto caminham pelo jardim. A contemplação estética e sensual da natureza distrai Freud enquanto responde às perguntas do seu visitante estrangeiro. Vem à nossa mente aquele passeio com Rilke e Lou Andreas Salomé, em que a peremptoriedade da beleza e o inexorável o levam a uma reflexão poética sobre a finitude e antecipam suas investigações posteriores sobre o luto e a melancolia, de 1917. Agora suas teorias foram substituídas e gravitam, em sua maioria, em torno do prazer e seu além. Na entrevista, Freud assume a passagem do tempo com os incômodos da velhice. A morte, como a ordem universal, é aceita, não se rebela. “O objetivo derradeiro da vida é a sua própria extinção”¹ (par. 40) e, mais ainda, “toda morte é um suicídio disfarçado” (par. 45), “o que vem depois da minha morte não me interessa. Não aspiro à glória póstuma” (par. 18), à imortalidade.

Depois acrescentará: “A Morte é a companheira do Amor. Juntos governam o mundo” (par. 38). Esse conjunto de reflexões, desenvolvidas nos escritos freudianos desse tempo, produzem uma revolução no discurso freudiano ao alojar a morte no próprio amor. Um amor que encontra seu limite em si mesmo (Allouch, 2009, p. 66). Por sua vez, o *póstumo*, ou o eco da vida, não parece interessar Freud; a ideia inclusive lhe incomoda.

Algo mais determinante aconteceu com escritores e suas obras póstumas, como Virgílio, Kafka ou Emily Dickinson. Virgílio levou dez anos para escrever sua obra-prima, a *Eneida*. No momento da sua morte, pediu que fossem lançados à fogueira os doze livros que havia escrito. Assim também aconteceu com Kafka e *O processo*. Emily Dickinson pediu que seus 2.000 poemas fossem queimados. Esses desejos não foram ouvidos pelas pessoas próximas aos autores, contrariando uma decisão que condenava ao extermínio suas próprias obras e delegava aos parentes essa prerrogativa.

Como escutar um desejo de ser mortal? No caso de Freud, dirigia-se ao amor dos seguidores, ao *transamor* e aos desejos de sua transcendência. Freud podia imaginar o inferno da eternidade com a estabilidade dos seus ensinamentos e ritualizar-se como totem para ser adorado. As teorias vivem apenas se puderem sacrificar um pedaço de si, se puderem ser esquecidas, se encontrarem sua metamorfose.

1. N. da T.: Quando eu for eterno, como serei no dia seguinte?

1. N. da T.: Tradução de P. Cesar Souza. A tradução corresponde a: Sylvester Viereck, G. (2020). O valor da vida (Uma entrevista rara de Freud). Em P. Cesar Souza (trad.), *Ide (42)69*, São Paulo. (Trabalho original publicado em 1926). Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062020000100002

O passado incerto

Se a incerteza pesa sobre o futuro, o passado não deixa de ser menos incerto.

Em certa ocasião, Freud apela ao conhecido adágio *Mater certissima, pater semper incertus*. Se hoje claramente essa máxima não é verossímil dadas as mutações nas parentalidades, os avanços na genética e a fertilidade assistida, observamos essa idealização estendida das mães que se veem tão plenas a ponto de engolfar e se apropriar em excesso do filho, assim como mães ocupadas demais em outras coisas, tão distantes que a criança ali não pode se reconhecer.

Entre o *certissimo* e o *semper incertus* das figuras primordiais, a origem de cada um sempre está na incerteza. Viemos de uma cena em que não estávamos, falta-nos uma imagem (Quignard, 1994/2005, p. 8). São modos de dizer sobre a impossibilidade de um saber, impossibilidade que nos condena à fabulação genealógica, tão presente nos sonhos, nos mitos coletivos ou nas novelas familiares. Ficções transitórias sobre um desejo inacessível, esse desejo que não era o nosso, mas que nos constitui como sujeitos. Nas novelas familiares e também nas nossas teorias, poderemos interrogar quais relatos nos interessa guardar intactos e de quais exibir seus *tics*, seus vazios, como modo de manter vivo o espaço do mistério e da pergunta.

Não é a dúvida, é a incerteza que enlouquece, como dizia Nietzsche, o primeiro psicanalista, segundo Freud. A certeza é do Eu, no entanto o Eu não quer saber, não quer saber da alteridade, da impossibilidade, da incompletude. A identidade do narcisismo tropeça com a fixidez, com a detenção de sentidos, e ali já não há assombro possível.

Na experiência da análise, o analista se empresta ao analisante, tolerando o incerto e seu próprio lugar de passagem. É tomado pela transferência, desaparecendo com sua pessoa em seus juízos, suas paixões, suas preferências. A suspensão do juízo não é um tempo que se detém antes de que algo aconteça, senão o próprio fato por onde pode acontecer algo significativo.



Essas propostas nos levam a abrigar a transitoriedade e a incerteza como posições éticas de toda análise.

Este novo número reúne um conjunto valioso de trabalhos que exploram muitas dessas vertentes e as colocam em debate.

A começar por **Argumentos**, um grupo de variados trabalhos se detém no estatuto da pulsão de morte a partir de diversas referências. Mostram-se outros perfis, como o papel facilitador da pulsão de morte em sua função separadora e de corte ao gozo. Outra contribuição sublinha a função criadora de relatos e ficções frente ao intolerável da nossa finitude, analisando o papel do desmentido nas crenças fanáticas.

A partir dos cruzamentos da psicanálise com a astrofísica, nos vemos transportados ao universo sideral, onde todas as nossas referências e certezas implodem. De repente, nos enfrentamos com a outredade absoluta, angústia tocada com o humor neste trabalho.

Segue um grupo de trabalhos que nos desafiam a desequilibrar discursos hegemônicos frente a mudanças de paradigmas e do golpe simbólico que produzem nas nossas referências. A partir de diversos ângulos, questionam a visão eurocêntrica, marcada por classificações hierárquicas e binárias, pela patologização do que não se conhece ou não segue a norma que rege o discurso dominante. Assim, propõem-se a pensar o dispositivo analítico a partir de um pensamento nas bordas para articular um pensamento decolonial. Depois aborda-se o pós-humanismo, a partir da revolução tecnológica e da experiência de brincar. Outra contribuição problematiza a incidência de estereótipos de gênero no analista, oficiando de escotomas, com implicâncias na direção da cura. Em outra perspectiva, aborda-se a grave crise ambiental e ecológica. O autor descreve os *impasses* e mecanismos de defesa a partir da psicanálise.

Ler no que não se escreve

É possível comentar um livro não escrito? Luiz Moreno Guimarães se apoiará em um livro nunca redigido. Retomará propostas de Fabio Herrmann, psicanalista brasileiro, que ao final da sua vida trouxe novos conceitos temporais para a psicanálise. No espaço entre a transmissão e a letra, produzem-se novos laços e recriações.

Também assim, na seção **O Estrangeiro**, a escritora Ana Kiffer nos falará de cadernos nunca lidos, introduzindo-nos em um texto delicado, na pele da letra frágil. Nos traços daqueles que não escreviam, as culturas chamadas “não letradas”, aquelas que não tinham direito a deixar um rastro ou outra cosmologia do laço.

Em outra margem, no espaço entre o dormir e o sonho, adentra a seção **Vórtice**. *Analista-analisante: O dormir e o sonho* aborda, a partir da dupla analítica, o adormecimento, a capacidade de sonhar e suas diversas derivas na transferência analítica.

Antropofagia e depois

Os dez anos de *Calibán* e o centenário da Semana de Arte Moderna de São Paulo são motivo de celebração, razão para voltar ao ponto de partida e retomar sua força iniciática, para assim projetar novos começos. *Antropofagia* é o convite deste **Dossiê**.

A Semana de Arte Moderna, movimento que integrou as artes visuais, a literatura, a música e a psicanálise, renovou profundamente as tendências artísticas e culturais no Brasil. Não

se conhece uma vanguarda latino-americana com a riqueza, a diversidade e a amplidão crítica alcançadas pelo modernismo brasileiro. Integraram a psicanálise em sua reflexão e a devoraram, transformando-a em uma interlocutora privilegiada que permitiu questionar a sociedade de base patriarcal muito antes de outros movimentos contemporâneos.

Os textos deste **Dossiê** nos devolvem uma psicanálise/outra, psicanálise que provocou leituras e chegou às artes, à cultura, à sociologia, às políticas públicas, capaz de suscitar transferências e de se deixar interrogar.

Metáforas culturais, como a da antropofagia, abriram caminho para novos modos de conceber e entender a produção de um pensamento decolonial na América Latina, incluindo a psicanálise.

A escritora Rosa Montero é entrevistada em **Textual**, entregando-se a uma conversa muito fresca, animada por sua grande proximidade com a psicanálise. Sua escrita é habitada pela transitoriedade e pela morte, alcançadas a partir da ficção e da poesia... *Viver é ir se desfazendo no tempo*.

Clássica & Moderna irá ao encontro de um autor da originalidade de Donald W. Winnicott. Sem fazer um percurso pela obra desse grande mestre, buscará lançar luz sobre sua influência nos fundadores da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP), que se formaram com ele; ideias e ética vigentes na formação psicanalítica, que mostram a importância de uma psicanálise não dogmática.

Extramuros aborda a experiência de um grupo de psicanalistas da Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) que trabalha atualmente junto à comunidade indígena Otomí Yühü. Assim também se apresenta o trabalho no território, que vem sendo desenvolvido pelos Psicanalistas na Comunidade —grupo de estudo da Fepal—, apoiado na ideia de investigar e socializar práticas de intervenção, a partir de um posicionamento psicanalítico fundamentado.

Cidades Invisíveis nos traz a crônica de uma cidade pequena e muito emblemática. A partir do olhar de um psicanalista que mergulha no invisível, em seus traços opacos, na memória dos Calibãs anônimos da nossa história, o autor nos transporta à cidade brasileira de Pelotas.

Este número de *Calibán* e o espaço **De Memória** são dedicados ao querido companheiro Jorge Kantor, integrante da equipe editorial e editor da seção **Vórtice** até 2020. Jorge foi uma referência sensível, discreta e com forte compromisso com a psicanálise em chave latino-americana. Em **Vórtice**, não hesitou em apresentar temas que sacodem e interpelam nossa prática, como o racismo na nossa clínica, trazendo aquilo que ficava fora dos nossos intercâmbios.

Olhar e ler

A fotografia da capa ambienta uma paisagem a céu aberto para ressaltar uma estrutura heterogênea. Ali descobre-se uma cela de aço em meio a um entorno de águas inquietas e uma leve folhagem. O artista Alfredo Jaar assinala em sua obra lugares utilizados para detenção e tortura clandestina por parte da Agência Central de Inteligência (CIA, por suas siglas em inglês) dos Estados Unidos. O desamparo e o silêncio são apelos à fragilidade dos laços, um modo de tornar visível a ferocidade e a crueldade da vida contemporânea. Para Jaar, as imagens são políticas, e a arte cria modelos para pensar e ler o mundo, tentando uma reflexão radical sobre o estado das coisas.

De certo modo, a leitura implica sempre uma tarefa de resistência, pois abriga o poder de cada novo leitor, o poder insurgente de ler no que não está escrito. Antídoto frente à apatia do analista ou diante de uma posição cômoda, sem laço com o desejo.

CULTURA — CAPITAL

Nesse sentido, continua a ser uma aposta não superada manter uma revista de psicanálise que desperte o desejo de tê-la em mãos, de sempre recebê-la.

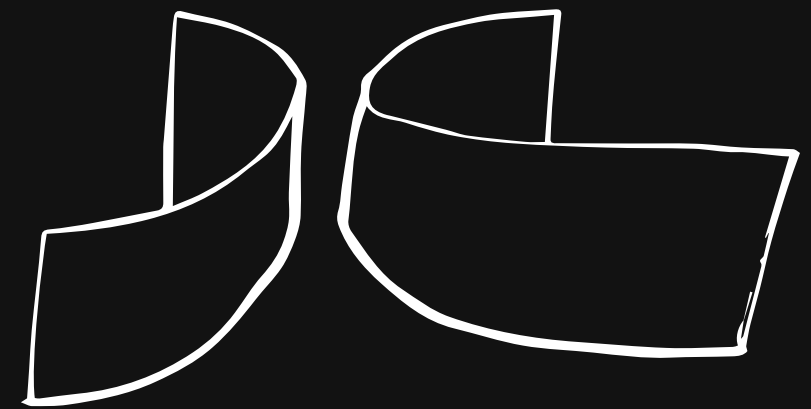
Nesta era de digitalização e mudanças no paradigma editorial, defendemos a individualidade das publicações e a postura de resistência a sua imersão no magma da globalização. A revista como objeto, como artefato único, apreendido e investido por um coletivo de psicanalistas leitores espalhados pelos rincões da América Latina.

Para isso, há um imenso trabalho silencioso nos bastidores. Obstinado em ser perfeccionista no processo de edição, nos processos de referências, no cuidado com a imagem visual de cada número, para obter uma revista atraente, que suscite o desejo e a transferência com os textos. Que se queira escrever nela, que seja colecionada, que viaje um pouco mais, que possa descrever e cartografar o pensamento que se move, como são as mesmas ficções que precisamos para viver, pensamento que se move. E, através delas, sonhar como seremos no dia seguinte.

Carolina García Maggi
Editora-chefe, *Calibán* - RLP

Referências

- Allouch, J. (2009). *Contra la eternidad: Ogawa, Mallarmé, Lacan*. El cuenco de plata.
- Freud, S. (1992a). Duelo y melancolía. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992b). La transitoriedad. In J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 305-311). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]).
- Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto*. Minúscula. (Trabalho original publicado em 1994).
- Sylvester Viereck, G. (4 de setembro de 2011). El valor de la vida (B. Castillo, trad.). *Espaciodevenir*. <http://espaciodevenir.com/referencias/%E2%80%99Cel-valor-de-la-vida%E2%80%99D-entrevista-a-sigmund-freud-por-george-sylvester-viereck-en-1926/> (Trabalho original publicado em 1926).



Argumentos:
Transitoriedades/incertezas

Marta Labraga*

Transitoriedade das teorias: Pulsão de morte-repetição-gozo

Creemos que Freud no fue ni podía serlo, ajeno a la influencia ideológica de la sociedad en que vivió, pero más allá de ello, más que considerar esta construcción mítica freudiana como una sólida elaboración científica [...] de la pulsión de muerte, debemos descubrir su núcleo de verdad. Creo que había que esperar a que Jacques Lacan “retornara” a Freud para poder desentrañar el sentido más profundo del “descubrimiento” freudiano rescatando ese núcleo punzante de la experiencia de análisis.

Daniel Gil, *La vida, la muerte y la pulsión*, 1989¹

Je dis: une fleur! Et, hors de l'oubli ou ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalment se lève idée même suave, l'absente de tout bouquet.

Mallarmé, *Crise des vers*, 1897²

He de volver a ti, propicia tierra como una vez surgi de tus entrañas... Darle el último adiós al insondable enigma del deseo, cerrar el pensamiento atormentado.

María Eugenia Vaz Ferreira, *La isla de los cánticos*, 1924³

Um psicanalista, pensador reflexivo da psicanálise e da filosofia, um poeta genial da língua francesa e empenhado na textura de um único Livro que pudesse condensar o universo inteiro, um poeta com a palavra justa para unir a angústia de regressar e morrer, e deixar de desejar, sujeitos de pensamento e letras, excedidos de buscas diferentes mas sustentando com as palavras o vazio e a separação do homem e das coisas, sua ausência radical e o desejo de encontrar uma, a forma de dizer o conceito que foge, a definição precisa, a emoção que não se desvaneça, o objeto perdido que nunca existiu, a Coisa. Mas acreditamos que é o horror justamente do limite e a apócope ao gozo ilusório o que movimenta a ficção e também a reflexão.

A dificuldade radical de escrever e reescrever ensaisticamente – tentando limitar a ficção e a poética, que sim podem fazê-lo – sobre a finitude e a transitoriedade da vida se une com a complexidade que supõe conceber todas as nossas criações e as referências orientadoras que, para o nosso discurso psicanalítico, chamamos de teorias também como transitórias. Estamos imersos em modelos, estruturas, paradigmas que tornamos visíveis e exteriorizamos pensando em seus

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. Acreditamos que Freud não foi nem podia ser alheio à influência ideológica da sociedade em que viveu, mas, além disso, mais do que considerar essa construção mítica freudiana como uma sólida elaboração científica [...] da pulsão de morte, devemos descobrir seu núcleo de verdade. Creio que havia que esperar que Jacques Lacan “retornasse” a Freud para poder desvendar o sentido mais profundo da “descoberta” freudiana resgatando esse núcleo pungente da experiência de análise. N. da T.: Aqui e onde não se indique o contrário, a tradução é livre.

2. Digo: uma flor! E, fora do esquecimento que minha voz relega algum contorno, como algo diferente dos cálices sabidos, musicalmente se ergue, ideia propriamente e suave, a ausente de todos os buquês. N. da T.: Tradução de V.L. de Oliveira Lins. A tradução corresponde à p. 40 de: Harbusch, U. (2001). Arte, poesia e tradução em Paul Celan: Pensar Mallarmé até as últimas consequências. Revista Alea, 3(2).

3. Hei de voltar a ti, propicia terra como uma vez surgi de suas entranhas... Dar-lhe o último adeus ao insondável enigma do desejo, fechar o pensamento atormentado.

alcances, mas, ao mesmo tempo, os contextos e a socialidade dos outros, as marcas do tempo nos atravessam, falam-nos e nos constituem. Por isso sempre são restos pouco claros os que se apropriam, de forma encarnada, de nós mesmos, analistas, e a escrita mostrará seus desdobramentos na hora de relacionar os postulados essenciais da psicanálise e suas transformações ao percorrer como são pensados por outros e dando palavras à nossa posição.

Os caminhos teóricos se bifurcam ensaiando uma e outra vez a reflexão sobre o tempo e as apostas criativas para entender seu decurso, sua passagem e suas mudanças transitórias: equilíbrio incessantemente interrompido e incessantemente recomposto. Também o corpo vai se modificando com o tempo no modo de ser representado, com o que a leitura teórica pessoal da psicanálise muda de eixo com a experiência, faz com que cada um sinta suas razões e aflições ao lado de expansões de excitação e prazer, de lutos e compreensões ampliadas.

Tentamos sempre esclarecer, pontuar, que estamos longe da filosofia e, não obstante, falamos e pensamos filosoficamente. Ou seja, por intermitências e de um modo privado ou social, aparece nossa *loucura* gozosa de dispor da linguagem para nos perguntarmos e nos aproximarmos uns de outros e de Outro, das coisas e, sobretudo, do nosso *próprio* corpo, que é sempre um mal-entendido. Estamos na filosofia dessa exploração constante de um sentido evanescente.

A pretensão destas páginas, que reúnem percursos anteriores, é abordar minhas experiências *de transitoriedade e incertezas* de conceitos da teorização psicanalítica ao longo do tempo; conceitos que se modificam em diferentes autores a partir de Freud e sempre *em direção* a Lacan e outros, e já não em *status nascendi*, mas sim sempre se reinstituindo, e fazê-lo no ato da própria escrita, buscando na singularidade das diferenças e em sua incompletude. Já em 1989, como aparece na epígrafe, Daniel Gil reconhecia o valor da leitura de Freud que Lacan percorrendo sua obra, e hoje podemos, por sua vez, indicar a importância de distinguir a adesão de filiação e por demais de *reverente* a um autor, o fato de estar em transferência com ele por sua concepção da psicanálise e poder manter uma distância orientada por outros *ensinamentos* e o ato de poder lê-lo a partir de outras perspectivas em sua atualidade.

Todos nós procuramos referências e pontos de apoio explícitos ou implícitos ao ler, e será assim neste caso, mas ficará de pé a impossibilidade de eliminar o hiato, a fissura e a abertura entre o que escrevo e digo, e o que não pode ser dito. Adoto essas teorizações com que lidamos todos os analistas, como pulsão e pulsão de morte e sua relação com a repetição e o gozo, porque foram se transformando na concepção do *corpus* psicanalítico a partir de Freud e em relação a outros autores. A análise é uma profissão sobre a qual não se pode conversar, mas que resulta incitador o contexto e fértil o intercâmbio com colegas sobre as

teorias, ainda supostamente sem translação de material de análise⁴, porque nossa especulação é permeada pelo inconsciente e pela própria experiência do laço social.

Por isso, a partir de Freud e de Lacan, e de analistas atuais, lendo-os também *pelo viés* de letras de poetas e escritores, reúno fragmentos e restos de *banquetes* teóricos recorrentes, com que sustentamos a vida do pensamento e a fome de saber.

Frente à *fome* teórica, a advertência para os analistas, no entanto, sempre é a de poder tolerar as incertezas, o não-saber, as formulações transitórias, a *paixão da ignorância* porque, precisamente, somos afetados sempre por esse desejo mesmo em sua impossibilidade.

O seguro, já foi dito, seria usar a *clínica*, termo absurdo se houver um. Multiplicar *ad infinitum* o número de *casos* e crer que com isso sabemos o que é impossível saber? Talvez uma posição contrária a isso poderia ser vista como uma *abstração* que desdiz toda a erotologia que nos constitui?

Em 1989, e na atualidade também, Daniel Gil (1989, 2019) reflete sobre a conceitualização contínua ou (im)possível da psicanálise e me leva a sublinhar essa forma permanente de nos construirmos com outros psicanalistas na práxis de uma teorização mutante, em uma série em que o particular e singular dos *casos* convoca um universal aberto.

Sem dúvida alguma, psicanalisar é uma proposta rigorosa e realizada no imaginário e simbólico da transferência, mas o fundamental é que isso não ocorre sem as inferências do real que nos foge. Essa é uma proposta capaz de ser formulada com variações e versões diferentes em uma *miscigenação conceitual* que é um valor fundamental das criações de pensamento na América Latina, onde o *um a um* também está atravessado pelos outros da universalidade. E esse é o ponto de complexidade radical que atravessa as reflexões sobre as teorias e o estabelecimento de conceitos nas ciências e disciplinas em geral, e os que são pensados como fundamentos em psicanálise. O núcleo problemático entre a particularidade e as variações da *empíria* fenomênica perante a universalidade que requer a conceitualização. Afirmar o transitório das teorias poderia despertar o receio habitual de se tornar banal, expresso no alerta permanente: Cuidado com o “vale-tudo”, alertas para não se deixar levar pela *superposição teórica*, que não está próxima da pluralidade-pluralismo, questionável também, e que também não é o que ambiciono mostrar quando me refiro ao caráter sempre transitório do nosso estabelecimento de referências e modelos. Essa é uma reserva que não nos deve deter, porque a penetração e difusão do discurso psicanalítico se deu pelo caminho da sua práxis e dos seus modos de se situar, a partir da interdisciplina e desdobrando sua transdisciplina.

E como estamos em trânsito e em passagem sempre discursiva, e por isso interpelante e incerta, interessa-me esse perfil e função separadora que Lacan atribuiu à pulsão de morte.

Cercar a pulsão de morte

Embora digamos que um conceito como *pulsão de morte* não tem a ver com a morte e que o morrer individual, real e concreto de cada indivíduo é muito diferente da exploração dos funcionamentos e efeitos desse morrer no existir subjetivo, é verdade que se trata da finitude da vida e das formas de *viver e pensar* a morte, onde a moral da época não é alheia às formas de olhá-las, o padecimento nas análises quando o que está em jogo são as reações e atos destrutivos ou sinistros dos sujeitos, que nos parecem *incompreensíveis* em sua apresentação fenomenológica. Qual é o prazer ou o

4. Precisamente o desenvolvimento deste trabalho parte de um texto anterior que conjugava problemas do desamparo e do gozo e da interrogação de uma analista amiga, Susana García, sobre a pulsão de morte em Lacan.

efeito de satisfação que aparece ali, e para quem? Por que Freud teoriza a pulsão de morte quando se vê interpelado por esses fenômenos? Sem dúvida alguma, percorremos *As pulsões e suas vicissitudes* (1915/1992), *Além do princípio do prazer* (1920/1993) – texto central de especulação que nos abre para interrogações mais recorrentes da subjetividade –, *O mal-estar na civilização* (1930 [1929]/1990) e no Lacan dos seminários 7 (1959-1960/1995), 11 (1964/1997) e 20 (1972-1973/1989).

A dificuldade da leitura de Lacan faz com que minha continuidade nela, em seus escritos e seminários, esteja sempre acompanhada de certa infidelidade a essa *herança*, tentando conquistá-la para mim com derivas teóricas e literárias. Também com a aproximação a outros leitores em transferência com Lacan que têm publicações em livros e revistas, com intervenções reflexivas e criativas, com perspectivas críticas e irônicas, que mantêm o movimento do estalo e da vida, permeados pelo contemporâneo no momento de teorizar, de *ver*, um pensamento em andamento contínuo (Allouch, 2009a), longe de uma teorização congelada em sua eternidade. Em sua conferência na Sorbonne por conta do centenário do nascimento de Lacan, Allouch (2001/2009b) escreve e arrisca que “Lacan é o nome de um percurso, de um acontecimento ou de alguns poucos acontecimentos” (p. 1) e que tornou tão difícil “o acesso ao seu percurso, tão caro em preço, em tempo, em cogitações, a aposta pessoal tão inevitável... que a solução mais simples, e talvez a mais sábia em relação a ele, seja despreocupar-se de Lacan, como muitos brilhantes fizeram” (p. 1), e cita entre eles Henry Ey, Levi-Strauss, Foucault, Jakobson.

As diferentes sortes da pulsão de morte

A formulação da pulsão de morte teve sortes teóricas diferentes. Há posturas totalmente negacionistas do conceito, em um leque que vai de quem não as necessita para sua concepção do funcionamento psíquico até quem a situam, em um modo reducionista de entendê-la, como fora do campo psicanalítico, unindo-a aos fenômenos da violência e da destruição.

O presente e a externalização e espetacularidade da violência mortífera nos confrontos mundiais e na supervivência migrante que atravessa o mundo tornam visíveis as formas do ódio e da perseguição entre milhões de seres, e nos mergulham no desconcerto, alimentando ceticismos face aos quais surgem interpretações multívocas e mutantes. Por isso começamos por demarcar, como fez Freud da origem, a assimilação direta entre pulsão de morte e morrer e matar.

Em uma perspectiva forte da proposta freudiana, o sujeito quer morrer à sua maneira e a vida aparece concebida como um longo rodeio para regressar ao estado inorgânico e à aniquilação das tensões, com diferentes modos de entender o nirvana⁵. A partir daí os diferentes autores

5. Laplanche (1986/1998) distingue o nirvana como fúria frenética, esquizoparanóide, que ataca o eu, como abolição imaginária do desejo, mimese da morte.

percorreram caminhos variados: dos quais atribuem um valor central (Melanie Klein) ou, inclusive, fazem da pulsão de morte a única verdadeira pulsão (Lacan) aos quais, como Winnicott, não a consideram útil, passando pelos que a situam e conceitualizam em profundidade e com dedicada crítica, como Laplanche, mas nomeando-a entre os “desenvolvimentos freudianos insustentáveis” e “absurdos” (p. 19). E no próprio Freud, ao longo de diferentes momentos da sua obra, existem posturas diferentes, isto é, um modo transitório de estabelecimento dos seus conceitos.

Lacan faz uma virada muito importante a partir da concepção freudiana da pulsão de morte, considerando-a peça essencial do psiquismo, no que entende como os *fundamentos* da psicanálise: inconsciente, repetição, transferência, pulsão, conceitos fundamentais que trabalha no seminário 11 (1964/1997).

Ler psicanálise em transferência com Lacan quando se diz *freudiano*, ler outros autores que se denominam lacanianos, mas que conseguem se manter à distância do mimetismo com os aforismos enrijecidos pelos seguidores: leituras de leituras, esse é o trânsito psicanalítico que (me) escolho/escolhe.

A perspectiva de Lacan, que nos interessa em seu discurso sobre a pulsão, é que atribui à pulsão de morte as características de toda pulsão: sem satisfação possível, parcial e, ao mesmo tempo, *de corte*, quer dizer, desagregadora, desorganizadora, com função de separação e, por isso, *habilitadora* da vida e da sexualidade, como possibilitando uma *pausa* interna ao gozo para limitá-lo?

Não vou me deter nos desenvolvimentos de Freud em 1920 e em 1930, e vou a esse “depois”, com os pós-freudianos e os contemporâneos, e posteriores a Lacan. A posição de Laplanche serve como brecha aberta para conceber o efeito da introdução do conceito de gozo para Lacan e como se relacionam pulsão, repetição e gozo. Laplanche aparece como alguém em transferência com Lacan (uma das *‘Ls, ‘eles’, ailes, alas*, como o próprio Lacan chama, junto a Leclaire) e importa seguir alguns dos seus pontos de divergência, sobretudo quando situa a pulsão de morte junto à *pulsão sexual de vida*. Laplanche (1986/1998) enfatiza para sua rejeição o risco de dessexualização da psicanálise em razão de como foram adotados os restos do Freud do *desejo de nirvana* e do retorno à ausência radical de excitação, e, apesar de discutir o modo de entender a compulsão à repetição, escreve: “Enfim, o indesejável, o demoníaco, aquilo que não pode ser ligado nem dominado retornam vigorosamente com *Além do princípio de prazer*” (p. 18).

A tendência ao prazer ou ao gozo?

Mas... de onde surge a pulsão de morte (*Todestriebe*) em Freud? Trata-se de uma questão metafísica? Indica-se nos modos diferentes de concebê-la em Freud como *convenção*, *modelo*, *mito*, e em Lacan, como *ficção*.

No Freud de *As pulsões e suas vicissitudes* (1915/1992), a *pulsão de morte tem o caráter especulativo próprio da teoria e da metapsicologia; territórios onde, justamente, tudo é especulativo*. Não obstante, ainda que mantenha o antagonismo e a polaridade pulsional, Freud sustenta sempre a associação dos dois modos de pulsão, quer dizer, a dualidade pulsional. Nos casos de maior ódio e destrutividade para si mesmo e para fora, pode existir a satisfação libidinal, dirigida a objetos ou narcisista. Posteriormente, *Além do princípio de prazer* é o ponto de outra volta teórica a partir da qual Freud (1920/1993) relaciona o princípio de prazer e a pulsão de morte. Prazer intensificado rumo à homeostase, mesmo com a quase provocação da aspiração ao nirvana (palavras escutadas muitas vezes na sessão) ligada a uma busca desejante, de desejo não reconhecido

como tal, senão de aniquilação *porque* não é concebida como possível. Seria satisfação, em um prazer desprazeroso experimentado como dor, o ponto inacessível de um gozo também impossível? O sujeito querendo sair da incerteza “vai se encontrar cada vez mais no Outro”, sublinha Lacan (1964/1997, p. 195), perseguindo apenas “uma metade de si mesmo”(p.195). “Irá encontrando seu desejo cada vez mais dividido, pulverizado, na cernida metonímia da palavra” (p. 195).

A queixa no *après-coup* na análise da possessividade materna, *ser/haver sido* para a mãe o objeto do desejo inconsciente, mas manipulável e então frustrado em toda a sua autonomia, é entendida muitas vezes como essa *amostra* para conceber o gozo para Lacan, como essa forma de uma hipoteca que seria a do Outro sobre o sujeito, e nesse mesmo processo a abolição ou não reconhecimento do sujeito como tal, como desenvolve Darian Leader (2021)⁶.

Prazer como distensão, nível constante de excitação, e dor como aumento insuportável da tensão se tornam, uma e outra vez, impossíveis de serem vinculados apenas a um *problema econômico* pelo modo em que são buscados e se repetem, marcados pelo ritmo desejado, pela impossibilidade de serem diluídos para o sujeito, pela periodicidade nas mudanças; redução e aumento da excitação, com o corpo sempre em questão. Do Outro materno em diante, a vida psíquica depende de formas variadas de tolerar as mudanças, a ausência, os *cortes*, os silêncios do Outro. Onde o Outro não oferece nenhuma palavra das que – supõe-se – guarda e possui, pode-se despertar a fúria, o ódio ou a desolação, mas não deveríamos assimilar isso a um “cultivo da pulsão de morte”. Daí pode surgir a narcisização da morte ou a erotização da dor, mas também a criatividade de uma subjetividade, fazendo-se sempre sobre uma falta, não vivenciada como perda, senão com reflexos sempre de semblante, *semblant*, revelando (o) real.

Em *Psicanálise e medicina*, Lacan (1966-1967/1985) escreve que o corpo foi feito para gozar, e o gozo “é sempre da ordem da tensão, do forçamento, do gasto, inclusive da façanha” (p. 92); há gozo onde começa a aparecer a dor “e nós sabemos que é somente neste nível da dor que pode se experimentar toda uma dimensão do organismo que, de outra forma, fica velada” (p. 95). Porque a dor, e o mesmo lemos no Freud do *Projeto...* (1950 [1895]/1989), é imprescindível também para assumir o corpo como próprio e experimentá-lo como tal. A relação é metonímica ou transitiva entre desejo, dor, gozo e pulsão, mas me importa problematizá-los, e não os tornar equivalentes. Há uma relação dialética entre desejo e prazer, e um elemento de dor e até de crueldade. Estamos longe do Homem dos Ratos e seu gozo escondido em um olhar ou essas transmutações são próprias da transitoriedade e das incertezas dos conceitos?

6. Darian Leader coloca ênfase na dimensão terrorífica e dessubjetivante do gozo do adulto sobre a criança que pode provocar os limites de se colocar em risco ou do dano para rejeitar e, ao mesmo tempo, manter aquele gozo do outro. Danar-se é mais fácil do que danar o outro?

De algum modo, a partir do Homem dos Ratos e os atos obsessivos, com o gozo do sintoma perdurável, vou até conceber e retomar o único modo em que aparece o gozo, em sua diminuição, míngua, em seu quase desaparecimento como tal: como o *mais-de-gozar*. E isso me leva a propor que essa ação que parcialmente separa e já não aniquila, pode-se pensar como de uma pulsão parcial que continuamos a nomear de morte, emparentada agora com *castração*. E nos confrontamos com ela e com ele na “diversidade dos modos de gozar” (Campalans, 2018, p. 306) do outro, que não há saber sobre o gozo, nem é bom ou mau, e não é escolhido de forma voluntária.

Allouch (2001/2009b), citando Foucault, relaciona a *intensificação* do prazer com o *mais-de-gozar*. Isso me leva a refletir que existe uma forma primeira de nos abirmos a essa expansão *contemporânea* registrada pela concepção do gozo e indicar o quão morno e diluído soa o *prazer* quando se toca o gozo como limite do sentido e ausência de satisfação, como a *intensificação* do prazer do sujeito que é gozado por esse prazer que não domina e não se apaga da proximidade permanente com o desejo.

Todas essas evocações e associações poderiam se relacionar com a forma de entender o poderoso caminho de separação que supõe a subjetivação e como o gozo acaba sendo absorvente contra toda autonomia e separação. A pulsão de morte poderia agir deslindando, limitando e desagregando o gozar?

E por isso, explorando as diferenças, assinalo o Freud do fim da sua obra, em *Análise terminável e interminável* (1937/1991), que apresenta a pulsão de morte como o

fator impeditivo mais poderoso de todos, um fator que está além de qualquer possibilidade de controle [...] não é apenas [...] responsável por grande parte da resistência encontrada na análise, mas que é, realmente, a causa suprema de conflito na mente⁷. (p. 214)

Pulsão de morte, então, como responsável por uma força que resiste à cura e se aferra ao padecimento.

Neste percurso, é exatamente a perspectiva de “estorvo” que coloco em questão e me abro a pensar a pulsão de morte como reguladora e habilitadora de separação. E surge também: por que atribuir a compulsão de repetição à pulsão de morte (tingida com um tom mortífero ou tanático) se a repetição ou o retorno sobre si mesma a um estado anterior é uma condição de toda pulsão? Toda pulsão tende a um estado anterior e não é nunca repetição do igual nem tem nada a ver com uma necessidade.

Minha proposta *transitória e incerta* também é o que adiantava no sentido de eliminar (ou, pelo menos, não priorizar) nesta concepção o elemento destrutivo e de obstáculo da pulsão de morte, e assim poder parar para explorar, a partir da especulação, algumas das suas funções e efeitos.

No capítulo “A pulsão de morte”, do seminário 7 (Lacan, 1959-1960/1995, pp. 248-262), dentro do conjunto de capítulos que chama “O paradoxo do gozo” (pp. 201-291), Lacan faz uma estruturação conceitual diferente da de Freud, centrando o ser e o sujeito nas condições que a

7. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução se corresponde às pp. 258-261 de: Freud, S. (1996). *Análise terminável e interminável*. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23). Imago. (Trabalho original publicado em 1937).

linguagem lhes determina, indicando que a pulsão de morte deve estar muito além do retorno ao inanimado:

Se tudo que é imanente ou implícito na cadeia dos acontecimentos naturais pode ser considerado como submetido a uma pulsão de morte, é somente na medida em que há a cadeia significativa. Efetivamente, é exigível que, nesse ponto do pensamento de Freud, o que está em questão seja articulado como pulsão de destruição uma vez que ela põe em causa tudo o que existe. Mas ela é igualmente vontade de criação, a partir de nada, vontade de recomeçar⁸. (p. 256-257)

E, ao mesmo tempo, faz da pulsão de morte a verdadeira pulsão porque nela se realiza o caráter repetitivo da pulsão.

Se Freud chega a considerar a pulsão de morte, é porque pensa nos fenômenos de repetição que não podem ser reduzidos à busca de uma satisfação libidinal, ao princípio de prazer ou à tentativa de dominar as experiências de desprazer. Mantemo-nos na interrogação: por que é que se repete o desprazer? Tão tranquilamente como se nós quiséssemos fazer isso; evoco Michel de M'Uzan no seu livro *Da arte à morte* (1983), ele diz que o desprazer não é tal totalmente e que o eu inconsciente repete algo infantil que nunca foi.

Repetição

Nestes desenvolvimentos esteve implícita a compulsão à repetição (ou a repetição) porque sempre teria a ver com as relações entre o pensamento e o real. Se a análise se orienta ao real incognoscível, como o umbigo do sonho (Freud) e o que na experiência é “o osso do Real” (Lacan), o real está além da rede ou cadeia de significantes, além do regresso dos signos que nos submete ao princípio de prazer e à repetição cega (Lacan, 1964/1997, p. 61).

Mas, longe de concebê-la como um fenômeno de reprodução ou de modulação pela conduta de uma rememoração atuada, em Lacan surge como presentificação em ato, reiteração inesgotável da demanda. Res-salto que encontro isso muito próximo do que escutamos em analisantes quando assinala que sempre se coloca em relevo.

no conceito desconhecido de repetição, esse recurso que é o do encontro sempre evitado, da chance falhada. A função do ratear está no centro da repetição analítica. O encontro é sempre faltoso = é isto que constitui, do ponto de vista da *tiquê*, a vaidade da repetição, sua ocultação constitutiva. (p. 134)⁹

8. N. do T.: Tradução de A. Quinet. A tradução se corresponde às pp. 259-260 de: Lacan, J. (1997). O seminário de Jacques Lacan, livro 7: A ética da psicanálise. Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).

9. N. do T.: Tradução de M. D. Magno. A tradução se corresponde à p. 123 de: Lacan, J. (1985). *O seminário de Jacques Lacan, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).

E, precisamente, nas relações da repetição com o real, o ato sempre estará no horizonte: “um verdadeiro ato, tem sempre uma parte de estrutura, por dizer respeito a um real que não é evidente” (p. 58)¹⁰.

Então, dizemos que o abissal do enigma psíquico persiste: por que se repete o penoso? O real na análise se apresenta às vezes como o mais *inassimilável* porque adota a forma de trauma que marca tudo o que acontece depois na vida e “lhe impondo uma origem na aparência acidental” (p. 63)¹¹.

É na busca de uma satisfação pulsional impossível, com um objeto que nunca se teve, que o traumático se repete, que pode aparecer para Lacan como o “não acontecido”. Acontecimento a se repetir para criá-lo de forma repetida e assim fazê-lo desaparecer? E indica o que na análise atormenta: “A repetição é algo que, em sua verdadeira natureza, está sempre velado na análise¹²” (p. 62) e se *produz* em transferência, como por acaso¹³. A função disso que se produz como tropeço ou deslize é um encontro falho. Em outro momento dirá da transferência que é o encontro falho por excelência, o *ratage*, a *mésalliance* de Freud, o equívoco. Fica aberto esse lugar do real do trauma ao fantasma, fantasma que é a tela por trás da qual se oculta o determinante da função da repetição.

É preciso buscar o real recoberto ou escondido “por trás da falta de representação, da qual lá (no sonho) só existe um lugar tenente”¹⁴ (p. 68).

E esse real governa nossas atividades, como destaca Lacan. O acidente, o tropeço, a *Tiquê* anima todo o desenvolvimento e nos leva como se fosse à origem; e o que encontramos? “*Nada, talvez? Não talvez nada, mas não nada*” (p.71; itálicas no original). E, se não, sempre *semblant*, semblante, aparência (em francês, *faire semblant*, “simulação, dissimulação” o rosto visível que vela e revela ao mesmo tempo), a repetição, a falta, o desejo, o gozo.

A partir da análise aparece a repetição como consubstancial do sujeito. O que fazemos é entrar cada vez mais na *falta central*, em que o sujeito se experimenta como desejo. E, se for assim, isso é experimentar-se desejante, em espera (*em souffrance*) e, portanto, desejante, quer dizer, *sem*, carente de algo, *com* falta. Consequentemente, haverá sempre uma tentativa e uma busca de um *reencontro* com o objeto de desejo e perdido desde o início, nunca alcançável e, melhor, impossível. No precoce seminário 6, *O desejo e sua interpretação*, Lacan (1958-1959/2014) dizia de um luto essencial que está implicado no próprio desejo, e que é convocado no momento em que o sujeito deseja um objeto, que como um real objeto do desejo não é senão um objeto impossível. E se surpreendia com o que chamou de “normalidade incongruente” que se aceita quando um sujeito é aceito como desejante porque a carência e a falta ficam assim expostas! Essa é “a farsa de Eros e Tânatos” porque não há harmonia nem quietude possível no mundo pulsional?

10. N. do T.: Tradução de M. D. Magno. A tradução se corresponde à p. 52 de: Lacan, J. (1985). *O seminário de Jacques Lacan, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).

11. Ibid.

12. Ibid.

13. *Tiquê* e *Automaton* são dois termos que Lacan toma de Aristóteles para significar encontro com o real casual e rede de significantes, linguagem, respectivamente.

14. N. do T.: Tradução de M. D. Magno. A tradução corresponde à p. 60 de: Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).

Desconstrução da pulsão

Lacan dedica o seminário 11 (1964/1997) ao que ele entende como os quatro conceitos fundamentais da psicanálise, *inconsciente*, *repetição*, *pulsão* e *transferência*. Esse seminário é posterior ao seminário 10, *A angústia* (1962-1963/2006), seminário central e *de inflexão*, no qual realiza um percurso pela angústia de castração e pela relação entre desejo, angústia e gozo, de uma forma muito sugestiva e que, por sua vez, irá modificando ao longo do tempo.

Em “A pulsão parcial e seu circuito” (Lacan, 1964/1997, pp. 181-193) nos leva à pulsão de morte separando-se de Freud porque apresenta toda pulsão como uma *montagem*; por este, a sexualidade participa da vida psíquica. Não porque funcione como um mecanismo em que se desencadeiam movimentos esperados para a espécie senão porque tem seu *Drang*, quer dizer, sua energia, força, impulso e um circuito parcial que, saindo de uma *fonte* assimilada a todo o corpo – ou às áreas erógenas, áreas de borda, privilegiadas no corpo –, enlaça o impossível *objeto objet-meta’ Ziel*. Um laço (*bucle*) que é a própria satisfação, única, que pode alcançar a pulsão e que regressa ao ponto de partida, sendo o objeto mesmo contingente. Esse retorno, assim como a repetição permanente, a *insistência* do pulsional, é o próprio *traçado do ato* da pulsão.

Por outro lado, na dialética da pulsão importa sempre deixar fora da exigência pulsional a necessidade, já que nenhum objeto pode satisfazer a pulsão. O objeto para Lacan será contingente, indiferente, como em Freud; não obstante, como objeto *a*, vai se tornar central no trânsito do seu ensino. “A pulsão lhe dá volta, contorna-o [...] é o ponto em torno do qual gira” (p. 176). Porque a pulsão tem um trajeto circular de vaivém e em sua reversão fundamental faz aparecer o sujeito. A *estrutura de borda* da fonte é uma abertura, individualizada e variável. As áreas de borda são as áreas erógenas, e no caminho da erogeneidade podem ser acrescentadas outras áreas conexas e desconexas. O que surge é um novo sujeito, o outro, um sujeito acéfalo. “Só com sua aparição no outro pode se realizar a função da pulsão” (p. 186)¹⁵.

Lacan, sobre a pulsão e seu circuito, sobre a repetição e sobre a pulsão de morte e o paradoxo do gozo, vai enlaçando esses conceitos em diferentes seminários e ao longo de sua obra, mantendo o caráter fragmentário e incompleto das variações de suas concepções no tempo.

O gozo e a sexualidade contradizem o princípio do prazer que diminuiria as tensões do aparelho anímico ao mínimo, enquanto que a função *pulsativa* – como a nomeia – do inconsciente e a natureza evanescente que lhe é inerente leva-o a aparecer e voltar a fechar-se, a escapar e desaparecer, o que também parece deixar como impossível toda homeostase do psiquismo (p. 51). A sexualidade entra em jogo sob a forma de pulsões parciais porque passa pelas redes da constituição sub-

15. Myrta Casas pontuava sempre que toda pulsão era parcial e de morte, e que algo se fazia pulsão em contato com o outro.

jetiva, as redes do significante. São pulsões parciais em relação a toda finalidade biológica da sexualidade porque, claramente, a reprodução não é a finalidade da sexualidade. Os corpos entram em jogo com aparatos, e não para *acasalar-se* (p. 184), por isso também “a legibilidade do sexo na interpretação do mecanismo inconsciente é sempre retroativa”¹⁶ (p. 183).

A pulsão como *montagem* por onde a sexualidade se torna vida psíquica vai se conformar “com a estrutura de hiância característica do inconsciente” (p. 183), e a *transferência* é a *posta em ato* da realidade do inconsciente.

As metáforas e figurações da pulsão são diferentes em Freud e Lacan, mas é sempre a alusão ao corpo e sua excitação o que aparece. O “ardente” da pulsão e da sexualidade, o arrebatador se encontra nas imagens de ambos; em Freud, é a força constante de “sucessivas erupções de lava”¹⁷ (Freud, 1915/1992, p. 126), e em Lacan se sublinha a heterogeneidade da sua composição: a pulsão se parece a uma montagem de elementos desconexos (p. 176), desunidos como em uma “colagem surrealista” (p. 176), não se sabe o que pode produzir cada elemento! E Lacan concorda com que a discussão sobre as pulsões sexuais acaba sendo uma confusão, e que isso acontece porque a pulsão, ainda que represente a curva da realização da sexualidade no ser vivo, *apenas* a representa, e além disso parcialmente, e seu termo último é a morte porque a presença do sexo no ser vivo está sempre ligada a ela. Não lhe parece adequado falar, como Freud, de “mitologia”. A pulsão não é um mito nem uma *convenção*, é uma *ficção* fundamental, e o que lhe importa é destacar que os quatro elementos da pulsão só podem aparecer separados: força, fonte, meta e fim.

As imagens que Freud emprega também são das mais heterogêneas entre si, mas isso se atém, de todo modo às redes da gramática, suas postulações passam pelas referências gramaticais, de inversão do sujeito e do objeto, e elas não são referências reais (p. 177). O que é abrasador é o permanente e imprevisível do gozo. O ato psicanalítico e seus limites dependem do impulso ao gozar, e seu *fracasso* como condição de vida é seu *triunfo* paradoxal, como o *mais-de-gozar* é a diminuição de gozo (*plus de jouir*), sua única aparição.

Aqueles que nos consultam “não estão satisfeitos [...] com o que são” (p. 173), e seus sintomas satisfazem algo que vai contra o que poderia satisfazê-los. “Não se contentam com seu estado, mas ainda assim, [...] se contentam” (p. 173). O que é esse *se* que fica regozijado? Que sujeito de desejo do inconsciente surge *satisfeito* com a insatisfação? “Aquilo que satisfazem pela via do desprazer é, no final das contas, a lei do prazer” (p. 173).

“Penam demais” (p. 173), intervimos na análise porque existe: sofrimento demais, mal de sobra, *trop de mal*.

Mas, se existe satisfação, só pode ser paradoxal... Ali entra algo novo: a categoria do impossível. “O caminho do sujeito passa entre duas muralhas do impossível”¹⁸ (p. 174). O oposto ao possível é *o real*, o real se define como o impossível, como obstáculo ao princípio de prazer, diz Freud. A mesma razão que faz com que o ser vivente seja induzido à sua realização sexual pelo chamariz faz com que a pulsão, a pulsão parcial, seja intrinsecamente pulsão de morte, e representante por si própria *a porção* que corresponde à morte no ser vivente sexuado (p. 213).

16. N. do T.: Tradução de M. D. Magno. A tradução se corresponde à p. 167 de: Lacan, J. (1979). *O seminário de Jacques Lacan, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).

17. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução se corresponde à p. 152 de: Freud, S. (1974). Os instintos e suas vicissitudes. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Freud* (vol. 14). Imago. (Trabalho original publicado em 1915).

18. N. do T.: Tradução de M. D. Magno. A tradução se corresponde à p. 158 de: Lacan, J. (1973). *O seminário de Jacques Lacan, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).



A partir daí, diria que o gozo, e o próprio movimento da pulsão sexual, pode ser excessivo, arrasador (incestuoso? movimento de fusão extrema?), e a insistência desagregadora da pulsão parcial de morte teria o efeito de corte e separação de elementos em que se sustentaria a subjetivação, a fugaz aparição uma e outra vez do *sujeito*. As perguntas se instalam: Trata-se de um limite? De uma detenção? A pulsão de morte diminui o gozo? Pode uma pulsão officiar como um regulador? (Masotta, 2004, pp. 187-188). O irrefreável da condição falante do sujeito (*parlêtre*), seu desejo em jogo, sempre em retorno, já não como proibido, senão como impossível, é sempre *entre-cortado* pela hiância, *béance*, abertura do próprio significante. Mas o gozo, ao mesmo tempo, aparece como *aquilo que não se detém*, indefinível e irrefreável, e como meta e motor da repetição. Por isso seria tão *repetida* na poesia a alusão ao *gozo perdido*, ao “*Vert paradis des amours enfantines... pleins de plaisirs furtifs*” de Baudelaire ou, diretamente, ao “Paraíso perdido”, fazendo existir como perdido o que nunca existiu? Poderíamos pensar que sempre há *entre cortes* no fluir pulsional pelo trabalho incessante da pulsão de morte? Separação, parcialidade pulsional pela impossível conquista total da satisfação?

O próprio gozo se apresentaria como uma satisfação *outra*, em relação ao que movimenta o sujeito rumo ao prazer e o ser de linguagem que somos. O significante é a causa do gozo porque é esse *algo* corporal, erógeno, que é causa material do gozo, inefável; por apagada ou confusa que seja uma parte do corpo, ela é significada pelo significante. E é então o próprio significante que faz uma *pausa* ao gozo, dá “ordem de parar”. Como assinalo, sempre falamos de gozo, e é na verdade *ausência de gozo* (*plus de jouir*, “basta de gozo”) de que se trata. Por isso me importa citar que no capítulo “A pulsão de morte” do seminário 7, Lacan (1959-1960/1995, pp. 248-262) dirá que a pulsão de morte não é nem verdadeira nem falsa, senão que é *suspeita*, nos conduz a um ponto *abissal* (!). E lá mesmo destaca:

O problema do gozo, visto que ele se encontra [...] com aspecto de inacessibilidade, de obscuridade e de opacidade, num campo cingido por uma barreira que torna seu acesso mais do que difícil para o sujeito, inacessível, talvez, uma vez que o gozo se apresenta não pura e simplesmente como a satisfação de uma necessidade (*besoin*), mas como a satisfação de uma pulsão, no sentido em que esse termo precisa de uma elaboração complexa.¹⁹ (p. 253)

Encontro ressonâncias de ideias semelhantes em alguns autores de filiação anglófona, mas da Sociedade Psicanalítica de Paris, com diferentes percursos teóricos sobre o pulsional e a subjetivação; destacam que:

a pulsão de morte é inerente ao homem: é uma luta obstinada, contínua e inexorável que o empurra a buscar paz e distensão por qualquer meio, sob qualquer forma, e não simplesmente uma força que tenderia a transformar o animado em inanimado. (Rechartd e Ikonen, 1984/1989, p. 53)

A tendência da pulsão de morte só se manifestaria de maneira indireta... através de um estado definido apenas como *negativo* mantendo à distância qualquer perturbação (p. 54), mas chegam a afirmar, como proposta:

19. N. do T.: Tradução de A. Quinet. A tradução se corresponde à p. 251 de: Lacan, J. (2008). *O seminário de Jacques Lacan, livro 7: A ética da psicanálise*. Zahar. (Trabalho original publicado em 1959-1960).

Nossa ideia é que a pulsão de morte trabalha como uma força de eliminação e delimitação; procura uma imobilização, uma coagulação, podemos dizer. Funciona como o fortalecedor em uma fila de componentes, tendo além disso uma função de eliminação do supérfluo do que sobra, inclusive mesmo que destrua, fortifica também as estruturas psíquicas. (p. 82)

Deter-se em conceber o gozo como *gozo interdito*, e não como proibido ou barrado ou censurado a partir da moral (como acontece quando se assimila todo gozo ao gozo perverso, onde é possível falar de aniquilação subjetivo do outro) nos permite o primeiro ponto de apoio de Lacan, e nosso, para pensar um conceito de tal dificuldade: a relação intrínseca com a linguagem. Que o gozo esteja *inter-ditado*, sob interdição, significa que está “feito da própria matéria da linguagem onde o desejo encontra seu impacto e suas regras. Esse é o lugar *do grande Outro*” (Lacan, 1972-1973/1989, p. 19). E essa é também a implicação permanente do corpo no gozo.

Cada gozo é tal se é, ao mesmo tempo, gozo fracassado e aparece como *mais-de-gozar* (*plus de jouir*). Por isso o sintoma tem essas duas caras: de sofrimento e de prazer. É esse modo especial em que cada um sofre em relação ao seu gozo e sua perda. Lacan vai fazendo esses desenvolvimentos em diferentes seminários, como no 16, *De um Outro ao outro* (1968-1969/2008), e em cada novo seminário retoma e amplia o anterior. Como, por exemplo, aquele que entende por *Outro* que, a partir de uma primeira concepção que o define como o lugar de toda a linguagem e da língua, “o tesouro dos significantes”, consegue complementá-lo, como quando indica que não há Outro como código fechado, já que isso daria lugar ao discurso instituído sem falha, totalizante.

O sexual pulsional atropela o sujeito quanto mais *muda* for a pulsão de morte, ainda que seja ativa e desagregadora. No entanto, através de muitos momentos diferentes dos seminários, aparecem observações de Lacan que relacionam esse avassalador pulsar sexual com o gozo; esse sim, mudo, não subjetivável nem subjetivado ou, pelo menos, que faz surgir um sujeito dividido, fugaz, entre dois significantes. E se o efeito da pulsão de morte for *cortar* essa irrupção, então em um momento Lacan diz: “o gozo condescende ao desejo”, sustentando a vida sexual e o *nãotodo* (Le Gaufey, 2006/2007), significando uma forma de ser castrado. O *mais-de-gozar* que fica e retém o que o gozo tem de excesso é, simultaneamente, o corte, o que o converte em já não mais gozo (*plus* = “excesso”; *plus de* = “já não mais”).

A morte nunca acaba²⁰

Os desenvolvimentos sobre a pulsão de morte em sua maioria conduzem a pensar que a pulsão de morte e o gozo estão profundamente vinculados com as formas de *assubjetivação*, nas quais se manifestam como exigência absoluta de satisfação, como ausência de um sujeito em suas particularidades e força irrefreável que pode não se deter diante o risco da morte na realidade do corpo. No entanto, o que ressalto como trânsito conceitual e sempre variável é que o desorganizador ou desagregador da pulsão de morte, com sua estranheza e opacidade, também poderia ser, por sua função separadora, o que *regula* (corta a fusão gozosa?), e a **própria entrega ao gozar-morrer**. Pretendo que isso seja lido com um olhar assertivo sobre nossa condição e que possa ser pensado como uma translação (metaforização) do conflito freudiano a outra linguagem, de complexidade crescente do desejar do falante submetido, cada vez mais, a um mandato de gozar e à experiência de sua impossibilidade a partir da condenação de vivê-lo somente como perda. A possibilidade de tolerar a separação da ânsia ao gozo incestuoso e mortífero, e o abandono da morte como aniquilação seria um movimento psíquico e espiritual impossível para o sujeito da contemporaneidade?

Poderíamos conceber a pulsão de morte como uma força íntima constante que possibilite a desagregação e separação (não a destruição) porque o movimento incessante é da negatividade. Ou seja, pulsão de morte como instrumento de vida e *castração*, perseguindo formas de elaboração e de continuar vivendo, curiosamente, diminuindo ou detendo parcialmente todas as aspirações “eróticas” de fusão, de tendência ao Um, incestuosas e não criativas de subjetivação, e também como essa *estranha e inquietante* força que excita e pode destruir.

Resumo

A proposta destas páginas é abordar – através das minhas leituras e experiência – as mudanças, a *transitoriedade e as incertezas* de conceitos da teorização psicanalítica ao longo de diferentes contextos culturais, e a concepção de diversos autores, a partir de Freud e, depois, do *retorno a Freud* de Lacan. Os pontos de vista sobre a pulsão de morte, a repetição e o gozo possuem variações e diferenças, e essa transformação sustenta a nossa práxis, buscando na singularidade das diferenças e em sua incompletude. Minha proposta seria eliminar (ou, pelo menos, não priorizar) nessa concepção o elemento destrutivo e de obstáculo da pulsão de morte, e que possamos nos deter para explorar, a partir da especulação, algumas de suas funções e efeitos separadores e de *vida* em relação ao corte do gozo.

Palavras-chave: *Teoria, Pulsão, Pulsão de morte, Repetição, Gozo.*

Abstract

The proposal of these pages is to give an account, through my readings and experience, of the changes, transience and uncertainties of concepts of psychoanalytic theorization throughout different cultural contexts, and of the conception of different authors, starting with Freud and, later, with Lacan's return to Freud. The views on the death drive, repetition and jouissance have variations and differences, and this transformation sustains our praxis, searching in the singularity of

²⁰ Canetti (2014/2017).

the differences and in their incompleteness. My proposal would be to eliminate (or, at least, not to prioritize) in this conception the destructive and obstacle element of the death drive, and to be able to stop and explore, from speculation, some of its separative and life-giving functions and effects in relation to the cutting off of jouissance.

Keywords: *Theory, Drive, Death drive, Repetition, Jouissance*

Referências

- Allouch J. (2009a). *Contra la eternidad: Ogawa, Mallarmé, Lacan*. El cuenco de plata.
- Allouch, J. (2009b). *El sexo del amo: El erotismo desde Lacan*. El cuenco de plata. (Trabalho original publicado em 2001).
- Campalans, L. (2018). *Deseo: Concepto fundamental*. Paidós.
- Canetti, E. (2017). *El libro contra la muerte*. Galaxia Gutenberg. (Trabalho original publicado em 2014).
- Freud, S. (1989). Proyecto de psicología. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1, pp. 326-446). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950 [1895]).
- Freud, S. (1990). El malestar en la cultura. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Freud, S. (1991). Análisis terminable e interminable. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 211-244). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1993). Más allá del principio de placer. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).
- Gil, D. (1989). *La vida, la muerte y la pulsión*. Eppal.
- Gil, D. (2019). Deseo. Concepto fundamental: De por qué el deseo es un concepto fundamental. Apuntes para una lectura introductoria al libro de Luis Campalans. *Revista Uru-guaya de Psicoanálisis*, 128, 234-251
- Lacan, J. (1985). Psicoanálisis y medicina. Em D. S. Rabinovich (trad.), *Intervenciones y textos* (vol. 1, pp. 86-99). Manantial. (Trabalho original publicado em 1966-1967).
- Lacan, J. (1989). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aun*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Lacan, J. (1995). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lacan, J. (1997). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1964).
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: De un Otro al otro*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1968-1969).
- Lacan, J. (2014). *El seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1958-1959).
- Laplanche, J. (1998). La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual. Em J. Laplanche, *La pulsión de muerte*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1986).
- Le Gaufey, G. (2007). *El notodo de Lacan: Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. El cuenco de plata. (Trabalho original publicado em 2006).
- Leader, D. (2021). *El goce, ¿de veras?* Ecole Lacanienne de Psychanalyse.
- M'Uzan, M. de (1983). *De l'art à la mort*. Gallimard.
- Masotta, O. (2004). *Lecturas de psicoanálisis: Freud, Lacan*. Paidós.
- Rechardt, E. e Ikonen, P. (1989). A propósito de la interpretación de la pulsión de muerte. Em S. Bleichmar (trad.), *La pulsión de muerte*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1984).

Recebido 15/03/22 Aprovado 18/05/22

Tradução do espanhol: Denise Mota

Folha de rosto identificada: A teoria dos três tempos

Um livro não escrito

Nos quadrinhos de *The Sandman* (Gaiman, 1991/2011, p. 39), menciona-se o funcionamento de uma biblioteca fantástica localizada na casa de Morpheus, o guardião do mundo onírico. A biblioteca tem vida própria e seu trabalho é converter cada sonho em um livro para, em seguida, o destinar a uma de suas inúmeras, talvez infinitas seções. Pois bem, há ali uma seção que me interessa em especial – a dos “livros não escritos”. Nela estão os textos que jamais foram redigidos ou terminados, exceto em sonhos. O livro ao qual me debruçarei neste artigo é um desses.

Imagine a situação. Fabio Herrmann, psicanalista brasileiro e fundador da teoria dos campos, ao final da vida vislumbrou uma teoria que há muito procurava. Era basicamente a formulação de novos conceitos temporais para a psicanálise. Sabia que ao passá-la para o papel daria no mínimo em um amplo texto, mas também sabia que não tinha mais força para escrevê-lo. Que fazer nesse caso, quando falta tempo para escrever sobre o tempo? A saída encontrada foi a seguinte:

Na ausência de bibliografia capaz de exemplificar com precisão certos conceitos clínicos da Teoria dos Campos, como este, da dimensão temporal da análise, e faltando-me capacidade e tempo de vida para redigir os textos necessários, propus-me a resenhá-los, muito embora não houvessem sido escritos. (Herrmann, 2017, p. 403)

Escrever como se aquele texto já houvesse sido escrito, como se já estivesse na biblioteca — é um recurso da literatura fantástica. Lembra alguns personagens das Ficcões de Borges (1944/2009) que se dedicam tenazmente a comentar ou analisar obras que nunca foram compostas, pelo menos não neste mundo; e, assim fazendo, transmitem algo magnífico do livro inexistente. Diria até que é um pouco pior. Ao resumir o livro que nunca compôs, por vezes, Herrmann escreve como se aquele texto já houvesse sido lido.

* Instituto Durval Marcondes da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Este estudo é a reescrita de um segmento da tese *Destino e daimon na psicanálise* (Guimarães, 2018), defendida no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Ipusp). Trabalho que recebeu apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

Essa excepcional característica faz com que a teoria dos três tempos se apresente na obra de Fabio Herrmann de maneira breve e condensada. Proponho neste estudo reapresentá-la, reunindo e ampliando os fragmentos em que surge, mas ainda assim mantendo algo de seu caráter elíptico. Suponho que o leitor nada saiba sobre essa teoria e, por isso, adotei um tom introdutório, sem me preocupar com os desdobramentos mais complexos, até porque também desconfio da minha capacidade. No geral, fui levado a recontar a teoria dos três tempos ao meu modo; que fique claro, porém que quase sempre estarei me apoiando nas resenhas do livro não escrito¹.

A questão disparadora

Em 1989 ocorreu em Roma o 36º Congresso da Associação Psicanalítica Internacional (IPA, sua sigla em inglês), cujo tema foi *Common ground in psychoanalysis: Clinical aims and process* (Terreno comum em psicanálise: Objetivos clínicos e processo). A ideia era ir além das adjetivações que rapidamente se instauram (psicanálise freudiana, kleiniana, lacaniana, bioniana) e chegar ao que todas as correntes partilham, o *solo comum* da psicanálise. Note-se que a pergunta continua atual: há algo de comunitário nas distintas escolas? As discussões ali, não obstante, foram predominantemente teóricas e também políticas disfarçadas de teóricas. Em todo caso, o debate se encaminhou mais para a manutenção da diferenciação do que para o reconhecimento da igualdade. E os conceitos psicanalíticos parecem servir bem para isso, pois ainda que idênticos (transferência, interpretação, construção etc.) se referiam a diferentes fenômenos. Por exemplo, o fenômeno clínico chamado de *resistência* varia bastante de acordo com a teoria de base do analista. A conclusão óbvia, e evitada, é que os analistas possuem um jeito particular de não se entenderem.

Como de costume, a comparação com a Torre de Babel foi diversas vezes evocada, mas ela requeria uma modificação. Os analistas, apesar de cultivarem um linguajar típico, com frequência evocam os mesmos conceitos, os clássicos, só que estes possuem referentes específicos em cada escola ou até em cada grupo. Não falam a mesma língua, mas repetem as mesmas palavras. Talvez o ambiente lembrasse menos a bíblica Torre de Babel e mais a assombrosa cidade de Ipásia, descrita por Ítalo Calvino: “De todas as mudanças de linguagem que o viajante deve enfrentar em terras longínquas, nenhuma se compara à que o espera na

1. O embrião dessa teoria consta nas últimas páginas do livro *Clínica psicanalítica: A arte da interpretação* (Herrmann, 1991/2003); sua formulação inaugural está no capítulo “Psicopatologia” de *Introdução à teoria dos campos* (Herrmann, 2001b); e suas principais anotações se acham na “Quarta meditação: Intimidade da clínica” da publicação póstuma *Sobre os fundamentos da psicanálise: Quatro cursos e um preambulo* (Herrmann, 2017).

cidade de Ipásia, porque a mudança não concerne às palavras, mas às coisas” (Calvino, citado por Viveiros de Castro, 2002/2011, p. 9). Ao que tudo indica, naquele congresso, a Itália havia se tornado uma Ipásia.

Sob o efeito do evento, dois anos depois, Herrmann ajudou a idealizar o Encontro de Windsor, organizado pela Fepal em parceria com a Federação Europeia de Psicanálise (FEP). O intuito era igual, descobrir o terreno partilhado da psicanálise, mas procurando-o em outro lugar. Foi solicitado que os participantes apresentassem um material exclusivamente clínico e autoral, evitando as distinções teóricas que saturaram o congresso de Roma. A aposta era: “Que diabos, se só contarmos casos de análise, não é possível que não nos entendamos” (Herrmann, 2017, p. 419). Ao final, porém, concluiu: “Estava errado, como de hábito, não funcionou” (p. 419). Relançando a pergunta: Por que os analistas não se entendem, mesmo quando lhes solicitam apenas o relato de casos, deixando de lado as querelas teóricas? Daí em diante já não se podia mais culpar a teoria, havia algo diferenciador e inquietante na própria narrativa do caso clínico.

A teoria dos três tempos, em seu princípio, se liga a esses dois eventos. Ela toma em consideração o que ali surgiu: a dupla tentativa fracassada de buscar algo em comum e só encontrar diferenças. Durante um bom período, se manteve no horizonte do pensamento de Herrmann a possibilidade de um estudo comparativo da escrita da clínica. Até que, uns dez anos depois, propôs: “A análise comporta três tempos distintos, três dimensões temporais simultâneas: o tempo curto, o médio e o longo” (2001b, p. 173). Surgia então uma resposta-interpretação da impossibilidade de entendimento entre os analistas. Uma resposta, por sinal, nada apaziguadora. Pois, se a cidade de Ipásia já causava um tremendo mal-entendido, tente pensar na vertigem de um lugar em que a mudança não concerne às palavras nem exatamente às coisas, mas ao tempo.

Em suma, esta breve retomada da origem já aponta para o seu objetivo principal. A teoria dos três tempos visa evidenciar formas narrativas implícitas na escuta e na escrita da clínica e, a partir daí, quem sabe, chegar a um denominador comum. Ora, justamente por ser uma teoria que busca a intimidade literária, ao apresentá-la me servi à vontade de passagens retiradas da literatura. Ao leitor-psicanalista não será difícil, espero, fazer o translado para exemplos clínicos.

Vamos a ela.

Tempo curto

Há um antigo samba que cantava: “respeitem os meus cabelos brancos”; que o músico Chico César (2002) retoma modificando: “respeitem os meus cabelos, brancos”. Pronto – basta a introdução de uma vírgula para explodir a significação. Acho que está claro. Inicialmente a conotação é: respeitem minha idade e minha experiência de vida; e depois fica: respeitem meu corpo e minha história de homem negro.

Alterações similares ocorrem com frequência no campo psicanalítico, Herrmann as chamou de *tempo curto* – que nada mais é do que o tempo da palavra em análise. Evidentemente, tais palavras podem ser as de um paciente, de um texto, de uma música, de um discurso, etc. O que importa é que nesse tempo as palavras perdem seu significado inicial, recompõem-se de uma maneira inesperada e, de súbito, liberam um sentido que não se visava proferir. É a escuta que opera os rearranjos musicais das palavras “*words set to music*” (Pound, citado por Leminski, 2013, p. 246). “Toda palavrinha”, me disse certa vez uma criança, “parece uma sopa de letrinhas”. De onde surgem homofonias, aglutinações, escanções..., similar a um ato-falho a dois.

Repare: *ato-falho a dois*. A palavra é apresentada de um jeito, o analista a escuta de outro e desse desencontro produtivo nasce a interpretação. Observe principalmente como uma for-

mação do inconsciente se torna um procedimento analítico². A interpretação pode até tomar como objeto um ato-falho, mas o essencial é que ela seja um ato-falho.

O tempo curto é o tempo da comédia. O que não quer dizer que seja engraçado e sim, que se perfaz aos moldes de uma comédia – a quebra da rotina das palavras que produz revelação.

Tempo médio

Em um miniconto fantástico escrito por Thomas Bailey Aldrich (Borges, Bioy Casares e Ocampo, 1940/2013, p. 28), registra-se: “Uma mulher está sentada sozinha em sua casa. Sabe que não há mais ninguém no mundo, todos os outros seres estão mortos. Batem à porta”.

O texto, embora curto, transcorre em tempo médio. Sentada em sua casa, a mulher padece de solidão em escala planetária. Está sozinha no mundo, é um ser sem seres. Mas, em um ato simples, batem à porta – rompe-se o campo da solidão oceânica.

Modificações semelhantes ocorrem moderadamente no campo psicanalítico, Herrmann as denominou de *tempo médio* – definido como o tempo da relação em análise. Obviamente, pode ser a relação com um paciente ou entre duas personagens, ou com uma obra, uma cultura etc. Nele se dá a atualização de um sentimento no interior da relação; não só amor e ódio, ciúmes ou inveja, mas também diversos outros sequer analisados. É o tempo do *páthos* compartilhado.

O trabalho analítico em tempo médio consiste em primeiro ser simpático (etimologicamente, *sim-páthos*, estar no mesmo padecer), e depois introduzir pequenas incertezas. Até que o campo se rompa, aí então é possível entrever a lógica do sentimento em questão. Perguntava Guimarães Rosa (1956/2001): “Que é que a gente sente, quando se tem medo?” (p. 102).

O tempo médio é o tempo do drama. É a tangência do sofrimento com a variante libertadora. Não só *páthos* nem só incerteza, mas o toque dos dois.

Tempo longo

Conta uma historieta medieval: numa feira, um homem viu ao longe a Morte olhar estranhamente para ele. Aterrorizado, corre para a casa de seu senhor para lhe pedir um favor: “A Morte me assustou hoje na feira, me empreste o cavalo, preciso fugir para Salamanca.” O senhor emprestou, e o homem partiu a galope. Mais tarde, o senhor foi à feira e a contestou: “Por que assustou meu vassalo hoje?” E a Morte respondeu:

2. Psique e método psicanalítico são como frente e verso de uma folha de papel: inseparáveis. Equivalência que Fabio Herrmann (2001a, p. 27) designou como *espessura ontológica da psicanálise*, e que Leda Herrmann (2007, p. 25) renomeou como *dupla face*.

“Não o assustei, eu é que me assustei ao vê-lo aqui: tenho um encontro marcado com ele hoje em Salamanca.”

Destino é isso: um encontro contingente que se torna necessário.

Transformações análogas ocorrem poucas vezes no campo psicanalítico, Herrmann as nomeou de *tempo longo* – que é o tempo da história em análise. É certo que a história pode ser a da vida de um paciente, mas também a de uma família, de uma instituição, de um povo ou até a da humanidade. Nele [o *tempo longo*] o rio subterrâneo que percorre aquela história surge à superfície. E o que se escuta nesse tempo é o conjunto de predeterminações culturais, sociais, familiares, bem como as dívidas e as heranças transgeracionais. “O que herdaste de teus pais”, escreve Goethe, “conquista-o, para que o possuas” (Goethe, citado por Freud, 1913 [1912]/2012, p. 240).

O trabalho da análise em tempo longo consiste em sondar a especificidade absoluta daquela história, o fio que a percorre. Que é o posicionamento singular diante da alteridade, o sentido vivo de uma vida. E que conduz, não sem risco, à revelação do destino. O tempo longo é o tempo da tragédia.

Entrecruzamento dos tempos

Comédia de erros, drama do *páthos*, tragédia de destino. Em sua criação, Herrmann focou cada tempo isoladamente, destacando o seu funcionamento e sublinhando as suas particularidades. Cada tempo com o seu tempero.

O aspecto principal dos três, contudo, é o fato de serem concomitantes e sobrepostos: “cronologicamente, os três tempos dão-se ao mesmo tempo, ao modo de um fenômeno ondulatório, compondo-se os diferentes comprimentos de onda numa resultante única, que é a análise” (Herrmann, 2001b, p. 173). São como três partes de uma mesma trança.

Tempo	ênfase	no Campo Psicanalítico	forma literária
Curto	na palavra	ato-falho a dois	comédia
Medio	na relação	<i>páthos</i>	drama
Longo	na história	destino	tragédia

O entrecruzamento é o aspecto mais aberto da teoria dos três tempos e que fica para futuras pesquisas. Herrmann apenas o mencionou, daquela maneira elíptica, supondo que já o conhecêssemos. Como se dá o trânsito entre os tempos? Por exemplo. Como uma palavra, escutada com atenção flutuante, se torna um oráculo? Ou como um drama transferencial esconde uma dívida transgeracional? Ou, inclusive, como uma tragédia se converte em comédia? A bem da verdade, quem transitou com inigualável leveza entre os três foi Freud.

Como se entenderão?

É hora de voltar à questão que está na origem. Por que os analistas não se entendem, mesmo quando lhes solicitam apenas o relato de casos? Talvez porque narrem e, portanto, escutem em

tempos específicos: «Os freudianos contam casos em tempo longo, os kleinianos e muitos outros, em tempo médio, os lacanianos e, até certo ponto, os bionianos, em tempo curto. Cada qual acredita ser o seu o tempo certo da narrativa” (Herrmann, 2017, p. 419).

É claro que é possível defini-los de acordo com o linguajar das escolas. O tempo curto seria a devolução da polissemia ao significante; o médio, a elaboração depressiva de um sentimento; e o longo, a revelação da tragédia íntima, do Édipo. O problema de tais definições, apesar de corretas, é o fato delas não dialogarem entre si. Acertam no que afirmam, erram no que negam.

Há uma operação na base das escolas que Herrmann (1999) chamou de *assassinato metonímico da psicanálise*, caracterizado por:

tomar um setor da problemática psicanalítica como novo ponto de partida, reduzindo o todo a uma parte menor, como se estivesse almejando um recomeço arbitrário – que privilegia só os instintos e a metapsicologia, só as relações de objeto, só o pensamento, só a prática clínica, etc. (p. 11)

Um dos seus efeitos é justamente a instauração de zonas de incomunicabilidade, mantendo-nos na antiga Torre de Babel ou na assombrosa cidade de Ipásia. Partem a psicanálise, mas não a partilham. Seja como for, existe uma saída óbvia para essa situação. É de direito que, após um assassinato, se inicie uma investigação; no caso, a *investigação metafórica do assassinato metonímico*, que seria a comparação em perspectiva das diferentes formas de se analisar. E existem vários caminhos para realizá-la³, o metodológico de Herrmann é a teoria dos três tempos⁴.

Ao definir os tempos no linguajar escolástico, portanto, deixam-se de lado alguns elementos essenciais para a teoria dos campos. Perde-se a possibilidade de criar um veículo de comunicação (partilhado e comparativo) entre as escolas; e perde-se também a possibilidade de trafegar entre os tempos, a mobilidade freudiana na clínica.

O solo temporal comum

A Teoria dos Campos vai em direção ao *psicanalítico comum* – “idioma que não se deve confundir com o *psicanalês escolástico*, língua extremamente difundida, porém tão diversificada em dialetos e gírias, que hoje, quanto mais se fala, menos se entende” (Herrmann, 2001c, p. 9-10). E na procura pelo psicanalítico comum, não raro, chega a algo já conheci-

3. Conferir, entre outros, o de Paul Bercherie no livro *Genèse des concepts freudiens*, de 1983.

4. Por *metodológico*, compreenda-se simplesmente a intimidade com “a trama fina dos atos que compõem o trabalho analítico” (Herrmann, 2008, p. 210).

do, mas que ressurgem com o frescor das primeiras descobertas analíticas.

Não haveria um traço recorrente nos três tempos? Vou direto ao ponto: sim, nos três “*o passado passa a ter sido outro*” (Herrmann, 2017, p. 392, grifo do autor). Fórmula que combina rigor e simplicidade e que redefine a bem conhecida noção freudiana de *ressignificação* (*Nachträglichkeit*). Se dá mais ou menos assim: juntos, paciente e analista revisitam uma cena do passado, só que esse procedimento comporta a possibilidade de modificar o solo fantasmático da cena, o que, quando ocorre, incide de imediato no presente e no futuro. Pois é – há uma máquina do tempo contida nessas palavrinhas.

Isaias Melsohn (2001) reencontrou tal operação em outra palavra: *retrospectiva* (p. 176). É precisa. E indica que o olhar atual pode retroagir e dar novo sentido ao inscrito no psíquico. De sua parte, Herrmann (2017) também o reencontrou no símbolo do infinito: ∞ (p. 391). Igualmente certo. A laçada da esquerda corresponde ao passado retomado na sessão; a laçada da direita, ao futuro da análise; e o ponto central onde elas se cruzam é o momento da interpretação – seja esta em qual tempo for.

Cada tempo é um modo de viajar no tempo. E então afetar o “solo da memória” (p. 449) do objeto em análise. Variando apenas a incidência da ruptura; na rotina das palavras em tempo curto, na atualização do *páthos* em tempo médio, e na repetição da história em tempo longo. O efeito em todos é o mesmo: a introdução da alteridade no pretérito, o descongelamento do passado. Que destino – o tão buscado solo comum é o abalo sísmico no solo da memória. “Será chegar ao ponto de partida” (*Will be to arrive where we started*), escreve T. S. Eliot (1968), “E conhecê-lo pela primeira vez” (*And know the place for the first time*) (p. 42).

Resumo

É raro atualmente um psicanalista produzir uma teoria original, mais raro ainda é um colega reconhecê-la e levá-la adiante. Em geral, inclina-se seriamente apenas sobre os autores clássicos, quase nunca sobre os próximos. No presente trabalho, pretende-se o contrário: contribuir para uma criação original de um psicanalista brasileiro: A teoria dos três tempos de Fabio Herrmann. Tal teoria investiga a intimidade literária da clínica psicanalítica. Nela, busca-se primeiro pôr em relevo três formas narrativas distintas no interior da psicanálise, que o autor denominou de *tempo curto, médio e longo*; para, depois, propor um possível solo temporal comum. No conjunto, o artigo reinterpreta a teoria dos três tempos, desde a sua questão inicial até os seus principais desdobramentos.

Palavra-chave: *Tempo. Candidatas a palavras-chave:* *Escrita da clínica, Formas literárias, Teoria dos Campos.*

Abstract

It is rare nowadays for a psychoanalyst to produce an original theory, and even rarer for a colleague to recognize it and carry it forward. In general, one seriously leans on the classic authors, almost never on the next ones. In the present work, we intend the opposite: to contribute to an original creation by a Brazilian psychoanalyst: Fabio Herrmann's *theory of the three times*. This theory investigates the literary intimacy of psychoanalytic clinic. It seeks first to highlight three

distinct narrative forms within psychoanalysis, which the author calls *short, medium, and long times*; and then to propose a possible common temporal ground. As a whole, the article restates the theory of the three times, from its initial proposition to its main unfoldings

Keywords: Clinic writing, Literary forms, Time, *Field Theory*

Referências

- Borges, J. L. (2009). *Ficciones*. Emecé. (Trabalho original publicado em 1944).
- Borges, J. L., Bioy Casares, A. e Ocampo, S. [org.] (2013). *Antologia de literatura fantástica*. Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1940).
- César, Ch. (2002). *Respeitem meus cabelos, brancos* [CD]. MZA Music.
- Eliot, T. S. (1968). *Four quartets*. Mariner Books.
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913 [1912]).
- Gaiman, N. (2011). *The Sandman*. (vol. 2.) Panini Books. (Trabalho original publicado em 1991).
- Guimarães Rosa, J. (2001). *Grande sertão: Veredas*. Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1956).
- Guimarães, L. M. (2018). *Destino e daímon na psicanálise* (tese de doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.47.2018.tde-13112018-150247>
- Herrmann, F. (1999). *A psique e o Eu*. Hepsyché.
- Herrmann, F. (2001a). *Andaimos do real: O método da psicanálise*. Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1991).
- Herrmann, F. (2001b). *Introdução à teoria dos campos*. Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2001c). *O divã a passeio: À procura da psicanálise onde não parece estar*. Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2003). *Clínica psicanalítica: A arte da interpretação*. Casa do Psicólogo. (Trabalho original publicado em 1991).
- Herrmann, F. (2008). A interpretação e suas teias. Em L. Herrmann; L. M. C. Barone; S. M. de Souza Freitas e J.-C. Mohallem [org.]. *Ruptura de campo: Crítica e clínica. IV Encontro psicanalítico da teoria dos campos por escrito*. Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2017). *Sobre os fundamentos da psicanálise: Quatro cursos e um preâmbulo*. Blucher.
- Herrmann, L. (2007). *Andaimos do real: A construção de um pensamento*. Casa do Psicólogo.
- Leminski, P. (2013). *Toda poesia*. Companhia das Letras.
- Melsohn, I. (2001). *Psicanálise em nova chave*. Perspectiva.
- Viveiros de Castro, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 2002).

Recebido: 17/01/2022 - Aprovado 04/05/2022

María Luisa Silva*

O pós-humano, o jogo e a realidade

*Não somos os mensageiros do absoluto,
mas indivíduos com ouvido para detonações...*

Peter Sloterdijk, Hans Jurgen Henrichs

*Nesses momentos de aurora o gênio do homem
convive com uma forma irremediável de hesitação idiota.*

Alessandro Baricco

Deveríamos apreciar a atividade em si mesma: brincar, não rezar.

XVII Karmap

Introdução

Em *2001: Uma Odisseia no Espaço*, Kubrick (1968) nos mostra uma sequência notável. Um grupo de primatas se aproxima com medo, mas com grande curiosidade, de um monólito que apareceu ao lado deles enquanto dormiam. Alguns timidamente se atrevem a tocá-lo, outros permanecem à distância, assustados. Todos parecem compartilhar o espanto. A luz do amanhecer emerge do monólito como se anunciasse algo novo. Em seguida, vemos os primatas vagando pela área, enquanto um deles se interessa pelos ossos de algum mamífero e começa a brincar, primeiro excitado pelo efeito dos golpes que dá contra outros ossos. Então, ele vai se exaltando ao imaginar que está descobrindo uma ferramenta poderosa. Vemos novamente a luz no monólito. Não há mais dúvidas, estamos diante do despertar de uma nova era. Ele joga o osso para o céu, o filme dá um salto e nos leva ao futuro, 2001.

Evoco esse filme para destacar as reflexões que trazemos hoje para decifrar as mutações que podem estar nos conduzindo a uma nova civilização. As mutações não são anunciadas, de repente descobrimos que estamos diante de algo radicalmente novo - uma ferramenta que muda silenciosamente as regras do jogo -, e com elas as experiências cotidianas, as relações, as mentes,

* Sociedad Peruana de Psicoanálise.

as subjetividades; em suma, a cultura. O osso que nos lança, desta vez para 2022, está nos transformando completamente e ainda nos sentimos desorientados. Continuamos a ser esses primatas atônitos e hesitantes, mas também com curiosidade, capacidade para o espanto e uma tendência natural para criar brincando.

É preciso ouvir as detonações do nosso tempo - como vemos na epígrafe de Sloterdijk e Henrichs (2001/2020) - para conhecer os novos processos de subjetivação e o tipo de ser humano que emerge nas bordas dessas mutações. Embora não haja um mapa para nos guiar, encontro no pós-humanismo o arcabouço para compreender o desgaste dos paradigmas amparados pela racionalidade do humanismo clássico e poder abrir o campo para a visão das ciências humanas contemporâneas, conforme denominado pelo filósofo italiano Alessandro Baricco (2018/2019).

Desta forma, tentarei colocar em jogo a proposta pós-humana, basicamente através das ideias de Rosi Braidotti (2013/2015), e a noção de realidade na era do *game* sugerida por Baricco (2018/2019), fazendo referência às novas regras do jogo que a revolução tecnológica nos trouxe. Minha visão psicanalítica será acompanhada pelas contribuições de Winnicott (1971/1995) sobre a experiência do brincar. A partir dessas perspectivas em diálogo, proponho a necessidade de desenvolver uma metapsicologia da realidade em psicanálise à luz das descobertas e experiências com as quais nos confronta o mundo em que vivemos, que contemple a complexidade do jogo a partir de um campo transdisciplinar. As questões que aqui apresento são uma contribuição nesse sentido.

A perspectiva do pós-humanismo

O pós-humanismo crítico defendido por Braidotti (2013/2015) tem, entre suas principais influências filosóficas, Spinoza, adotando sua ideia da existência de uma força geradora de tudo que vive, e Deleuze (Deleuze e Guattari, 1988/2015), que com a noção de devir nos fala de processos, multiplicidades, intensidades e relações rizomáticas, em vez de substâncias ou sedimentações. Ou seja, uma compreensão da vida como um processo de autocriação, de transformação permanente e de relações que atravessam sensivelmente todos os seres do planeta.

Essa perspectiva não dualista critica a visão eurocêntrica de um humanismo marcado por absolutos, essências, preponderância da razão e hierarquização como parâmetro das relações entre humanos e outras espécies. Da mesma forma, questiona a lógica binária da identidade e da alteridade, em que a diferença implica marcas violentas de inclusão e exclusão que levam a posições degradantes do que é considerado "outro".

A posição ética do pós-humanismo em favor da complexidade, que vemos em Braidotti (2013/2015), abraça a diversidade ao transferir o foco de uma subjetividade unitária para uma nômade, em uma visão

ampla da comunidade igualitária do humano em relação a tudo que é vivo e inanimado, incluindo também a tecnologia. Produtividade tecnológica que mostra a criatividade e a capacidade de transformação do humano, configurando novas sensibilidades e compreensões do ambiente, numa espécie de hibridização orgânico-tecnológica, como a denomina Paula Sibilia (2005/2013).

Aos poucos, essas ideias têm penetrado em diferentes campos do conhecimento, mas foi por meio da pandemia da Covid-19 que se tornaram audíveis as detonações que antes eram ouvidas por poucos. Hoje somos obrigados a reconhecer a interdependência entre nossa condição singular e o lugar que habitamos, a ponto de propagar a ideia de que a ameaça à vida no planeta vem da ação dos humanos, no que se convencionou chamar de era do Antropoceno¹. Tecnoceno, como prefere denominar a socióloga Flavia Costa (2021) para remarcar o impacto global decisivo da virada tecnológica. Os desenvolvimentos biotecnológicos, que alteraram sinteticamente diversos sistemas orgânicos, atravessaram todos os âmbitos da produção industrial e impactaram os estilos de vida e, portanto, a saúde. No entanto, essa não será a única detonação que teremos ouvido na pandemia. Também fomos catapultados para a experiência virtual que, por meio de interações remotas facilitadas pelos desenvolvimentos nas telecomunicações, manteve as pessoas em contato e reduziu as distâncias em todo o mundo.

As abordagens dos pós-humanistas nos convidam a olhar para o nosso ambiente, a nos posicionar nele, observá-lo e nos perguntar sobre a realidade que compartilhamos, qual é o nosso papel nela e como são as circunstâncias de nossas vidas. Isso implica dar conta das profundas e rápidas transformações atuais que poderiam nos levar a repensar nossas teorias que, a meu ver, envolvem as bordas do sujeito psíquico tanto com o corpo quanto com a realidade do ambiente.

Assim, pode-se dizer que a subjetividade humana se coloca em jogo na tensão do *entre*, metade corporificada/metade virtual, num equilíbrio vibrante da matéria da qual somos feitos. É nossa condição de seres animais, corporais, pulsionais, emocionais, e também seres tecnológicos, virtuais, inventivos, criadores de jogos e cultura. Sendo assim, não caberia continuar adiando uma pesquisa em psicanálise sobre a relação entre subjetividade e criação tecnológica. Nesse sentido, penso, com Braidotti (2013/2015), que devemos repensar de uma forma mais neutra os afetos que a tecnocultura promove. Para mim, isso significa parar de patologizar o que não sabemos, tentando encaixar a realidade em constante mudança em nossos paradigmas conhecidos. Da mesma forma, compartilho a proposta do filósofo pós-humanista Victor Krebs (Frankel e Krebs, 2021) ao sugerir que a tecnologia é um *pharmakon*, no sentido que os gregos lhe deram, ou seja, aberta à possibilidade tanto de curar quanto de causar danos.

O jogo da tecnologia

Considero que as contribuições das teorias pós-humanistas juntamente com os desenvolvimentos científicos de diversos campos – como a física quântica, astrofísica, genética, ecologia, entre outros – têm feito importantes descobertas sobre a condição relacional de toda existência, reconhecendo a singularidade, mas apenas como parte de um espectro de multiplicidades.

Em relação a esses desenvolvimentos, acho importante destacar como a inventividade do ser humano gerou avanços tecnológicos a partir da digitalidade, que poderiam ser considerados equivalentes ao salto de 2001: *Uma Odisseia no Espaço*. Refiro-me ao que Baricco descreve em *The game* (2018/2019), do qual destaco particularmente a abordagem sobre a forma como as fer-

1. Termo popularizado em 2000 pelo Prêmio Nobel de Química holandês Paul Crutzen, e que desde então vem sendo utilizado por muitos pensadores.

ramentas atuam em nós e alteram a nossa experiência de estar no mundo, “como se estivéssemos jogando”, sem nos darmos conta da profunda comoção que isso provoca nas nossas vidas.

Ele retoma uma frase perturbadora de Steward Brand (editor do *Whole Earth Catalog*), que diz: “Você não pode mudar a natureza das pessoas, o que você pode fazer é mudar os instrumentos que elas usam, mudar as técnicas. Então, você mudará a civilização” (Brand, citado em Baricco, 2018/2019, pág. 112). A partir dessa ideia, Baricco descreve a evolução do que chama de insurgência tecnológica, e o faz para sublinhar sua origem em um grupo de designers de videogames que, ao contrário das antigas elites que concentravam o poder da informação e seu uso nas estratégias de guerra, construíram ferramentas que abriram um enorme campo de jogo: computadores pessoais, uma rede de interconexão e acesso livre à informação. Um jogo que, aparentemente, ainda não perdeu seu caráter lúdico, como comprovam os milhões de pessoas que preferem se conectar e “navegar” ao invés de andar pelo mundo. E a que essas ferramentas nos levaram?

A virada do mundo analógico para o digital significou uma mudança radical no jogo, cujas repercussões ultrapassaram o campo tecnológico e se estenderam para uma revolução maior. Ou seja, para as novas experiências de estar no mundo que o campo da chamada “realidade virtual” nos trouxe. Uma realidade que reconfigurou o mundo, dotando-o de novas experiências de tempo e espaço, com impacto nos estados sensoriais, emocionais, mentais, relacionais e, portanto, nas subjetividades. Nas palavras de Baricco (2018/2019), “nada menos que a elevação do jogo ao esquema basilar de toda uma civilização” (p. 153). Assim, este grande jogo de virtualidade levou, entre muitas outras mutações, a uma experiência de saltos intermitentes e acelerados em que o mínimo que se pode perder é tempo: caminhando, esperando, fazendo trâmites. Ou seja, em processos. Lançou-nos também a uma descorporalidade crescente em que reinam o micro e o comprimido, e tudo parece em processo de desmaterialização. E, por fim, a uma hiperconexão que colocou o planeta inteiro em contato em tempo real, apagando distâncias espaciais e temporais. A concatenação desses três marcos resultou em uma explosão de circunstâncias e experiências sem precedentes que estão nos modificando mais rápido do que a nossa compreensão e até mesmo a nossa imaginação pode assimilar. “Não é que algo aqui esteja mudando, tudo está mudando”, nos diz Baricco (p. 35).

A web não só reproduz digitalmente o mundo, mas também nossas mentes, através do sistema de links. Imerso nela, o ser humano não precisa mais seguir uma linearidade, pode ser oblíquo, mover-se em uma configuração rizomática, e não precisa ficar ancorado em um lugar mental. Da mesma forma, “oferece aos humanos um campo de jogo mais alinhado com suas habilidades instintivas e mais acessível a quem quer jogar – a WEB realizou impulsos que existiam há muito tempo” (p. 89), diz Baricco em referência ao impulso humano para jogar. Essa ver-



são de humanidade aumentada que o novo jogo configura navega, busca o movimento constante, mas em um transcurso de tempo diferente – em saltos e veloz – e em uma espacialidade que parece apenas tocar as coisas, sem se deter para estar. Um deslizamento sobre a superfície que constitui uma mutação na profundidade da experiência. Dessa forma, as experiências parecem seguir o curso natural de um grande jogo, não apenas nas formas e elementos, mas também nos múltiplos papéis ou *avatares* com os quais se pode participar desse grande cenário. Assim, se discorre em uma dinâmica aberta aos diversos modos de presença/ausência, e até mesmo a diferentes versões do sujeito, multiplicadas pelo espectro que vai do anonimato à franca exposição que a virtualidade oferece com suas inúmeras plataformas.

É claro que isso não implica que vivamos como hologramas. Obviamente ainda estamos em nosso corpo, só que a experiência nessa realidade ampliada supõe um movimento constante de um mundo para o outro, do corpóreo ao virtual. Segundo Baricco, “um e outro se fundem em um único movimento que gera, em seu conjunto, a realidade” (p. 92). Essa realidade, que podemos chamar de complexa, estendida, aumentada, hiper-realidade, suprarrealidade etc., nos impele a deixar de lado o binarismo que opõe o virtual ao real. Trata-se de *uma* realidade que compreende tanto a realidade do mundo a pé quanto a realidade do mundo em que navegamos. Uma relação entre dois mundos interconectados onde funcionamos como uma interface humana. Baricco chama essa experiência de circulação do nosso modo de viver atual de pós-experiência, a qual está nos levando a saltos consideráveis, devido à pandemia de Covid-19, na direção de uma *experiência cada vez mais real da virtualidade*. Mesmo esta frase, que hoje pode parecer dissonante, há relativamente pouco tempo só poderia ter sido uma figura de linguagem, impossível de ser formulada com credibilidade.

A verdade é que a condição anfíbia a que estamos sendo lançados por meio dessa pós-experiência vem diminuindo a distância entre o humano e a máquina, como propõe o pós-humanismo. As criações do ser humano passam a ser incorporadas por ele, colorindo as nuances da experiência. Daí a forte relação do modo de viver atual com a superfície das coisas e na superfície das relações. Experiências em um campo de jogo onde as jogadas circulam entre o imediatismo do *click*, a leveza do *touch* e a perspectiva do *zoom*. O efeito dessas mutações na experiência teria que ser investigado para se compreender como os processos de subjetivação estão ocorrendo, mas não acho que seja possível descartar o que está acontecendo ou tratá-lo como uma moda passageira.

Podemos deduzir que um amplo espectro de experiências e mal-estares se abre na assimilação dessa pós-experiência. Em um extremo, aqueles que o fazem com alguma habilidade e bem-estar emocional, e no outro, aqueles que não conseguem fazê-lo e se veem assoberbados por conta de um desajuste que não entendem. Entre eles haverá uma infinidade de singularidades intermediárias. Muitos simplesmente ficarão

de fora, seja por questões de idade, exclusão econômica e social, ou dificuldades emocionais em assimilar a experiência. Por fim, esse sistema hiperaberto acabou criando novas elites e novas formas de desigualdade, embora isso talvez não tenha sido previsto na construção do jogo.

Isso ficou mais exposto quando a pandemia nos encontrou em um campo já criado, ainda que com poucos jogadores, e seu impacto foi completamente diferente daquele vivenciado em qualquer pandemia de épocas anteriores. O que vinha sendo usado por uma elite de conhecedores ou nativos digitais se estendeu para a população mundial. Assim, o jogo se propagou como um vírus e criou raízes. Estávamos confinados a pequenos espaços e ao mesmo tempo lançados ao infinito da virtualidade. Assim, nos encontramos bruscamente vivendo a *pós-experiência*. A meu ver, não é que esse jogar tenha sido inventado, mas sim foi revelada a importância do jogo e do seu uso como tecnologia, o que muda justamente as regras do jogo.

A realidade do jogo e o jogo da realidade

Johan Huizinga, autor de *Homo ludens* (1954/2019), destaca que a realidade do jogo não pode ser identificada como algo apenas humano, portanto, não pode ser relacionada a nenhum tipo de racionalidade, vinculada a qualquer estágio da cultura ou concepção de mundo. No entanto, todos nós podemos imaginar o que é o brincar, e sua existência não pode ser negada, como qualquer verdade, crença ou hábito. Desta forma, o jogo é o jogo da própria vida, vem com ela e, embora se expresse de maneiras diferentes, é algo que compartilhamos com muitas espécies. A diferença está no fato de que, como humanos, podemos identificá-lo como uma atividade cheia de sentido, cumprindo muitas funções sociais que nos acompanham desde os primórdios da humanidade. É a linguagem, a primeira e talvez mais significativa função para o humano. “Brincando, o espírito criador da linguagem flui constantemente do material para o pensamento. Por trás de cada expressão de algo abstrato há uma metáfora e, por trás dela, um jogo de palavras”, diz Huizinga (pág. 19). Assim, toda história, mito, ciência, arte, tudo isso - acrescenta o autor - “tem suas raízes fincadas no campo da atividade lúdica” (p. 19). Desta forma, a cultura surge do jogo, no início é sempre jogo - como mostra de maneira genial o filme de Kubrick. Apenas depois é que desliza para um segundo plano, parece perder a sua origem lúdica ou esta não é mais reconhecida, e cristaliza-se em um modo de vida, um método, um saber.

A forma como jogo e realidade se relacionam nem sempre teve um lugar claro na história do pensamento, segundo Huizinga. E talvez a resposta esteja nessa amnésia humana que nos faz esquecer a natureza lúdica da criação cultural. No entanto, me vem à mente a epígrafe de “A localização da experiência cultural”, quando Winnicott (1971/1995) cita Tagore e nos diz: “Na praia dos mundos sem fim, as crianças brincam...” (p. 129). E de repente essa frase assume uma realidade radical. Essas crianças são a humanidade e esses mundos sem fim, o grande potencial humano para criar os campos de jogo sucessivos e sobrepostos que compõem a cultura. Algumas palavras de Winnicott no capítulo “O brincar” também me chamam poderosamente a atenção: “Para o analista, não deixa de ser valioso que se lhe recorde constantemente não apenas aquilo que é devido a Freud, mas também o que devemos à coisa natural e universal que se chama brincar.” (p. 65)

São diversas as arestas da riquíssima conceituação winnicottiana em torno do brincar e do espaço potencial criado a partir dos fenômenos transicionais. “A brincadeira, na verdade, não é uma questão de realidade psíquica interna, nem tampouco de realidade externa” (p. 130), nos

diz Winnicott e, como quem brinca, aponta para aquela grande mudança de paradigma que Morin (1990/2011) mais tarde conceituaria como pensamento complexo. A transicionalidade possibilita um espaço de interconexão complexo, que une e separa ao mesmo tempo o mundo interno e externo, criando uma zona intermediária, terceira, para a experiência. Uma interface onde algo novo acontece ou, mais precisamente, o que germina surge justamente nesses interstícios. Essa área da experiência e de potencialidades tem origem nas brincadeiras da infância e se estende à cultura. A entrada do homem na cultura é um processo de expansão do espaço do jogo, retoma Adam Phillips (1988/2007) da abordagem winnicottiana - proposta muito próxima à sugerida por Huizinga (1954/2019) quando afirma que o jogo não surge da cultura, mas a precede. Por isso, a chave é o jogo...

Gostaria de destacar que a experiência do ser e do crescimento cultural a partir do jogo dependem do desdobramento criativo do singular. Embora, seguindo sua propensão para o pensamento paradoxal, Winnicott (1971/1995) também nos inquieta quando afirma que “não é possível ser original, exceto com base na tradição” (p. 134). Lembremos que, segundo sua teoria do desenvolvimento precoce, o potencial criativo com o qual o ser humano nasce, graças à sua herança filogenética, é possibilitado pelo ambiente que o recebe no mundo. Nesse encontro, o bebê vive uma experiência fundamental: a ilusão de ter criado o que precisa para sobreviver: primeiro, o seio que o alimenta, para depois fazer o mesmo com outros objetos - transicionais, primeiro - que o levarão a uma relação com objetos mais diferenciados e em uma realidade compartilhada. A existência do bebê - pode-se dizer, seu ser - surge em virtude de um impulso criativo. Sente-se criador do mundo e de si mesmo graças à ilusão do *encontrar-criado*, outro paradoxo somado ao da *originalidade-tradição*. No entanto, a ilusão tem que desaparecer: o bebê precisa destruir o que ele mesmo criou. Este é outro momento crucial no desenvolvimento do ser e de sua relação com a realidade, pois o ser humano também cria destruindo. Cria brincando e destrói brincando. Ao destruir o objeto na fantasia, e desde que sobreviva, ele pode então reconhecer uma realidade externa diferente da subjetiva.

Neste jogo da vida, onde estamos enquanto vivemos? Onde estamos quando experimentamos a vida? - se pergunta Winnicott. E aqui claramente as fronteiras (e mais ainda a oposição) entre uma realidade interna e uma externa perdem totalmente o sentido. Não estamos de fato nem em uma nem na outra, mas em um novo âmbito gerado por ambas, porém diferente. Como não relacionar essa experiência transicional com a pós-experiência? Como não relacionar a habilitação da zona intermediária da experiência, que Winnicott considera indispensável para a vivência criativa, com a capacidade que hoje se faz necessária para circular na realidade desses mundos interconectados? O percurso pelas texturas que compõem a pós-experiência, da densidade do caminhante à superficialidade do navegador, exige uma grande plasticidade em seu

trânsito, como podemos ver na diversidade de mal-estares contemporâneos associados a sentimentos de exclusão desse grande jogo. Diante disso, quão enriquecedora pode ser a configuração de um espaço de transição para a experiência!

Dito isso, proponho que, assim como será cada vez menos viável opor a virtualidade à realidade, também não poderíamos falar de *uma* realidade, mas de múltiplas camadas e nuances de experiências englobadas em algo que poderíamos continuar chamando de realidade, desde que incorpore a compreensão da diversidade de linguagens e formas de estar no mundo. Assim, essa realidade estendida não seria um “algo”, nem seria unívoca. Uma perspectiva mais ampla que mais uma vez nos aproxima das teorias pós-humanistas que nos convidam a sair da postura autocentrada do humano e nos conduz a uma trama de realidades heterogêneas com diferentes temporalidades. Parafraçando Freud (1938/1972), pode-se dizer que não só a *psique é extensa... a realidade também é.*

E agora?

E agora? - se pergunta Winnicott (1963/2004) em “O medo do colapso”, ao referir-se a um trabalho terapêutico em que tudo parece funcionar, mas sem levar em conta as dificuldades subjacentes, e que aqui poderiam se estender às detonações que não estão sendo ouvidas. Considero uma tarefa obrigatória nos perguntarmos, com Winnicott: e agora? O que pensar sobre a abrupta falta de deslocamento, de corporalidade, de materialidade, do tempo dos processos? O que dizer das diferentes formas de presença/ausência? Como pensar a multiplicação de mundos, tanto na realidade externa quanto interna, de vozes e avatares coexistindo? Como tudo isso impacta a vida das pessoas e a nossa compreensão do que é viver hoje? O que a psicanálise de 2022 pode fazer para pelo menos incorporar essas questões ao jogo?

Não estou achando que um autor como Winnicott, de meados do século XX, tenha as respostas para o que está acontecendo conosco hoje, mas me parece um ponto de partida interessante para pensar sobre elas. Ao afirmar que o brincar é natural e que se estende à cultura e ao viver com saúde, ele ressalta a necessidade de se contemplar com mais seriedade o novo campo de jogo que está sendo construído a passos largos. Um campo inédito com novas regras que estão mudando nossa forma de estar no mundo, bem como os sistemas de poder e conhecimento (como mostra o livre acesso à informação e ao conhecimento, embora também traga inconsistência e vulgarização, o peso dos *influencers*, de tendências e da cultura de cancelamento, entre outros). São novas experiências que transformaram até mesmo a própria forma de *vivenciar*. E isso também em relação a uma realidade completamente nova. Embora estejamos diante de tanta novidade, acredito que a psicanálise pode continuar sendo uma forma de jogo muito especializada a serviço do desdobramento de potencialidades e experiências em uma zona virtual que, repetindo as palavras de Winnicott (1971/1995), é o lugar onde habitamos enquanto vivemos.

Então, eu me pergunto: o jogo da psicanálise mudou? Acho que em um sentido mudou substancialmente, e em outro ainda estamos no mesmo jogo, mas com parâmetros alargados, o que implica uma responsabilidade maior no esforço de entender o que estamos fazendo. A exigência, a meu ver, é aceitar que estamos diante de um campo de jogo maior para a experiência porque a situação analítica também foi ampliada diante desse novo campo de jogo, onde se vê claramente o encontro das múltiplas realidades de cada participante, com suas vivências particulares do tempo e do espaço, neste lugar compartilhado. Não creio que seja possível ignorar a relevância do leque de possibilidades de comunicação que se abriu para o encontro analítico: ondas que nos comu-

nicam apenas auditivamente; ondas auditivas e visuais através da tela; ondas auditivas e visuais presencialmente, cara a cara; presencialmente usando o *divã*, prescindindo da visão. Cada uma delas proporcionando uma multiplicidade de vivências.

Em certo sentido, a heterogeneidade das linguagens e âmbitos de comunicação que circulam - da chamada realidade virtual à realidade “real”, “material”, que hoje se discute calorosamente - revela o que sempre foi contemplado na psicanálise, mas de uma forma mais opaca. O espaço compartilhado no campo de jogo analítico não era sempre de natureza completamente diferente da realidade cotidiana? Não se trata de um encontro onde o corpo conta, mas também conta a descorporeificação pela palavra? Onde o âmbito do perceptual conta, mas também sua suspensão em favor da estimulação da fantasia?

Pode-se afirmar que a qualidade do diálogo psicanalítico não é apenas um método, é a marca de sua especificidade. Ele busca uma forma de estar com o outro e de pensar o outro, que não é vivenciada em nenhuma outra interação humana. Vai além da palavra como ferramenta de comunicação, assim como do que é comunicado. Vai além dos sujeitos que participam do diálogo e das coordenadas de tempo e espaço. Superando todos os parâmetros, amplia a comunicação, encarnando-a e desemaranhando-a. Em outras palavras, o diálogo psicanalítico propicia e é em si mesmo um território de jogo. Como os Baranger colocaram em 1961, “é essencial para o procedimento analítico que cada coisa ou acontecimento no campo seja ao mesmo tempo alguma outra coisa” (p. 6).

A psicanálise sempre se tratou de uma experiência nos interstícios da presença e da ausência, e das múltiplas temporalidades do psiquismo. Seu conceito teórico e clínico *princeps*, a transferência, é uma evidência disso. Sem essa ambiguidade essencial, enigmática, propiciadora da transferência, a análise desapareceria, destacam os Baranger. Representa, portanto, uma possibilidade de transformação em um processo de constante mudança que liberta as pessoas das amarras advindas das fixações do psiquismo. Isso também pode significar nos reconhecer como parte da transformação permanente da natureza, aproximando-nos dela tanto quanto das produções da inventividade humana. Quando se joga um jogo, as amarras são liberadas, é preciso desfazer algo que veio antes para continuar criando.

Por isso considero a psicanálise um laboratório privilegiado para captar e compreender a dinâmica complexa da qual participam, em uma trama, o corpo, a palavra, a criatividade, a experiência, o outro e a cultura. Mas não daremos conta da complexidade do problema que temos diante de nós se não considerarmos a transformação da realidade provocada pela virada digital e, portanto, a necessidade de se criar novas ferramentas para compreendê-la. Estamos diante de uma nova arquitetura da realidade, com diferentes níveis heterogêneos: um rápido, recortado e superficial, coexistindo com outro lento, processual e denso, e todos os espaços intermediários. Ao mesmo tempo em que as subjetividades estão em mutação para uma condição híbrida devido à

permeabilidade diante dos desenvolvimentos tecnológicos, a realidade também está se transformando. Trata-se de um mesmo fenômeno, o jogo de fato está mudando e se não considerarmos isso, detectaremos apenas seu impacto negativo, e a resposta será patologizar a experiência.

Coda

O jogo há muito deixou de ser um assunto infantil ou algo considerado pouco sério, como evidencia sua compreensão antropológica ou psicanalítica. O avanço que o jogo teve na prática pode não ser igualmente conhecido no campo das ciências humanas. Hoje compreende um amplo campo transdisciplinar que reúne engenheiros de todos os tipos, empresários, educadores etc., articulados em torno da teoria do jogo e da chamada teoria do *fun*. Existe até uma corrente comercial, a chamada *gamificação* que, atentando para o caráter humano em relação ao ato de jogar e seu papel na vida cultural, utiliza o modelo do jogo para obter um melhor rendimento em seus campos. Essa teoria do jogo aplicada transversalmente a uma multiplicidade de atividades nasceu no mesmo campo dos designers de videogames que deu origem ao mundo digital e evoluiu para a realidade estendida descrita por Baricco.

Eles propõem algumas ideias que nós, psicanalistas, conhecemos, porém orientadas de forma diferente. Koster (2014), designer de videogames que é um expoente dessas teorias, defende que o jogo está relacionado à aprendizagem: você aprende sem saber o que está acontecendo, experimentando livremente, com intuição e empatia. Assim, os jogos são bons professores e basicamente o que eles ensinam é como funcionam os aspectos da realidade: explorar espaços, prever eventos, compreender as próprias ações e as dos outros, e imaginar. Os jogos são acompanhados de histórias e aprendemos com elas. Nós nos tornamos quem somos através dessas histórias. Ou seja, há uma retroalimentação silenciosa entre a criação de jogos com suas narrativas e como elas performam subjetividades e até configuram a realidade. Koster também nos diz que os jogos desde a primeira infância têm a ver com narrativas de poder e status. Então, infelizmente, os jogos – a maioria dos videogames tem essa tendência, por exemplo – quase sempre nos indicam as ferramentas para ser o melhor macaco ou a melhor tribo de macacos, eliminando os demais.

Dessa forma, segundo essa corrente, o uso do jogo promoveria, por um lado, um domínio sofisticado como o que é exigido na pós-experiência, em termos de coordenação entre as funções cerebrais e a tecnologia. Mas, por outro lado, o que dizer sobre suas narrativas, sobre o que nos levam a imaginar, sobre as histórias que nos ensinam e sobre aquelas que nos performam? Existem jogos que nos oferecem uma maior compreensão de como funciona um mundo heterogêneo de multiplicidades e diversidades, como defende o pós-humanismo? Ou, ao contrário, ainda reforçam a obediência cega aos líderes, hierarquias rígidas e pensamento binário, que nos levam não apenas ao humanismo clássico, mas aos primatas de Kubrick?

Uma reflexão final me faz, em primeiro lugar, levar a sério o campo de jogo em que vivemos e os jogos para os quais estamos sendo convocados. Em segundo lugar, atentar para o fato de que grande parte das dificuldades de comunicação é bidirecional, de modo que não apenas é difícil para a maioria da população que cresceu em um mundo analógico aceitar e se movimentar na realidade estendida; aqueles hábeis em se movimentar confortavelmente na pós-experiência também acham difícil tolerar bem o ritmo lento e processual do antigo regime. Ritmo que, como nós psicanalistas sabemos, é necessário para assimilar as experiências humanas (processos de simbolização, lutos, crescimento emocional, vínculos íntimos). Essa pode ser a razão para a grande

proliferação de falhas na capacidade de simbolizar que tanto se observa na clínica contemporânea. Em outras palavras, levar o jogo a sério implica reconhecer e aceitar as mutações que já estão transformando as subjetividades e a realidade, a fim de contribuir para a compreensão do que estamos vivenciando e ter mais ferramentas para atender aqueles que estão sofrendo com essas mudanças.

A partir de uma posição pouco alarmista em relação ao avanço tecnológico, mas também respeitosa com os modos e tempos de assimilação humana, Baricco (2018/2019) propõe a necessidade de promover o desenvolvimento das *ciências humanas contemporâneas*. Em suas palavras: “cristalizar um humanismo contemporâneo [uma compreensão muito próxima do pós-humanismo, a meu ver] onde as pegadas deixadas pelos humanos sejam traduzidas na gramática do presente e situadas nos processos que geram, a cada dia, o *Game*” (p. 330). É possível contribuir com essas ciências humanas contemporâneas assumindo as qualidades naturais e potenciais do jogo e, ao mesmo tempo, gerando narrativas atualizadas que promovam processos de subjetivação que contemplem a diversidade, o respeito e o cuidado de si e do meio ambiente, mais em sintonia com a realidade complexa e múltipla que nos coube viver.

Talvez só possamos nos sentir jogadores partícipes quando sairmos do *choque de virtualização* em que a pandemia nos mergulhou, como denomina Flavia Costa (2021), mas sairmos “com a capacidade informada de decidir quando sim e quando não abraçar a digitalização” (p. 21) implica investigar com abertura, reconhecer a nossa ignorância face às mudanças e também aprender com elas. Só depois teremos mais consciência do que vem acontecendo conosco, da mesma forma que o primata de Kubrick brincava sem perceber que o osso se tornaria uma ferramenta poderosa. Não esqueçamos que no jogo da vida tudo está se transformando a cada passo, de forma silenciosa ou ruidosa, lenta ou veloz.

Resumo

O trabalho é inspirado no pós-humanismo, que situa o ser humano como parte da natureza tanto quanto criador de cultura, incluindo a tecnologia. Dada essa qualidade inventiva que cria “como se estivesse brincando”, as subjetividades estão em mutação, como é o caso do impacto da grande transformação que a virada digital significou.

A *pós-experiência* a que a realidade virtual nos conduziu – segundo Baricco – é posta em diálogo com a *experiência transicional* que Winnicott nos traz. Como resultado, levanta-se a necessidade de uma metapsicologia da realidade na psicanálise, mais alinhada com a nova experiência de estar no mundo.

Palavras-chave: *Jogo, Realidade. Candidatas a palavras-chave:* *Pós-humanismo, Subjetividades, Pós-experiência, Experiência transicional.*

Abstract

This paper is inspired by posthumanism, which situates the human as part of nature as well as a creator of culture, including technology. Given this inventive quality that creates “as if playing”; subjectivities are mutating, as is the case of the impact of the great transformation that the digital turn has meant.

The *postexperience* to which virtual reality has led us – according to Baricco – is put into dialogue with the *transitional experience* that Winnicott brings us. As a result, we have the need for a metapsychology of reality in psychoanalysis more consistent with the new experience of being in the world is raised

Keywords: *Play, Reality. Candidates to keywords:* *Posthumanism, Subjectivities, Postexperience, Transitional experience.*

Referências

- Baranger, M. e Baranger, W. (1961). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 4(1), 3-54. <https://www.apuruguay.org/apurevista/1960/1688724719611962040101.pdf>
- Baricco, A. (2019). *The game*. Anagrama. (Trabalho original publicado em 2018).
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 2013).
- Costa, F. (2021) *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus.
- Deleuze, G. e Guattari, F. (2015). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. (Trabalho original publicado em 1988).
- Frankel, R. y Krebs, V. (2021). *Human virtuality and digital life*. Routledge.
- Freud, S. (1972). Conclusiones, ideas, problemas. In L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 3). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1938).
- Huizinga, J. (2019). *Homo ludens*. Alianza. (Trabalho original publicado em 1954).
- Koster, R. (2014). *A theory of fun for game design*. O'Reilly Media.
- Kubrick, S. (diretor) (1968). 2001: Uma odiseia no espaço [filme]. Metro-Goldwyn-Mayer.
- Morin, E. (2011). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. (Trabalho original publicado em 1990).
- Phillips, A. (2007). *Winnicott*. Penguin Books. (Trabalho original publicado em 1988).
- Sibilia, P. (2013). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 2005).
- Sloterdijk, P. e Henrichs, H. J. (2020). *El sol y la muerte*. (Trabalho original publicado em 2001).
- Winnicott, D. W. (1995). *Realidad y juego*. Madri: Editorial Gedisa. (Trabalho original publicado em 1971).
- Winnicott, D. W. (2004). Miedo al derrumbe. In D. W. Winnicott, *Exploraciones psicoanalíticas I*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1963).

Recebido 17/01/2022 Aprobado 18/04/2022

Tradução do espanhol: Joana Bergman

É possível a psicanálise decolonial?

O paradigma da individualidade permeia a vida na modernidade/pós-modernidade. Dito paradigma - herança da colonialidade instaurada há quinhentos anos - promove a singularidade e a realização pessoal, em troca do abandono da vida comunitária. A mudança histórica mais recente aconteceu no último terço do século XX, com a derrota dos movimentos de libertação social, e teve como consequência uma reconcentração do poder capitalista e o começo do esgotamento do processo de mercantilização do trabalho, conhecido como *capitalismo colonial/moderno* (Quijano, 2017). Neste contexto, surgem em paralelo reflexões sobre a cura psicanalítica e o sanar decolonial. Na cosmologia vigente cristã-secular-ocidental, a ontologia pressupõe a denotação, e a denotação pressupõe objetos nomeados: palavras e coisas. Nas cosmologias alheias ao âmbito da filosofia grega e sua influência nas filosofias/teologias cristãs, judaicas e muçulmanas, não há prioridade do substantivo e da denotação dos objetos, encontramos a prioridade das relações em vez dos objetos. Neste trabalho busca-se problematizar a psicanálise desde o olhar decolonial para que a partir desta perspectiva se procure construir uma ponte entre essas duas maneiras de ver o mundo: a fundamentada na denotação e a que se une na relação, tentando explorar outras formas do ser e do conhecer. Com este fim, se toma como ponto de partida a epistemologia decolonial e fronteiriça, a qual nem nomeia nem classifica, por outro lado destaca as relações, sendo que as fronteiras de todo tipo (físicas e mentais) são sempre relacionais (Mignolo, 2017).

Para problematizar a psicanálise desde o olhar decolonial, requer-se como ponto de partida realizar uma revisão histórica das dinâmicas sociopolíticas no contexto global que levaram às realidades atuais. A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do poder capitalista. Tem sua origem na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo que opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da existência diária e a nível social. Essa imposição origina-se com a constituição da *América Latina*, o que por sua vez cria o capitalismo mundial, *eurcêntrico*, e instala os eixos da modernidade que nos regem com padrão de poder até o dia de hoje. No exercício do poder se configuraram novas identidades sociais de colonialidade: índios, negros, verde-oliva, amarelos, brancos e mestiços, assim como seus espaços geoculturais: América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente, Ocidente e Europa. Neste contexto estabeleceram-se as relações intersubjetivas correspondentes para que se misturassem as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo que terminou instaurado na hegemonia da modernidade (Quijano, 2007).

Desde o século XVII, nos centros hegemônicos do poder colonial - por exemplo, Holanda, com Descartes e Spinoza, e Inglaterra, com Locke e Newton - foi-se consolidando desde esse universo subjetivo um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a quantificação, a terceirização (objetivação) do cognoscível

para o controle das relações das pessoas com a natureza e, em especial, da propriedade dos recursos de produção. Este modo de conhecimento era eurocêntrico e foi chamado de *racional*. Foi imposto no mundo capitalista como a única racionalidade válida e como símbolo da modernidade. Apesar das críticas, dos debates e até com modificações em seus conteúdos, tem-se mantido esta perspectiva cognitiva do poder mundial do capitalismo colonial e moderno. É esta modernidade/racionalidade a que agora está em crise (Quijano, 2007).

Por sua vez, o eurocentrismo é uma perspectiva cognitiva produzida ao longo do tempo pelo capitalismo colonial/moderno, que não inclui apenas os europeus, senão a todos os educados sob sua hegemonia, o que *naturaliza* a experiência das pessoas sob esse padrão de poder. Isto nos faz perceber o eurocentrismo como *natural*, normalizado, sem a possibilidade de ser questionado. A partir do século XVIII, com o Iluminismo, o eurocentrismo se afirmou como a mitológica ideia de que a Europa existe como avanço desse padrão de poder. Neste sentido, a Europa é uma metáfora, não de sua geografia ou de sua população, senão de tudo o que se estabeleceu como uma expressão racial/étnica/cultural da Europa com um caráter de identidade, de colonialidade do poder. Nesta mitologia, a Europa já era um centro mundial do capitalismo que colonizou o resto do mundo e elaborou por sua conta e desde dentro a modernidade e a racionalidade. Com o qual também consolidou a ideia de *humanidade*, segundo a qual a população do mundo se distingue em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos, dependendo se as pessoas estão fora ou dentro da metáfora *Europa*. Já mais tarde, no século XIX, o lugar do capitalismo mundial foi ocupado pelo *Estado-nação* e as relações entre *Estados-nação* como o único modelo válido de conhecimento sobre o capitalismo (Quijano, 2007).

A revolta intelectual contra o eurocentrismo nunca esteve de todo ausente, sobretudo na América Latina. Mas foi só depois da Segunda Guerra Mundial que ela começou a se manifestar com mais força nas áreas dominadas pelo mundo capitalista (Quijano, 2007). Ainda hoje somos testemunhas das transformações planetárias que provocou o impacto da formação do mundo moderno/colonial em que vivemos (aquecimento global, pandemia da Covid, por exemplo). Em concordância com nossa atualidade, assim como com o relato histórico exposto anteriormente, poderíamos considerar que *a colonialidade é o lado escuro da modernidade* (Mignolo, 2000) e que este sistema-mundo moderno, a metáfora *Europa*, tenta escondê-la desde seu próprio imaginário. E não leva em conta o conflito que surge com e desde a diferença colonial, como o são desde o século XVI as rebeliões indígenas e a produção intelectual ameríndia, ou a revolução haitiana no início do século XIX. A colonialidade do poder foi e é uma estratégia da “modernidade”, desde o momento da expansão da cristandade mais além do Mediterrâneo, que contribuiu para a auto definição da Europa e se

* Asociación Psicoanalítica Mexicana.

converteu em parte inseparável do capitalismo. Uma espécie de projeto de “missão civilizadora” promovida pela Inglaterra e França em seus inícios, e depois pelos Estados Unidos, agregando a “defesa da democracia”. A consequência é que o capitalismo, como a modernidade, aparece como um fenômeno europeu e não planetário, em que participou todo o mundo, mas em posições de poder diferentes. A *colonialidade do poder* é o eixo que organizou e organiza a diferença colonial, a periferia como a natureza, inferior, irracional e primitiva (Mignolo, 2000).

Tem-se proposto que na atualidade vivermos em um mundo *pós-colonial*, já que as instituições coloniais estão chegando a seu fim e vivemos agora em Estados-nações em promoção ou defesa da democracia. Porém, a *colonialidade* continua e é observável na divisão internacional do trabalho entre centros e periferias, assim como na hierarquia étnico-racial das populações constituídas durante vários séculos de expansão colonial europeia. Encontramo-nos em especial num momento de *transição do colonialismo moderno para a colonialidade global*, que para alguns se acentua com a pandemia. Tem-se modificado as modalidades de dominação (redes sociais, meios de comunicação, distribuição das vacinas contra a Covid e a obrigatoriedade da sua aplicação), mas não na estrutura das relações centro-periferia na escala mundial. As novas instituições de capital, como o Banco Mundial (BM) ou o Fundo Monetário Internacional (FMI), assim como as organizações militares, a Organização do Tratado do Atlântico Norte (Otan), as agências de inteligência, o Pentágono, estabelecidas depois da Segunda Guerra Mundial, mantém a periferia subordinada. Se o fim da Guerra Fria terminou com o colonialismo, aí teve início o processo de colonialidade global (Castro-Gómez, 2007).

Atualmente vivemos em um *sistema-mundo europeu/euro-norte-americano capitalista/patriarcal moderno/colonial* (Grosfoguel, 2005), e não só em um *sistema-mundo capitalista*.

O suplemento da *colonialidade* tem sido da *decolonialidade*. A conceituação mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade, como a temos revisado neste trabalho, já é em si mesma o *pensamento decolonial* em movimento (Mignolo, 2007). O argumento básico que propõe Mignolo, assinalando-o como quase um silogismo, é o seguinte:

Se a colonialidade é constitutiva da modernidade, posto que a retórica salvacionista da modernidade pressupõe já a lógica opressiva e condenatória da colonialidade (daí os *damnés* de Fanon), essa lógica opressiva produz uma energia de descontentamento, de desconfiança, de desprendimento entre quem reage perante a violência imperial. Essa energia se traduz em *projetos decoloniais que, em última instância, também são constitutivos da modernidade*. A modernidade é uma hidra de três cabeças, embora só mostre uma: a retórica de salvação e progresso. (p. 26)¹

A *decolonialidade* é então a energia que não se deixa dirigir pela *colonialidade* nem se acredita na retórica da modernidade. O *pensamento decolonial* se desprende e abre (“desprendimento e abertura”), disfarçado pela racionalidade moderna, montado e fechado nas categorias do grego e do latim, e das seis línguas imperiais europeias modernas (Mignolo, 2007).

1. N. da T.: Tradução livre.



Psicanálise e decolonialidade

A psicanálise surgiu na Europa no século XIX em um momento chave do crescimento do eurocentrismo, já secular, individualista, favorecido pelos intelectuais da burguesia predominante nesse momento. Foi nessa Europa, em que a histeria se diagnosticava predominantemente nas mulheres, nas que Freud iniciou sua exploração *do inconsciente* (Mignolo, 2016).

A oposição decolonial apresenta-se como uma crítica ativa a toda elaboração e prática. Considera o corpo e a geopolítica do conhecimento em conjunto com as condições político-econômicas dos meios de produção. As consequências das diferentes colonialidades e seus efeitos durante séculos não podem ser ignoradas pela psicanálise se preten-

demos que esta continue cuidados do mal-estar subjetivo das pessoas. Em particular, aquelas pessoas que não encontram lugar no mundo moderno, regido pelo poder econômico e militar, assim como pela cientificidade moderno/colonial.

A origem da psicanálise nos faz pensar que dificilmente esta se manteria fora do eurocentrismo/colonial/moderno, mas sua radical diferença com a cientificidade moderna-ilustrada expõe a possibilidade de que não se limite como *ciência psi*. Quando Freud trata os sintomas da histeria desde a escuta da paciente, descobre o inconsciente (Castañola y González, 2017). Assim, Freud inaugura uma forma inédita de tratamento que se apega a palavra e permite reconhecer a subjetividade e a intersubjetividade dos participantes no dispositivo psicanalítico. Desta forma, a psicanálise propõe a alteridade; em franca contradição do *cogito* cartesiano, Freud, mesmo sem saber, expõe “primeiro me relaciono, existo, e logo penso”, no meio da *modernidade* vitoriana do século XIX.

O *pensamento decolonial* revela que a modernidade é a parte visível de um fenômeno mais amplo, conhecido como colonialidade. Assim, a modernidade e a colonialidade são os dois componentes que constituem um mesmo fenômeno *modernidade/colonialidade*. Os efeitos deste fenômeno – conhecidos como colonialidade do poder, do saber, do ser – tem construído um efeito subjetivo que deprecia e apaga todo o que se encontra fora do seu centro epistemológico e ontológico, a *periferia*. Este efeito é conhecido como “ferida decolonial”. Por isso, se requer um mecanismo que permita ressubjetivações de um ser, sentir, pensar e conhecer, desengatado da lógica colonial e em abertura a da decolonialidade. Necessita-se, então, uma posição fronteira, um *pensamento em e desde a beira* (Mignolo, 2016).

A virada da episteme decolonial, com base no *pensamento desde a beira*, promove o processo de descolonização do pensamento, do conhecimento e do ser (Mignolo, 2016). O dispositivo psicanalítico, apesar de opor sua origem eurocentrista, junto com sua particular epistemologia dissidente do cientificismo/colonial/modernista, poderia ajudar a promover o pensamento desde a beira na posição fronteira que Mignolo propõe para desprender-se da lógica colonial. Sendo assim, é provável que a *cura psicanalítica* e a *cura decolonial* possam existir em paralelo.

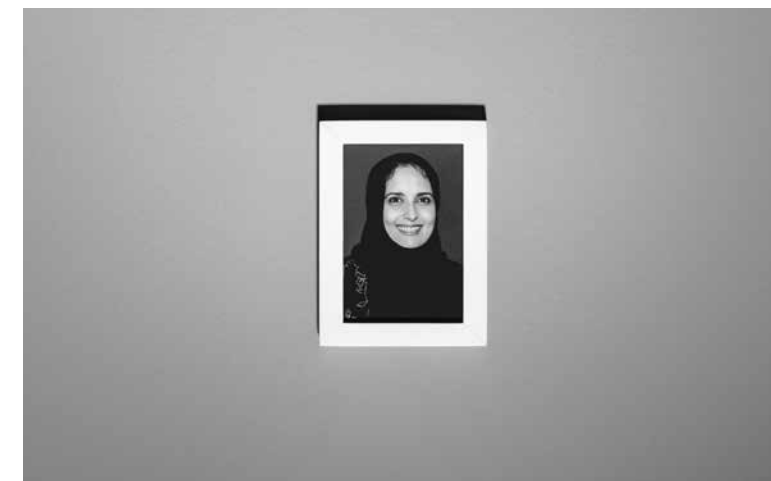
A cura decolonial não é possível sem a análise da colonialidade, a qual inflige feridas coloniais nas pessoas (Mignolo, 2016). Hoje sabemos que as classificações sociais são identificações por parte de quem controla o conhecimento e tem o privilégio (e o poder) de nomear, classificar, identificar. São operações epistêmicas (geram conhecimento) que constituem identidades epistemológicas (supostamente existentes). Na cosmologia cristã-secular-ocidental, a ontologia denota e a denotação propõe objetos nomeados: palavras e coisas (Mignolo, 2016), enquanto que nas cosmologias decoloniais – distantes do âmbito da filosofia grega e sua influência nas filosofias/teologias cristãs, judaicas e muçulmanas – não há prioridade do substantivo e da denotação de objetos (identificação de um ser superior Jeová, Deus, Alá), encontramos a *prioridade das relações em vez da dos objetos*. Nestas cosmologias, ao ter prioridade o relacional antes que o ontológico, não é possível classificar entidades, pois todas as entidades estão relacionadas. A epistemologia decolonial e fronteira não nomeia nem classifica, mas antes destaca as relações, já que as fronteiras de todo tipo (físicas e mentais) são sempre relacionais (Mignolo, 2016).

De acordo com o anterior, para que a psicanálise possa ser decolonial se requer uma nova reflexão profunda sobre seu marco teórico, como historicamente se começou com o mesmo Freud e a evolução da sua teoria, e que sem dúvida continua com muitos psicanalistas em todo o mundo, em múltiplos contextos sociais e culturais, incluídos os espaços da periferia, de onde a psicanálise tem demonstrado que também tem demanda. Isso nos leva a pensar que o caminho para uma psicanálise decolonial passa pelo abandono das teorias energéticas e suas dinâmicas de descarga

e fixação como elementos do funcionamento da mente individual, já que este marco teórico tem estado muito influenciado pelo positivismo como corrente cientificista/colonial/moderna vigente na época da origem da psicanálise. Isto permitirá chegar perto, cada vez mais, de marcos conceituais em que a ligação, o relacional, o sistêmico, o comum, o pensamento complexo não linear nem uniaxial (séries complementares de Freud), onde as pessoas somos seres de relação, e a mente e o inconsciente não se encontram dentro do indivíduo – mais parecido a uma caixa-preta de um avião –, e sim que a mente e o inconsciente se encontram na relação, em uma matriz relacional que nos vincula entre nós e com nosso ecossistema, sem um sistema-mundo hegemônico nem a necessidade de classificações rígidas e fechadas baseadas na racialização ou no gênero, senão com a possibilidade de vários sistema-mundo em paralelo, coexistindo com sua própria epistemologia e ontologia válidas. É preciso levar em conta o que se tem desenvolvido até agora no marco teórico psicanalítico, mas em despreendimento do moderno/colonial/cientificista/patriarcal e na abertura do decolonial/relacional/comunal/diverso/complexo.

Parece que frente a tarefa de reflexão profunda de nossa teoria, se requerem novos *giros epistemológicos* (Mauer *et al.*, 2014), com base ao menos nas teorias da *complexidade*, *o acontecimento*, *o lugar do outro*, *o descentramento*, *a desconstrução*, entre várias outras propostas teóricas. Tudo isto necessita uma *descolonização epistemológica* que permita o despreendimento das vinculações da racionalidade-modernidade com a colonialidade e que ademais facilite o trânsito a uma geopolítica e uma corpopolítica do conhecimento, uma universalidade-outra, *pluriversalidade* como *projeto universal*, e denuncie a pretendida universalidade de uma etnicidade em particular (biopolítica), localizada em uma região específica do planeta (geopolítica) conhecida como Europa (Quijano, 1992; Mignolo, 2010).

Finalmente, esta revisão profunda de nosso marco teórico deveria



incluir ao menos o repensar de dois aspectos centrais para o repensar de nossa teoria psicanalítica: 1) Que o sujeito-moderno da psicanálise está atravessando pelo sexismo (preponderância do falo), mas não pelo racismo, enquanto que o sujeito-colonial da decolonialidade está atravessando pela articulação geo e corpopolítica do racismo/sexismo; 2) que o sujeito-moderno da psicanálise pressupõe a pessoa, a individualidade, quem analisa e quem é analisado/a, mediado por um diferencial de poder sustentado por quem conta com o conhecimento psicanalítico, enquanto que o sujeito-colonial da decolonialidade pressupõe o comum, a tarefa conjunta analítica compartilhada, a conversação no processo de cura decolonial, sem que esteja mediado pelo diferencial do poder (comunal decolonial; Mignolo, 2017).

Repensar o sujeito-colonial da decolonialidade desde a teoria psicanalítica, e não só o sujeito-moderno eurocêntrico, poderia permitir-nos tentar construir o conhecimento psicanalítico dessa universalidade-outra, *pluriversalidade* como *projeto universal* genuíno. Com este questionamento *decolonial psicanalítico* busca-se um desenganchar epistemológico que facilite reconhecer formas de existência (ontológicas) que a colonialidade do poder, através do controle da subjetividade e do conhecimento, tem negado e continua negando, inclusive na teoria psicanalítica.

Resumo

O paradigma da individualidade permeia a vida na modernidade/pós-modernidade, o qual é resultado da colonialidade. Neste contexto surge em paralelo reflexões sobre a cura psicanalítica e o sanar decolonial. O presente trabalho busca problematizar a psicanálise com base no olhar decolonial, para que a partir desta perspectiva se tente construir uma ponte entre essas duas maneiras de ver o mundo: a fundada na denotação e a que se funda na relação, explorando outras formas do ser e do conhecer. Com este fim, se toma como ponto de partida a epistemologia decolonial e fronteira, e se transita a uma revisão dos postulados psicanalíticos levando em conta a origem dissidente da psicanálise.

Palavras chave: *Psicanálise, Pós-modernidade, Epistemologia. Candidatas a palavras-chave: Colonialidade, Decolonial, Modernidade, Individualidade.*



Abstract

The paradigm of individuality permeates life in modernity/postmodernity, which is the result of Coloniality. In this context, reflections on psychoanalytic cure and decolonial healing arise in parallel. This work aims to problematize psychoanalysis from the decolonial perspective, in order to attempt to build a bridge between these two worldviews: one based on the denotation and another based on the relationship, by exploring other ways of being and knowing. To this end, decolonial and border epistemology is taken as a starting point from where a revision of psychoanalytic postulates takes place considering the dissident origin of psychoanalysis.

Keywords: *Psychoanalysis, Postmodernity, Epistemology. Candidates to keywords: Coloniality, Decolonial, Modernity, Individuality.*

Referências

- Castañola, M. A. e González, M. (2017). *Decolonialidad y psicoanálisis*. Navarra.
- Castro-Gómez, S. e Grosfoguel, R. (2007). Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In R. Grosfoguel e S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Siglo del Hombre.
- Grosfoguel, R. (2005). The implications of subaltern epistemologies for global capitalism: Transmodernity, border thinking, and global coloniality. In R. P. Appelbaum e W. I. Robinson (ed.), *Critical globalization studies* (pp. 283-292). Routledge.
- Haya de la Torre, V. R. (2010). *El antiimperialismo y el APRA*. Alianza.
- Mauer, S., Moscona, S. e Resnizky, S. (2014). *Dispositivos clínicos en psicoanálisis*. Letra Viva.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas* (pp. 56-86). FACE/UCV.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In R. Grosfoguel e S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. D. (2016). Habitar las fronteras: Psicoanálisis, geo-historicidad de los cuerpos y decolonialidad. In W. D. Mignolo, *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad* (pp. 31-40). Navarra.
- Mignolo, W. D. (2017). *Colonialidad y sujeción: Clasificación, identificación/desidentificación, sociogénesis. Decolonialidad y psicoanálisis*. (pp. 35-48). Navarra.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. In H. Bonilla (comp.), *Los conquistados: 1492 y la población de las Américas* (pp. 437-448). Tercer Mundo.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. In R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre.
- Quijano, A. (2017). Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. In M. A. Castañola e M. González (coord.), *Decolonialidad y psicoanálisis* (pp. 11-33) Navarra.

Recebido: 18/02/2022 - Aprovado: 13/05/2022

Tradução do espanhol: Denise Tamer

Os estereótipos de gênero do analista e sua incidência no rumo da cura

A noção de “estereótipo de gênero” agrupa o conjunto de atributos diferenciais com valor performativo que regulam a distribuição dos papéis masculino e feminino em cada cultura. Historicamente determinados, são por isso variáveis: ao longo do tempo, mas também – em uma perspectiva sincrônica – no interior dos diferentes segmentos que compõem o “todo” social. Nós, analistas, os abordamos como características do Ideal do eu: ou seja, aqueles valores e ideais que dão corpo ao roteiro simbólico que prescreve, para cada grupo de pertencimento, a forma particular de habitar o “universo” homem ou o “universo” mulher.

Os intensos debates sobre estes temas, promovidos nos últimos anos pelos movimentos feministas e pelas sexualidades dissidentes, tiveram o mérito de sacudir certezas e introduzir questões, também no interior do campo analítico. Assim, um número importante de analistas começou a se distanciar de preconceitos teóricos que orientaram classicamente nossa abordagem dessas situações clínicas.

É o caso – para a escola inglesa – da postulação de um núcleo psicótico no contexto da homossexualidade. Outro tanto poderíamos dizer – agora como efeito da difusão inicial do ensinamento de Lacan – da distinção estrita entre três estruturas (neurose, psicose e perversão), que confinava a homossexualidade no campo da perversão. Ambos axiomas constituíram durante décadas (para muitos colegas, ainda hoje) referências excludentes ao adentrar-se nesta clínica complexa.

Atualmente, estes postulados são objeto de intensas controvérsias. Entre os que seguimos a orientação lacaniana, lembremos a comoção (as réplicas ainda subsistem) suscitada pela intervenção de Paul Preciado no último congresso da Associação Mundial de Psicanálise (AMP). A intervenção de Jorge Reitter no último congresso da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) teve, em outra escala, ressonâncias parecidas.

São discussões nas quais se joga de forma privilegiada a revalidação da condição contemporânea de nossa disciplina. Ou seja, sua aptidão tanto para alojar as novas demandas que surgem dos mal-estares atuais como para continuar ocupando o lugar de interlocutor válido nos debates que atravessam nossa época.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Com o pano de fundo destas questões em disputa, proponho-me abordar a incidência dos estereótipos de gênero *do analista* no rumo da cura. Revisarei, nessa perspectiva, testemunhos de analistas de diferentes regiões e épocas, com os que em muitos casos mantemos transferências que orientam nossa prática.

S. Mitchell: Implicação subjetiva e pontos cegos

Em primeiro lugar, vou compartilhar os traços marcantes de uma referência clínica de Stephen Mitchell (2017-2018) que discutimos há poucos meses¹ na Associação Psicanalítica Argentina (APA). Proponho-me fazê-la girar em torno de nosso eixo. O analista transmite as ressonâncias subjetivas que a consulta de George tem para ele, um paciente jovem que relaciona espontaneamente sua sintomatologia (dificuldades para concretizar o que insinua no campo profissional e em sua vida amorosa) com sua história infantil. Sua mãe morreu quando ele tinha cinco anos; seu pai ficou tão devastado e deprimido com a perda que não pôde cuidar adequadamente dele, o que sim fez sua tia, que se tornou uma figura materna cálida e protetora. O paciente comenta nessa primeira entrevista que, ainda que se sinta bem com Stephen, está praticamente decidido a começar sua análise com outra analista, mulher, com quem já teve várias entrevistas e se sentiu muito à vontade.

Mitchell nos transmite que se viu invadido pela sensação – não habitual nele – de que seu consultório era pouco vital e acolhedor, e que ele mesmo era pouco criativo e dificilmente poderia proporcionar intervenções suficientemente enriquecedoras para ajudar o paciente. E nos comenta que com certeza incidia nessas vivências o fato de que a história de George evocava a sua própria: ele também perdeu sua mãe, e também seu pai teve dificuldades para cuidá-lo depois da morte de sua mulher. E nos diz: percebi que boa parte do esforço que me demandaria o tratamento estaria relacionado com “minha luta por me reconectar com uma versão feminina e maternal de mim mesmo” (p. 123).

Um primeiro ponto para destacar é a não discriminação entre “feminina” e “maternal”. Uma indiscriminação que já colocaria em guarda nossas amigas feministas de hoje, atravessadas pela convicção de que a maternidade não esgota a problemática do desejo feminino. É uma tese que Lacan promoveu já no final da década de cinquenta e cuja originalidade é preciso considerar com o pano de fundo das vacilações de Freud a respeito, e pela distância que marca com afirmações categóricas como as de Marie Langer (1952/1976) em *Maternidade e sexo* (*Maternidad y sexo*): uma mulher não se realiza por completo se não pode experimentar a maternidade.

Mas a afirmação de Mitchell poderia surpreender também nossas feministas porque: Continua sendo sustentável a tese que atribui a função

1. Os ricos comentários de C. Nemirovsky, R. Spector e M. Toyos enfatizaram outros aspectos do texto de Mitchell.

de cuidado ao campo materno? E seguimos sustentando que “o materno” constitui um traço que é patrimônio excludente do gênero feminino? Ou se trata de uma função não necessariamente acoplada à posição sexuada de um sujeito?

É o que parece sugerir a clínica de casais homoparentais, gays e lésbicas. Mas também a de casais heteroparentais jovens: naqueles casos – é claro – nos quais a reformulação consensual da distribuição convencional de papéis se sustenta em algo mais que em um “dever ser” *aggiornado*. Apoiado nestas observações, um Hamlet atual poderia argumentar frente a nossos colegas ainda aferrados a estereótipos clássicos: “Há mais coisas entre o céu e a terra do que pode imaginar nossa vã filosofia...”

Interessa-me abordar as consequências que se desprendem da afirmação de Mitchell para o rumo da cura. É que poderia se conjecturar uma orientação muito diferente, caso se considerasse sua *implicação subjetiva*² com a demanda que habita o discurso de George. Seu testemunho permite supor que está sustentada em uma identificação com uma figura paterna frágil, com poucos recursos para elaborar um luto e enfrentar ao mesmo tempo o cuidado e a contenção de um filho que perdeu sua mãe. Diríamos que o encontro particular com a problemática de George confronta Mitchell com as inconsistências do pai que o habita como analista: inconsistências que, se fossem notadas, permitiriam que escutasse seu analisante sem os escotomas que lhe impõem seus “estereótipos de gênero”. Mais rigorosamente: desapegado de identificações paternas que perturbam a “afinação” de seu desejo de analista.

Recalcati e a idealização materna... ainda

As referências de Lacan à função materna e à função paterna não se detêm neste ponto de chegada – valioso, mas provisório – que são seus desenvolvimentos do seminário 5 (1957-1958/1999), os famosos três tempos de Édipo. É o ponto no qual costumam se deter seus críticos, e às vezes também alguns de seus comentaristas. Seus desenvolvimentos posteriores são muitos, e considero conveniente não os considerar complemento de suas primeiras aproximações: não conformam uma somatória que permita constituir uma totalidade sistemática, no estilo da *Summa Theológica*. Sim, podemos considerá-los suplementos, não necessariamente harmônicos, e que melhor poderiam evocar a figura do *patchwork*.

Um deles é “Nota sobre a criança” (Lacan, 1975/2012). Aí, Lacan se refere à função materna, destacando que “seus cuidados trazem a marca de um interesse particularizado”³ (p. 393). Indica a aptidão para alojar a singularidade insubstituível que constitui sua cria: os casos de hospitalismo (René Spitz) permitem constatar os estragos de um atendimento profissionalizado, tecnicamente impecável..., mas despojado de um desejo singularizado que o sustenta. Em casos não tão extremos, as formações reativas que rodeiam os cuidados “politicamente corretos” de um filho não desejado confirmam-no.

Alguns comentaristas de Lacan – Massimo Recalcati (2018) entre eles – consideram que esta disposição de alojar a singularidade irreduzível do filho é um atributo exclusivo do desejo materno. A função paterna, nesta perspectiva, estaria atravessada pela universalidade que envolve a relação com a Lei. De novo: o acoplamento rígido do materno e o singular, assim como do

paterno e o universal, parece mais um efeito dos estereótipos de gênero. Lacan destacou a articulação privilegiada do desejo *feminino* (não do materno) com o singular e do desejo *masculino* (não do paterno) com o universal: é o que emana das fórmulas da sexuação, e o conflito de Antígona com Creonte continua sendo uma referência privilegiada.

No mesmo texto (Lacan, 1975/2012), e em relação ao pai, diz-nos que “é o vetor de uma encarnação da Lei no desejo.”⁴ (p. 393). Minha impressão é que aponta ao fato de que a Lei, sempre universal..., encarna-se de forma sofisticadamente singular no desejo (a “carne”) particular de cada pai. Trata-se de “uma” encarnação (entre as muitas possíveis) que determina – parafraseando Lacan – que o universal da Lei condescenda a um desejo singular, e também singularizante. Poderíamos dizer que quanto mais singular é o desejo que se coloca em jogo, mais singularizante é em seu rumo ao objeto. Ou seja: tanto mais se afasta da condição anônima e impessoal que enuncia um “Deseja-se”, equiparável ao “Cuidam-se de crianças” que supomos no contexto do hospitalismo.

A insistência de Recalcati (2018) no “interesse particularizado” pelo próprio filho como uma “lição da maternidade, que é a lição de alguns cuidados que prescindem da Lei do universal [...] e recuperam a centralidade do traço singular” (pp. 82-83), parece, portanto, beber – ainda – no terreno da idealização da mãe. É um topos retórico que participa dos estereótipos de gênero transmitidos pelo discurso religioso, como muito bem desenvolve o autor em um dos capítulos..., sem por isso ficar eximido de seus efeitos. É uma prova mais de que a posição subjetiva de cada um vai muito mais além das convicções egóicas, por enfáticas que estas sejam.

A novela *A filha perdida (La hija oscura)*, de Elena Ferrante (2006/2018), recentemente levada ao cinema por Maggie Gyllenhaal (2021), capta, em contrapartida, com sutileza, a faceta “escura” da maternidade que a idealização tende a desmentir e que a ideologia dominante tende a confinar na patologia para preservar a integridade dos estereótipos que sustenta.

É o que aponta cruamente, também, a pesquisa de Hugo Tórrez Pinto no marco de um estudo patrocinado pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef, por suas siglas em inglês): *Violência contra a infância em Bolívia (Violencia contra la niñez en Bolivia)* (2007). Tórrez Pinto estima que 80% das crianças da Bolívia recebe castigos violentos de diferentes membros da família, com predomínio das mães em relação aos pais, em uma proporção *quatro vezes maior*, e detalha que empregam pancadas com chicotes, correias, paus, mangueiras, cordas; dando socos, pontapés; jogando-lhes água, etc. (pp. 49-50).

2. Seguindo Lacan, prefiro esta denominação à clássica de “contratransferência” (Cabral, 2009).

3. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução se corresponde com p. 369 de: Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1975).

4. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução se corresponde com p. 369 de: Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1975).

O peso da *Zeitgeist* em W. e M. Baranger, e em J. Lacan

As referências a M. Langer, a S. Mitchell e a M. Recalcati já permitem refletir até que ponto nossos estereótipos de gênero podem condicionar as abordagens destas problemáticas. Isto é endossado por uma releitura com perspectiva contemporânea de alguns desenvolvimentos de Willy e Madé Baranger em torno do baluarte.

Em um dos seus textos, os autores (M. Baranger e W. Baranger, 1961-1962/s. d.) afirmam:

O analista pode intervir eficientemente nele [o campo] quando o analisando “se entrega”. [...] O baluarte foi descrito na literatura, principalmente em relação aos pacientes homossexuais ou perversos em geral: querem colocar em jogo tudo, exceto sua atividade perversa, fonte de gratificações extremamente valiosas. (p. 20)

No contexto atual, resulta clara a patologização que o texto transmite da posição homossexual, considerada uma variante particular da perversão. O mesmo ocorre com a promoção da “classe” de “os” homossexuais: como se existisse uma forma “única” de habitar essa orientação sexual. Hoje nos resultaria chamativa também, por seu viés normatizante, a convicção de que, como efeito da cura..., “os” homossexuais (se tivessem a amabilidade de “colocar em jogo” sua “atividade perversa”) poderiam modificar sua escolha de gozo.

Resulta surpreendente a semelhança destas asseverações de Willy e Madé com as que Lacan apresenta na última parte de sua aula de 29 de janeiro de 1958 (1957-1958/1999). Se for relido com atenção, poderá se observar que, nesse momento de seu ensinamento, também Lacan participa da ilusão de construir a categoria “os” homossexuais e compartilha a tese do “aferramento” à sua posição de gozo: “O que a clínica mostra a propósito dos homossexuais [...] é o fato de [o sujeito] se apegar extremamente à citada posição.”⁵ (p. 313). E tenta ao longo da aula desentranhar as razões pelas quais “sua posição veio a se tornar preciosa e primordial para ele”⁶ (p. 215).

Hoje poderíamos dizer, sorridentemente, que “o” homossexual se aferra às suas condições de gozo com uma determinação semelhante àquela pela qual “o” heterossexual se aferra às próprias..., ainda que a clínica contemporânea, em particular com adolescentes, mostra com muita frequência posicionamentos oscilantes, que em outras épocas tendiam a ser objeto da repressão e ficavam confinados no inconsciente. O mesmo Lacan apontava esta observação em uma de suas primeiras leituras do caso Dora (1951/1980), ao abordar seu vínculo passional com a senhora K.

Mas fica a pergunta: alojamos genuinamente no dispositivo “os” homossexuais quando nos propomos a “curá-los” de sua orientação sexual? Ou sucumbimos a um *furor curandis* que faria as delícias da crítica de Foucault quando recriminava nossa disciplina pela condição de “prática disciplinante”?⁷

5. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução se corresponde com p. 214 de: Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958).

6. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução se corresponde com p. 215 de: Lacan, J. (1999). *O seminário, livro 5: As formações do inconsciente*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1957-1958).

7. No momento de escrever estas linhas, o Parlamento da França aprovou por unanimidade a proibição das chamadas *terapias de conversão* para pessoas LGBT+. A nova lei estabelece que quem tiver como objetivo “modificar ou reprimir a orientação sexual ou a identidade de gênero” (a França proibiu por lei as “terapias de reorientação” sexual, 25 de janeiro de 2022, par. 2) e que afetem a saúde física ou mental das pessoas será castigado com até dois anos de prisão e 34.000 dólares em multas. A pena pode aumentar para três anos de reclusão e sanções econômicas de 50.000 dólares por práticas que envolvam menores ou outras pessoas vulneráveis. A sanção da norma coloca em evidência que ainda se continua apelando para esse tipo de tratamentos, equiparando a orientação sexual a uma doença. “Nada que curar” (par. 6), destacou a deputada feminista Laurence Vanceunbrock.

Desafios para a formação, e a tendência a “segmentar” a clínica

Estas observações sugerem que também os analistas mais sagazes podem ser condicionados em suas abordagens pelo efeito residual de “uma identificação indevida”⁸, aquela “que ninguém está isento”... (Lacan, 1964-1965/s. d., p. 98), muito mais quando circulam avalizadas por estereótipos que participam do *Zeitgeist* (“espírito da época”).

Logicamente que fazer uma desclassificação *in totum* de textos como os que invocamos seria incorrer em um anacronismo: uma fonte que nutre os excessos da “cultura do cancelamento”. Seria também unilateral, porque estamos colocando o foco de forma excludente em *um* aspecto entre os muitos que fazem a riqueza que conservam.

Mas – por outro lado – nossos mestres merecem outro destino que o das leituras religiosas, *sub specie aeternatis*, que, em troca de uma ilusória indenidade frente à passagem do tempo..., os condenem à condição de peças de museu. É uma ilusão que participa de uma posição reverencial, subsistente em alguns colegas, que conspira contra os esforços para renovar a necessária condição contemporânea de nossa disciplina.

Seja como for, é um fato que cada vez mais os analistas assumimos hoje os desafios teórico-clínicos implicados no desejo de alojar no dispositivo as novas demandas que surgem, por exemplo, das novas formas de ser pai e de ser mãe. São desenhos que se cruzam, mas não se sobrepõem, com as também novas formas de habitar as posições sexuadas que atravessam as subjetividades de hoje e que fazem explodir a clássica distinção binária de gêneros.

Neste contexto, tenho algumas dúvidas a respeito da denominação “analistas com perspectiva de gênero”, que para alguns colegas parece recortar um traço diferencial de sua prática. Minha impressão é que não é conveniente contribuir para a “compartimentalização” de nossa clínica nem à proliferação de “especialidades” que a segmentem. Ainda mais, tratando-se das posições de gozo e das identificações de gênero de quem nos consulta, que constituem aspectos nucleares de *toda* experiência analítica.

Os testemunhos que invocamos, mostram, ao mesmo tempo, que *todos* os analistas trabalhamos em nossa clínica, atravessados pela própria perspectiva de gênero (Wald, 2019). Mais ainda: “somos trabalhados” por seus estereótipos. Muito mais quanto menos advertidos estejamos das identificações e das posições de gozo que a condicionam. Na medida em que nossa própria análise permitiu reduzir o poder de orientação desses roteiros inconscientes, ela determina – em última instância – nossa intolerância ou, ao contrário, nossa disposição de alojar a singularidade das escolhas de gozo de nossos analisantes.

8. N. do T.: Tradução de I. Corrêa. A tradução se corresponde com p. 225 de: Lacan, J. (2006). *O seminário, livro 12: Problemas cruciais para a psicanálise*. Centro de Estudos Freudianos de Recife. (Trabalho original publicado em 1964-1965).



É por isso que o propósito de incluir na formação analítica estas problemáticas requer muito mais que o desenho de um plano de seminários *aggiornado*, que incorpore uma bibliografia atualizada. Supõe assumir que estas novas demandas colocam à prova a disposição genuína de cada analista para alojar o diferente, sem rejeitá-lo nem patologizá-lo. Para dizer nos termos de Lacan (1964/1987), é uma clínica que requer uma atualização do desejo do analista como “um desejo de obter a diferença absoluta”⁹ (p. 279): uma meta que excede a condição *open mind* que oferecem as boas leituras.

O analista frente às demandas de redesignação de gênero: Plasticidade e firmeza da vida erótica

São conhecidas as problemáticas jurídicas, éticas e médicas que suscitam cada vez mais as conhecidas demandas de redesignação de gênero. Confrontados a elas, é conveniente que nós, os analistas, resistamos à tentação de ocupar o lugar a que às vezes somos convocados: o de supostos “especialistas” em sexualidade, com direito e aptidão para emitir sentenças definitivas. O que sim podemos oferecer (e claro que é muito) é um espaço de intimidade para que o sujeito possa tentar um escrutínio genuíno, o mais exaustivo possível, de seu desejo e de suas posições de gozo... para poder “escolher”, se quiser, o que desejar (Cabral, 2020).

9. N. do T.: Tradução de M. D. Magno. A tradução se corresponde com p. 260 de: Lacan, J. (1985). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1964).

Isto supõe para o analista estar suficientemente informado, tanto da plasticidade e variabilidade do desejo em sua vertente metonímica (simbólico-imaginária), como do peso das “invariáveis relativas” que em cada um fixam as posições de gozo e a vertente real do próprio desejo. A cura analítica pode acompanhar o sujeito até o limite de sua escolha, que sempre será *nachträglich*. Ou seja, nunca *a priori*: nem ditada pelas demandas iniciais do eventual analisante nem muito menos pelos preconceitos ou escolhas próprias do analista. O seguinte “relato” pode resultar ilustrativo.

No transcurso de uma Jornada convocada em Paris, em 2003, conjuntamente pela École Lacanienne de Psychanalyse (ELP) e pelo Centro de Ajuda, Pesquisa e Informação sobre a Transexualidade e a Identidade de Gênero (Caritig, por suas siglas em francês) J. Allouch (2 de novembro de 2005) encerrou sua comunicação – conceitualmente rica, além de autocrítica – transcrevendo um testemunho de P. Califia.

Reparemos no “P” que antecede o sobrenome. Ao longo da vida de Califia, o *P* correspondeu primeiro a Patrícia (seu nome no momento do relato), depois a Pat e atualmente a Patrick: três nomes que subscrevem uma obra múltipla, que constitui a faceta teórica de uma figura relevante do ativismo *queer*. Deixo aberta a questão se a homogeneidade que permite o *P* traduz a unicidade de uma obra (é minha impressão) ou se promove uma imposição que dilui as diferenças que imprimem identidades heterogêneas. Em outras palavras: as sucessivas identidades de gênero deixam sua marca singular na autoria? É uma questão que pode problematizar as reflexões de Foucault em torno do que é um autor.

Mas vamos ao relato:

Derrubar os preconceitos é o trabalho de toda uma vida. Recentemente tive uma experiência muito educativa. Descobri que uma das senhoras com quem convivía há um longo tempo era transgênero. Esse descobrimento me deu pena, pois gosto de acreditar que meu sistema “radar” localiza bem tanto os *trans* como os *gays*. Ela não tinha a intenção de mentir para mim: pensava que eu já sabia. Devido a tudo o que tinha feito para me informar sobre a transexualidade, pensei que isso não faria nenhuma diferença. Mas fiquei surpreendida [em feminino; este relato é do tempo que Patrick era Patrícia, e se definia como lésbica] ao vê-la de forma diferente. De repente, suas mãos me pareciam grandes demais, seu nariz era estranho. E o que dizer de seu pomo de adão? Não tinha uma voz um pouco grave para uma mulher? Não era terrivelmente autoritária, exatamente como um homem? E, meu Deus, como seus antebraços eram peludos! Quando me surpreendi pensando isso, sorri, ainda que tivesse um pouco de tristeza em meu sorriso. A transfobia é muito difícil de erradicar. O gênero não é somente um problema teórico ou político. De todos os assuntos “pessoais então políticos”, esse é o mais pessoal de todos. O medo dos transexuais está, em cada um, diretamente ligado ao medo do seu “eu” do sexo oposto. (par. 15)

A franqueza do testemunho de Califia permite algumas reflexões. Aceitemos por um momento que a cena ativou e colocou em evidência o peso do que denomina seus “preconceitos”, até então subestimado. Resultam claros, então, os limites da “informação” que oferecem as boas leituras. É que os preconceitos para os analistas, no enraizamento inconsciente do ideal, requerem algo mais que bons argumentos para que possam ser desmontados. A eficácia esclarecedora da informação encontra seu limite no ponto exato no qual começa a moldar o inconsciente, onde se abre o espaço ao poder transformador da cura analítica.

Mas o repúdio frente à evidência de uma voz grave e “terrivelmente” autoritária (“como a de um homem”) e frente ao descomedimento do tamanho das mãos, e o “meu Deus” angustiado que surge frente a uns antebraços “peludos”... carregam necessariamente “transfobia” ou podem também ser indicadores de que as posições de gozo de Patrícia (as *Liebesbedingung* freudianas) impõem suas condições e fixam seus limites no momento de definir com quem *sim* e com quem *não* vai para a cama?

Talvez onde Patrícia (também Allouch?) registra apenas “preconceitos”, trata-se na verdade da rigidez da cilada que estabelece as próprias condições de gozo para cada pessoa. É a objeção que – em minha opinião – eleva a experiência psicanalítica frente à pretensão voluntarista de mudar de gênero com a mesma facilidade com que se muda de camisa (Judith Butler). Em uma importante conferência ditada em 2022, na Sociedade Portuguesa de Psicanálise, Fernando Orduz (18 de fevereiro de 2022) sustentou com ênfase, na discussão que se seguiu, uma posição muito próxima à intelectual e ativista *queer*. Contribuiu assim para instalar um debate que nos interpela.

Retomando nessa perspectiva a questão que deixamos aberta: ocorrerá com as posições de gozo o mesmo que com o estilo¹⁰ de cada um, que parece se manter estável além das mudanças de gênero pela qual tenta transitar – por exemplo – o autor? Poderíamos aqui reformular a sentença de Bismarck, já parafraseada por Freud: a posição de gozo (não o sexo anatômico) é o destino.

Diante das demandas de redesignação de gênero, o analista pode contribuir para que o sujeito faça uma escolha suficientemente consciente da plasticidade, mas também dos limites que sua estrutura subjetiva lhe permite. Apostamos, como sempre, que o sujeito com suas escolhas expanda as chances de uma vida habitável, *que mereça ser vivida*, e restrinja ao mesmo tempo a sedução tanática que pode retê-lo em (ou encaminhá-lo a) uma vida insuportável.

Resumo

Aborda-se a incidência dos estereótipos de gênero *do analista* no rumo da cura. A análise de testemunhos clínicos de colegas de diferentes orientações (Mitchell, Recalcati, Lacan, M. e W. Baranger) permite destacar os escotomas que estes estereótipos podem condicionar ao promover “identificações indevidas” que comprometam a posição do analista, muito mais quanto ele opere menos consciente de sua existência. A análise de um testemunho do teórico *queer*, P. Califia é usada para destacar os limites que as condições de gozo traçam à plasticidade da vida erótica e, portanto, à pretensão voluntarista de mudar ilimitadamente de gênero (Judith Butler).

Palavras-chave: *Identificação, Desejo do analista. Candidata a palavra-chave: Estereótipos de gênero.*

10. Lembremo-nos da sentença de Buffon que gostava de evocar Lacan (1966/2003): “O estilo é o próprio homem” (p. 3) [*Le style c'est l'homme même*]: o estilo não pode ser roubado nem transportado. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução se corresponde com p. 9 de: Lacan, J. (1999). *Escritos*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).

Abstract

The analysis of clinical testimonies of colleagues of different orientations (Mitchell, Recalcati, Lacan, M. & W. Baranger) allows highlighting the scotomas that stereotypes can condition, by promoting “improper identifications” that compromise the analyst’s position. All the more so, as the analyst operates less aware of their existence. The analysis of a testimony by the queer theoretician P. Califia is used to highlight the limits that the conditions of jouissance draw to the plasticity of erotic life, and therefore to the voluntarist claim to unlimited gender change (Judith Butler).

Keywords: *Identification, Analyst’s desire. Candidate to keyword: Gender stereotypes.*

Referências

- Allouch, J. (2 de novembro de 2005). Avergonzados. *elsigma.com*. <https://www.elsigma.com/columnas/avergonzados/8670>
- Baranger, M. e Baranger, W. (s. d.). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis (On-line)*. <http://publicaciones.apuruguay.org/index.php/rup/article/view/792/654> (Trabalho original publicado em 1961-1962).
- Cabral, A. (2009). *Lacan y el debate sobre la contratransferencia*. Letra Viva.
- Cabral, A. (2020). *El perdón y sus límites*. Teseo.
- Ferrante, E. (2018). *La hija oscura*. Lumen. (Trabalho original publicado em 2006).
- Francia prohibió por ley las “terapias de reorientación” sexual (25 de janeiro de 2022). *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/397583-francia-prohibio-por-ley-las-terapias-de-reorientacion-sexua>
- Gyllenhaal, M. (diretora) (2021). *A filha perdida* [filme]. Endeavor Content, Pie Films, Samuel Marshall, In the Current, Faliro House.
- Lacan, J. (1980). Intervención sobre la transferencia. Em J. Lacan, *Escritos 1*, Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1951).
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1964).
- Lacan, J. (1999). Clase del 29/1/1958. Em J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1957-1958).
- Lacan, J. (2003). Obertura de esta recopilación. Em T. Segovia e A. Suárez (trad.), *Escritos 1* (pp. 3-4). Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (2012). Nota sobre el niño. Em J. Lacan, *Otros escritos*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1975).
- Lacan, J. (s. d.). Clase del 17 de marzo de 1965. Em J. Lacan, *Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. <https://e-diccionessjustine-elp.net/wp-content/uploads/2019/10/Problemas-cruciales-para-el-psicoana%CC%81lisis.pdf> (Trabalho original publicado em 1964-1965).
- Langer, M. (1976). *Maternidad y sexo*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1952).
- Mitchell, S. A. (2017-2018). La aparición de características de la vida del analista. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 21-22, 119-126.
- Orduz, F. (18 de fevereiro de 2022). *Cuerpo trans (10 hipótesis)*. Conferência ditada no ciclo Vozes Internas & Vozes Externas de la Sociedade Portuguesa de Psicanálise.
- Recalcati, M. (2018). *Las manos de la madre*. Anagrama.
- Tórrez Pinto, H. (2007). *Violencia contra la niñez en Bolivia*. Ine-Unicef.
- Wald, A. (2019). El psicoanálisis en un mundo plural. *Docta*, 14.

Recebido: 18/03/2022 - Aprovado: 18/04/2022

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

Laura Palacios*

A energia escura: Um infinito sem explicação

Redondo sem principio nem fim, sou o ponto antes do zero e do ponto final. Caminho sem parar do zero ao infinito.
Clarice Lispector

“Antes de falar, quero dizer umas palavras”. A frase é parte do repertório atribuído a Cantinflas (!), o humorista mexicano cujos ditos paradoxais foram capazes de despedaçar a solenidade em mil pedaços. Hoje a usarei como introdução ao tema que nos une, esclarecendo que não serão palavras aleatórias nem de preenchimento..., são as de Ursula K. Le Guin (2018), quem disse:

A ciência descreve rigorosamente de fora, a poesia descreve rigorosamente de dentro. A ciência explica, a poesia implica. Ambas celebram aquilo que descrevem. Necessitamos da linguagem da ciência e da poesia para que nos salvem da infinita acumulação de dados que não servem para curarmos da ignorância ou da culpa. (p. 56)

Estas são minhas notas a “As razões do universo”, uma entrevista publicada no blog *Damiselas en apuros*, 20, no mês de setembro de 2014.

A entrevistada foi a Dra. Gloria Dubner, astrofísica; naquela época, diretora do Instituto de Astronomia e Física do Espaço e Investigadora Superior do Conselho Nacional de Investigações Científicas e Técnicas (Conicet).

A entrevistadora foi Guadalupe Treibel, jornalista dos jornais *La Nación* e *Página/12*, cofundadora da revista online *Damiselas en apuros*.

Para facilitar sua leitura, nos fragmentos de perguntas e respostas utilizo itálico para as intervenções da jornalista.

Gloria Dubner é uma famosa astrofísica especializada em supernovas e autora de um lindo livro, no qual trabalha “o espetacular final das estrelas” (Dubner, 2020). Como detalhe curioso, divulgarei – embora ela não o ventila – que além de ser multipremiada pelo seu trabalho científico nacional e internacional, em 2008 se designou com seu nome o asteroide 9515 1975 RA2, que

passou a chamar-se desde então (9515) Dubner¹. A distinção também lhe foi outorgada em razão do trabalho realizado em favor dos direitos das mulheres nas ciências.

Além do mais, desde os distantes setenta, ela é minha amiga.

Uma supernova mais que um objeto é um evento; uma explosão descomunal que em questão de segundos põe fim a uma estrela que brilhou no céu durante centenas de milhares ou até milhões de anos.

Então dirias que as estrelas nascem, brilham e a longo tempo se apagam?

Sim, e algumas delas terminam suas vidas de forma catastrófica e bela, como as supernovas.

Delas te ocupas?

Sim. Delas me ocupo. O universo está em transformação permanente. Além disso, a ação que tem sobre o espaço circundante esse evento (que é excessivo ainda para as medidas astronômicas) persiste no tempo e transforma esse estouro em um objeto celeste de longa duração. A luz do estouro continua sendo visível para os telescópios. Semanas ou meses.

Por isso o considera um evento?

Claro. Quando acaba o combustível que uma estrela necessita para sobreviver, quando já não pode se defender da tremenda atração gravitacional que ela mesma produz, colapsa, explode, ou, dito de outro modo, explode para dentro. Se a estrela se apaga tranquila, como ocorre em muitas ocasiões, fica com todos os átomos que fabricou dentro e, em última análise, termina sendo um corpo frio e escuro.

Assim fala a Dra. Dubner. Assim nos deixa pensando no que consistirá a *tranquilidade* nesse Cosmos primordial de que fala com tanta... (o digo?) com tanta tranquilidade frente à jornalista. Diante dessa jornalista, Guadalupe Treibel, que na verdade não faz outra coisa que nos representar... e cujo privilégio é poder formular todas as perguntas que se agrupam em nossa mente, mas em verdade e em direito, ao alcance de sua curiosidade, de sua inteligência e de sua orelha. E como essa profissional é muito boa, quase ouvimos sua respiração. O bater de sua inquietude frente ao que vai escutando. Como seriam as coisas sob o signo da intranquilidade, quando falamos de números extremos, estrelas, implosões e supernovas?

1. O príncipzinho de Antoine de Saint-Exupéry vinha do asteroide B 612. Não tenho encontrado muitas referências sobre este “pequeno planeta”. Ainda assim, sabemos que o asteroide tinha três vulcões e uma rosa. E era tão pequeno que com só mover a cadeira, seu habitante podia ver até 43 pores do sol diferentes. (O asteroide real com essa numeração se chama Veronika e foi descoberto em 1906 por August Kopff desde o observatório de Heidelberg, na Alemanha). Para o momento, não tenho descrição do (9515) Dubner.

*Asociación Psicoanalítica Argentina.

sobre certos instantes de revelação, quando um saber deixa de pertencer somente ao intelecto, e diz:

Isso faz a mente virar de um lado para o outro. Tudo parece mais despojado e inútil, é um instante cheio de perigo para a mente humana. Em instantes assim as mulheres se fazem freiras, os homens frades. Em instantes assim, os homens ricos fazem doações de seus bens, os homens felizes se degolam com uma faca de trinchar... (p. 113)

Sei que estou exagerando. (Y Virginia W. también).

Por que então Gloria Dubner brinca com algo que não estava em meus cálculos? Algo sobre o que a ciência não acha uma explicação... O assunto teria feito Émile Cioran, Nick Cave, Klaus Kinski e o pintor Francis Bacon derramarem lágrimas negras (de felicidade). É que, diante dessa pergunta, nossa astrofísica nativa de Chajarí começa a falar da energia escura...

Em termos gerais, é certo que só conhecemos 5% do universo?

É mais mental o tema... [responde G. D.].

Mas se é tão mental, me pergunto, por que este nozinho em minha garganta? Que louca fibra atingiu este belíssimo tema para que me ronde a aura da angústia? Acontece só a mim? Se estes conhecimentos da ciência nos parecem tão distantes e extremos, tão “zilhões”; lida-se com números cujos zeros nem sequer cabem em uma fileira..., se são tão alheios ao âmbito da intimidade, por que me pulsa mais forte o coração? (Me reprimo e não digo “a alma”; Lacan falou bastante da alma, mas não me sinto autorizada). Será por se dar conta de quanto do desconhecido nos habita? Ou a quanto do desconhecido estamos abrigando...? Seguramente isso passa quando nos damos conta de que também tem algo em nosso fundamento que não vai ser alcançado nunca. Que será opaco e sempre em fuga. A essa alteridade que parece tão distante de nosso ser, e que não é alheia ao surgimento do desejo, a originalidade de Freud a chamou Inconsciente. Sabemos de uma estranheza que nos habita e ronda. Que domina noite a noite nossa vida adormecida. E assim nos aponta Lacan (1954-1955/1988):

Existe em todo sonho, diz Freud, um ponto absolutamente inacessível, que pertence ao domínio do desconhecido: chama-se “umbigo do sonho”. Não damos ênfase nestas coisas de seu texto provavelmente porque acreditamos que são poesia. Pois não. Isso quer dizer que existe um ponto que não é apreensível no fenômeno: o ponto do surgimento da relação do sujeito com o simbólico. O que denomino “ser” é essa última palavra, por certo não acessível para nós na posição científica, mas cuja direção está indicada nos fenômenos de nossa experiência. (pp. 164-165)

Isso nos aproxima do que teoriza o mesmo Lacan mais adiante, quando se refere àquele *primeiro tijolo* que está presente na gestação do aparelho psíquico, a *coisa*, o *Ding*, como Freud o nomeia, isso que não chega a se conformar em imagem nem em palavra. Nem dentro nem fora... Se trata daquilo que, parecendo muito alheio, nos preocupa profundamente. Essa alteridade íntima que às vezes se intui como estranha, angustiante ou hostil. Mas não perdemos de vista as



interlocutoras, pois vale a pena.

Segundo entendo, Energia Escura não é o mesmo que Matéria Escura...

É impossível falar da Energia Escura, sem mencionar a Matéria Escura. Não se pode fazer esse recorte, uma não vai sem mencionar a outra. De 5% hoje conhecidos, temos 95% faltante, que são 27% de Matéria + 68% de Energia (alguns dizem 25% +70%, mas 27 + 68 são os números mais atuais). Como você vê, seguimos tentando dar respostas ao que não conhecemos.

Diga-me algo mais sobre a Matéria Escura, o que é exatamente?

Essa Matéria, da que não se tem podido saber até o presente qual é sua composição, escapa a qualquer método de detecção que tenhamos os humanos até agora, mas que se sabe que existe porque se medem seus efeitos (é como se visse fumaça a uma distância, não sabe que coisa está queimando, mas pode afirmar que tem fogo).

Se adicionar todas as formas de matéria e energia conhecidas pelos humanos, de nenhuma maneira o universo seria coerente. Tudo estaria afastando-se entre si, não nos chegaria luz e estaríamos em um céu negro; viveríamos em um espaço negro. Ou, melhor dito: não viveríamos e ponto. O saber humano que se tem até o século XXI só basta para conhecer os 5% do universo; está faltando explicar a Energia Escura e a Matéria Escura (ou seja: algum tipo de matéria que não interage de nenhuma das formas conhecidas, nem por gravidade, nem por forças eletromagnéticas).

Não se sabe como atuam?

Acontece que enquanto as forças eletromagnéticas entre cargas positivas e negativas atraem, enquanto os ímãs atraem, enquanto a força da gravidade atrai, a Energia Escura repele. São duas formas que, embora investigadas, até agora não se consegue entender. Sabemos que existem; o que não conhecemos até agora é a Física que as explique. Os 5% são conhecidos por intermédio da Física; sabemos que essa matéria está formada por átomos, os mesmos em todo o universo. Os mesmos átomos com a mesma estrutura de núcleo, e existe matéria e antimatéria, e são os mesmos elétrons e prótons em qualquer direção que se olhe. Porque uma vez estivemos todos em um mesmo ponto: essa é a única maneira que, a milhares de milhões de anos luz, seja a mesma Física. Somente se você já esteve preso ao seu vizinho, você terá os mesmos tijolos. Tentando explicar o que mantém coerente um universo que se expande aceleradamente, reconstrói o momento do Big Bang.

A jornalista o admite e, agarrada ao tema “como cachorro ao osso” (desculpa pela rude metáfora), não parece decidida a abandoná-lo.

Sim, tenho lido que o Universo se expande. Mas essa expansão, que você descreve como acelerada, a que se atribui? Tem alguma relação com a força que repele?

[A cientista elabora:] Sim, sabemos que o universo está se expandindo e que sua expansão não está se desacelerando, ao contrário, acelera-se. Então, se a gravidade funciona como esperamos, se a teoria da relatividade geral de Einstein funciona (e, por certo, se nosso navegador GPS nos leva direito, é prova que sim, funciona), a expansão do universo teria que desacelerar... E não! Não deixa de se acelerar. Haveria uma força que empurra todas as galáxias a distanciar-se umas de outras a uma velocidade mais rápida, e os cientistas a chamam Energia Escura. A existência desta energia é necessária para explicar a expansão acelerada do universo. Esta força “hipotética” enche uniformemente todo o universo e exerce uma pressão negativa que atua como força gravitacional repulsiva. Até hoje não sabemos o que é a Ener-

gia Escura. E este é um dos mistérios sem resposta mais importantes da Física de hoje.

¡Touché!, terei que admitir: não sou a única interessada nesses avatares do cosmos nem a única que interroga sua incidência no humano transcorrer. Mas ao enumerar uma das dez causas da universal tristeza, o filósofo George Steiner se arrisca muito mais. A raiz de um pensamento de outro filósofo (o alemão Friedrich Schelling), acerca de uma “profunda e indestrutível melancolia” (Steiner, 2007, citado em Merea, 2013, p. 34) que afeta o ser humano, tem algo para acrescentar. Steiner atribui esse padecimento a certo “ruído de fundo, [...] [o que produz] as inapreensíveis mas inexoráveis longitudes de ondas cósmicas que são as ondas do Big Bang, do nascimento do universo” (p. 34). Podemos questionar (ou não) essas ideias, mas antes de encerrar o caso quero agradecer suas palavras de consolo: “esta radiação e matéria escura primitiva contém uma tristeza, um pesar, que é assim mesmo criativa, enquanto implica a capacidade vital de sobrepor-se a ela” (p. 34).

Se eu tivesse protagonizado o diálogo com G. D..., se eu fosse a jornalista G. T..., não me teria atrevido a lançar a seguinte pergunta. Pergunta que provém de seus conhecimentos, de suas leituras, de sua feminina intuição... até de Philip K. Dick, por que não?

Realmente o início do universo está concentrado em um ponto? É certo que o universo esteve no início concentrado em algo parecido a uma bolinha de ping-pong?

Menos que isso. Eu diria que começou apenas como um ponto. Mas tem que ter cuidado aqui de não pensar que toda a matéria e energia do Big Bang exista em um ponto do universo. Esse ponto era o universo.

E que havia ao redor dele?

Não havia “ao redor”, porque ainda não existia nem o espaço nem o tempo.

[Por fim, Treibel desabafa:] *Nem sequer o nada estava fora desse ponto?*

O nada estava dentro! Entendo que o resultado é muito difícil, inclusive para nós, assimilarmos essa ideia, tratar de imaginar que toda a massa e a energia do universo estavam concentradas em um só ponto. É algo absolutamente exorbitante, ainda em termos matemáticos. Os físicos podem explicar o acontecido até dez a menos quarenta segundos antes da explosão, um tempinho antes!, mas não a origem mesmo. Antes do Big Bang não tem espaço e não tem tempo; não tem um antes. E o instante mesmo é o que se chama uma singularidade em uma equação

2. Para Kandinsky (1926/1969), o ponto geométrico é um ente invisível e, por tanto, deve defini-lo como um ente imaterial. Considera que, em termos materiais, o ponto se assemelha a um zero, designável pela letra *O*, *origo*, que significa “origem”, “começo”. Também agrega uma bela ideia: o ponto seria a forma temporalmente mais concisa, “comparada com o breve bater do pássaro carpinteiro na natureza” (p. 39).



diferencial: um infinito sem explicação.

E aos primeiros 10^{-33} segundos que não podem explicar-se, alguns o chamam Deus. Vê por que é fascinante a Física?

Sim, vemos.

Resumo

Frente à incerteza e ao incomensurável, frente ao desconhecido, se gera inevitavelmente angústia. Este ensaio analisa o diálogo entre uma jornalista e a astrofísica Gloria Dubner, que afirma que a matéria e a energia que conhecemos só representa os 5% do conteúdo do universo. Uns 27% do cosmos estão formados por matéria escura, cuja natureza física se ignora, e uns 68% estão cheios de energia escura, que, atuando como força gravitacional repulsiva, acelera a expansão do universo. Estes são os mistérios sem resposta para a Física. Também tem algo em nosso fundamento

que nunca vai ser alcançado. A essa alteridade que parece tão distante de nosso ser, mas próximo ao surgimento do desejo, Freud a chamou Inconsciente. Lacan menciona o ponto inacessível chamado “umbigo do sonho” e recorda que “não damos ênfase nestas coisas provavelmente porque acreditamos que são poesia”.

Palavras-chave: *Angústia, Ansiedade, Intimidade.*

Abstract

In the face of the uncertainty and the unmeasurable, in the face of the unknown, anguish is inescapably generated. This essay analyzes the dialogue between a journalist and the astrophysicist Gloria Dubner, who declares that the matter and energy we know only accounts for 5% of the content of the universe. A 27% of the cosmos is made of dark matter, whose physical nature is ignored, and a 68% is filled with dark energy, which acting as a repulsive gravitational force accelerates the expansion of the universe. Both represent one of the most important unsolved mysteries in Physics. There is also something in our psyche that will never be reached. Freud called that otherness that seems so distant from our being, but close to the emergence of desire, the Unconscious. Lacan mentions the unattainable point called “navel of the dream”, and remembers that “we do not emphasize these things, probably because we believe they are poetry”.

Keywords: *Anguish, Anxiety, Intimacy.*

Referências

- Dubner, G. (2020). *Supernovas: El espectacular fin de las estrellas*. Paidós.
- Kandinsky, V. (1969). *Punto y línea sobre el plano: Contribución al análisis de los elementos pictóricos*. Nueva Visión. (Trabalho original publicado em 1926).
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1954-1955).
- Le Guin, U. (2018). *Conversaciones sobre la escritura*. Alpha Decay.
- Lispector, C. (1978). *Un soplo de vida*. Siruela.
- Merea, E. C. (2013). *La transformación del psicoanálisis: Historia natural del psiquismo del Big Bang a la culpa*. Fondo de Cultura Económica.
- Treibel, G. (septembro de 2014). Las razones del universo. *Damiselas en apuros*, 22 [online].
- Vida Positiva (s. d.). ¿Qué es un Googol? *Vida Positiva*. <https://www.vidapositiva.com/que-es-un-googol>
- Woolf, V. (1979). *Orlando*. Edhasa/Sudamericana. (Trabalho original publicado em 1928).

Recebido: 14/02/2022 - Aprobado: 13/05/2022

Tradução do espanhol: Denise Tamer

Cosimo Schinaia*

Os mecanismos de defesa individuais e grupais nos confrontos da crise ambiental

Hoje – devido à pandemia de Covid-19, agravou-se o conflito entre as liberdades individuais, sancionadas pelo princípio de autodeterminação, e as exigências de proteção social, ratificadas pelo princípio de utilidade coletiva – é ainda mais necessário explorar as relações entre o sofrimento individual e as organizações simbólicas da comunidade de pertencimento através das trocas osmóticas entre o interno e o externo, entre o consciente e o inconsciente, entre o indivíduo e o grupo, entre a organização mental e a organização social. A contínua e instável redefinição das relações entre os diferentes territórios, através de suas mudanças, suas transformações e suas reorganizações, constituem-se como uma questão muito delicada no duplo registro intrapsíquico e interpessoal.

Estamos rodeados pelo meio ambiente, respiramos o ambiente, dependemos do meio ambiente, mas ao mesmo tempo o temos dentro de nós, nos nossos sonhos, nos conflitos das nossas mentes, nas nossas ansiedades e nos nossos medos.

A psicanálise não é um luxo, mas um recurso precioso para ser aproveitado adequadamente para aprofundar no estudo dos mecanismos de defesa individuais e comunitários diante dos graves problemas ecológicos de hoje, das catástrofes ambientais que necessariamente reorientam o pensamento sobre a psique e suas dinâmicas. Não se trata do velho conceito de psicanálise aplicada, mas, como descreve Lacan (1959-1960/1994), de uma psicanálise implicada, capaz de confrontar-se com as outras linguagens científicas e de escutar os especialistas do campo que vai investigar.

Quando estamos no consultório, a relação analítica com os pacientes está necessariamente relacionada com as forças externas, começando por todas as mudanças climáticas e o modo em que, consciente ou inconscientemente, elas são registradas dentro de nós.

O carro com o qual nós e nossos pacientes vamos aos nossos consultórios, os edifícios que encontramos ao longo do nosso caminho, os interiores dos consultórios, o aquecimento, o ar-condicionado, a nossa alimentação: tudo depende do consumo de combustíveis fósseis e ambos, paciente e analista, somos envolvidos e influenciados pelas formas como nós simbolizamos, nos nossos sonhos, nas nossas fantasias inconscientes, que se acham, se tocam, e confundem até gerarem novas realidades psíquicas no consultório.

No ensaio *O mal-estar na civilização*, de 1929, Freud parece querer propor as bases de uma ética de colaboração e solidariedade, na qual qualquer um renunciaria a qualquer coisa em prol do bem comum. Mas essa renúncia pulsional, que vem do centro das relações entre os seres

humanos, parece ter menos força quando resolve considerar a relação do homem com o meio ambiente. Freud propõe que o homem, na sua inevitável precariedade, deve se proteger de uma natureza cruel e matricida, da força esmagadora, selvagem e desordenada, dominando-a com a tecnologia.

Não obstante, apesar de a humanidade vir representada como um garoto débil, indefeso e temeroso de uma Mãe Natureza terrível e potente, o pensamento de Freud não é linear, tal que em outras partes de seu trabalho, ele nos adverte contra o mito absoluto do desenvolvimento, contra a glorificação da tecnologia e o seu uso para fins eminentemente utilitaristas.

Além do mais, no ensaio *Sobre a transitoriedade* (1916 [1915]/1978), Freud sugere que o ambiente e os demais objetos investidos afetivamente podem ser vivenciados em um clima de perda incipiente e de medo iminente do fim. O luto vivido pelo poeta, testemunha passiva de uma eventual destruição futura, não é elaborado, mas se trata de uma defesa narcisista para evitar o autêntico e doloroso processo de luto através de sua antecipação.

Apesar das contradições típicas de um homem do seu tempo, Freud se mostra, não obstante, atento, curioso no que diz respeito à divulgação científica. Ele mantinha em sua biblioteca londrina a edição tedesca do livro de Svante Arrhenius (1908) sobre o aquecimento global (Trosman e Simmons, 1973). Além disso, Freud demonstrou preocupação pela degradação ambiental e atenção pelo tratamento e eliminação de dejetos, assim como pelas emanações químicas e de calor dos grandes centros urbanos. Provavelmente foi influenciado pelos conceitos de um dos pioneiros da ecologia, seu paciente inglês Arthur Tansley entre os anos 1922 e 1923. Este foi o criador do termo *ecossistema*, reconhecendo a integração da biota com o ambiente físico como uma unidade fundamental da ecologia, dentro de uma hierarquia de sistemas que vão do átomo até o universo.

A riqueza das reflexões dos primeiros psicanalistas sobre a natureza é notável. Em *O livro disso*, Georg Groddeck (1923/1966), por exemplo, diz que a linguagem do Isso, termo com o qual denomina o inconsciente, posteriormente retomado por Freud, é a linguagem do mundo, deixando de lado a separação entre o orgânico e o psíquico. A relação entre o mundo orgânico e o mundo psíquico foi precisamente o foco do desentendimento entre Freud e Groddeck.

Thalassa, de Sándor Ferenczi (1924/1965), foi descrita por Freud (1933/1979) como

mais como um estudo biológico do que psicanalítico, uma aplicação dos pontos de vista e das orientações psicanalíticas à biologia dos processos sexuais e, de maneira mais ampla, à vida orgânica em geral, constituindo, talvez, uma das aplicações mais audazes da psicanálise já vista. (pp. 320-321)

* Società Psicoanalitica Italiana.

É preciso, não obstante, pensar nos anos sessenta, onde entra a ameaça atômica e o medo da destruição do planeta, para que se inicie uma reflexão psicanalítica mais apurada sobre a relação homem/meio ambiente. Harold Searles (1960/2004) dá sentido e valor ao ambiente “não humano”, ao habitat cotidiano, amplificando as intuições de Winnicott no contexto da fusão do bebê com a mãe (ambiente humano) e da “configuração homem-ambiente”, enfatizando como as coisas do mundo têm uma ressonância psíquica. O mundo vegetal, os animais, as estruturas arquitetônicas dos espaços domésticos e não domésticos, o mobiliário, a decoração têm um papel fundamental na determinação do ambiente afetivo e do meio social para a formação psíquica, sobretudo na infância.

Searles descreve dentro do indivíduo uma conexão com o ambiente não humano, de íntima afetividade através dos processos ambientais e da própria vida humana. Essa conexão deve ser reconhecida e respeitada pelo próprio bem-estar psicológico, para aliviar a sua solidão existencial no universo. Este sentido de conexão do humano com o não humano começou a se desvirtuar, interrompido em concomitância com a devastação ecológica que provoca angústias e defesas de diversas ordens. Assim, afirma que a apatia generalizada que pode ser observada no gênero humano em relação à crise ecológica se baseia amplamente nas defesas inconscientes do eu diante das angústias de diversa índole e que se manifestam em vários níveis em relação ao desenvolvimento do Ego dos indivíduos. Searles (1972/1994) entende o meio ambiente não apenas como um passado escrito dentro de nós e atualizado ao nosso redor, mas também como um futuro que ainda está por vir: aquele das gerações que virão sobre as quais pesam as consequências da nossa relação atual com a natureza.

Depois de Searles, devemos esperar até os anos 2000 para um desenvolvimento mais amplo dos estudos sobre as relações entre o homem e o meio ambiente.

Sally Weintrobe (2013) sugere que, quando confrontamos com as mudanças climáticas, três diferentes formas de rejeição entram em jogo: a negação, o desmentido e o negacionismo. Cada uma destas formas implica de modo radical efeitos diferentes:

a) A negação implica a afirmação de que alguma coisa “não está aí realmente”, mas o que realmente acontece é que está aí e ajuda a nos defender da angústia e da perda. É uma modalidade de recusa que constitui o primeiro estágio transitório do luto na aceitação de uma realidade dolorosa e difícil de suportar. O indivíduo diz *não* à realidade, mas não a distorce.

b) O desmentido apresenta um problema mais sério na medida em que sabemos ao mesmo tempo em que não sabemos. De um lado, a realidade é conhecida e aceita; do outro, com uma espécie de alquimia psicológica, seu significado é fortemente minimizado. Com o tempo, essa modalidade defensiva se mostra particularmente perigosa e intratável, porque as nossas defesas tendem a se tornar cada vez mais rígidas e radicais em relação às angústias crescentes. Colocamo-nos em uma realidade alternativa para manter sob controle as crescentes emoções negativas e inconscientemente atacamos de maneira perversa o senso racional, propondo uma espécie de anti-senso, uma espécie de neo-construção delirante da realidade. c) O negacionismo é facilmente reconhecível e consiste na difusão intencional da desinformação por interesses políticos, ideológicos e comerciais. É uma modalidade defensiva organizada e planejada em termos muito cínicos e a encontramos nas campanhas políticas ou nos esquemas explicativos que promovem um produto, reduzindo o valor ou colocando *tout court* em discussão as mesmas descobertas científicas a propósito das mudanças climáticas.

Se partirmos do pressuposto de que nas primeiras fases de cada pesquisa científica o ceticismo tem um papel construtivo na busca por provas sólidas, devemos considerar também que, uma vez que os resultados se tornam cientificamente evidentes, a posição do cético se transforma em uma obstinação por afirmar o que é falso e irracional, isto é, torna-se cada vez mais perversa. O ceticismo leva, perversamente, primeiro à simplificação dos problemas, depois ao relativismo reducionista, para findar com o mais absoluto negacionismo climático, que descaradamente invalida a verdade e transforma as pesquisas científicas em suposições sem provas, em fantasias conjecturais. Vale ressaltar que não deixa de ser necessário evitar misturar as defesas do indivíduo, – independentemente de como essas se manifestem, porque elas fazem parte da natureza humana e são produto de milhares de anos de história da civilização e determinam uma responsabilidade limitada e circunscrita –, e o negacionismo político, organizado pelos *lobbies* que propõe ativa e perversamente a colonização da biosfera propagando o consumismo, o que é perfeitamente explicável por interesses meramente econômicos.

Joseph Dodds (2011), movendo-se por diversos paradigmas psicanalíticos e pelas teorizações de Felix Guattari, que refuta a oposição dualística entre os sistemas humanos (culturais) e não humanos (naturais), evidencia a presença de uma série de sistemas imprevisíveis, não lineares, interconectados e altamente complexos que entram em cena nos fenômenos das mudanças climáticas, estimulando os medos, as angústias dos indivíduos, dos grupos, da comunidade em nível nacional e global, e determinando as intersecções entre a ecologia local e a interplanetária que nenhum campo disciplinar pode compreender por si mesmo.

Renee Lertzman (2015) introduz a ideia de uma “melancolia ambiental” ao descrever a condição de um luto não elaborado com relação aos efeitos das mudanças climáticas. Não se trata de apatia (falta de *páthos*) ou falta de consciência, mas que sentir demais e com muita intensidade levaria à paralisia e à sensação de impotência para agir. Lertzman se opõe ao chamado “mito da apatia”, ao bombardeio emocional, à anestesia afetiva da qual a maioria das campanhas ecológicas presume, segundo a qual as pessoas não fazem nada porque não se importam. Não só não está ausente a preocupação, mas também às vezes está presente em excesso e conectada às complexas defesas inconscientes.

Continuamos a respirar, a beber água, a nadar no mar, a brincar na neve e a desfrutar dos espaços verdes sem remorso e sem percepção do perigo, tendendo a produzir narrações e interpretações simplificadas. Se a convicção no direito ao bem-estar adquirido começa a desvanecer-se, uma paralisia do pensamento começa a serpentear, uma angústia de irreparabilidade, um intenso sentido de inquietação com relação a um futuro que, no lugar de uma promessa, torna-se uma ameaça.

Os problemas muito grandes, muito complexos, não imediatamente visíveis nos fazem admitir nossa impotência para afrontá-los, levando-nos



a nos defender suavizando as dissonâncias cognitivas que, por sua vez, favorecem o desinteresse, a dinâmica de distanciamento ou, inclusive, a mesquinhez. Sentimo-nos forçados ao restringir nossas mentes, ao aplicar um verdadeiro e próprio sistema de anti-conhecimento, vivendo como espectadores amorfos sem responsabilidade alguma, ao invés de atores intrinsecamente corresponsáveis, porque é difícil aceitar a participação em um crime tão enorme.

Além disso, também podemos testemunhar modos defensivos do tipo oposto, em que o sentimento e a inefabilidade são supervalorizados em detrimento do pensamento e da compreensão cognitiva. Pode-se atribuir a este tipo de defesa a visão romântica, edênica e sublime da relação com uma natureza a ser protegida, conservada e preservada intacta e imutável no tempo, uma natureza idealizada que é, na verdade, um mito contemporâneo.

A outra face desta defesa é a *solastalgia*¹, voltada para o passado. Também se pode falar em luto ecológico com a experiência da perda de uma paisagem, de um lugar e de uma forma de identidade. Este transtorno está mais próximo da depressão (Pelissolo e Massini, 2021).

Além do mais, muitos dos mecanismos que foram descritos no nível individual, com inclusão da confusão, a obsessão, a negação, a projeção, a externalização, a cisão e a dissociação, *mutatis mutandis*, também podem ser observadas em mecanismos defensivos grupais.

Tais defesas também podem surgir em resposta a medos e angústias socioculturais mais amplos, no sentido que não são necessariamente limitadas às psicologias individuais, podendo se constituir em mecanismos coletivos de defesa. Um exemplo destas defesas consiste no encontro de inimigos mais visíveis, com menores dificuldades para mudar o estilo de vida, como o terrorismo ou outros homens, outras nações longínquas como a China, ou a Índia, com seus desenvolvimentos econômicos desenfreados.

Mesmo assim, é bom analisar alguns aspectos defensivos inerentes ao ativismo ambiental que podem reduzir o impacto comunicativo da mensagem ecologista.

A adesão conformista e fanática à ideologia ecologista, a exaltação acrítica do mundo natural, a dramatização obsessiva das práticas de defesa ambiental, a oposição ao avanço científico, podem se configurar como um mecanismo de defesa que, enfatizando de maneira ideal a relação do homem com a natureza, acaba por distorcê-la, tornando-a retórica e substancialmente inautêntica. Além disso, os esforços imediatamente dirigidos a propor apenas ações práticas para a mudança ambiental, se também são culpabilizantes e terroristas, correm risco de falhar porque não levam em conta as confusas investidas afetivas, as lembranças, os desejos e as angústias das pessoas.

1. *Solastalgia* é um neologismo derivado do inglês, composto de *solace*, que quer dizer “conforto, consolação” e *nostalgia*, criado pelo filósofo australiano Glenn Albrecht (2005).

Ainda que o horizonte de tempo para ações eficazes seja muito curto, pelo bem da humanidade devemos assumir que somos tanto parte do problema quanto da solução, que no período do Antropoceno devemos adotar uma nova consciência e uma nova ética. Por isso, tentemos fazer frente aos impedimentos externos e, no que diz respeito a nós psicanalistas, aos internos, para colocar em prática todas as ações possíveis que valorizem o cuidado e a preocupação pelo meio ambiente, sem nos punir quando qualquer um desses falhar!

“O silêncio é o verdadeiro crime”, disse Hanna Segal (1987) quando denunciou os riscos inerentes da corrida armamentista nuclear, sem convivência com a negação na situação externa por parte dos pacientes, mas também evitando que o analista imponha ao paciente suas próprias preocupações. Os psicanalistas deveriam fazer jus à provocação de Hanna Segal, e assumir um papel civil, uma posição política clara e livre de qualquer mal-entendido perante a urgente necessidade de preservar e cuidar do mundo.

Bion (1974) se pergunta: “Como pode um ser humano com mentalidade e personalidade humanas não se interessar em cuidar do futuro?” (p. 110).

Ítalo Calvino faz Marco Polo dizer na conclusão de *As cidades invisíveis* (1972/1993):

O inferno dos vivos não é algo que será; se existe, é aquele que já está aqui, o inferno no qual vivemos todos os dias, que formamos estando juntos. Existem duas maneiras de não sofrer. A primeira é fácil para a maioria das pessoas: aceitar o inferno e tornar-se parte deste até o ponto de deixar de percebê-lo. A segunda é arriscada e exige atenção e aprendizagem contínuas: procurar e reconhecer quem e o quê, no meio do inferno, não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço.” (p. 164)

“Reconhecer quem e o quê, [...] não é inferno, e preservá-lo, e abrir espaço” é uma exortação à reparação das feridas infligidas ao planeta, à contínua manutenção do meio ambiente, ao difícil exercício de adaptar e suturar as falhas produzidas pelo tempo e pelo homem, opondo-se à obsolescência programada dos bens. O meio ambiente é um bem coletivo, patrimônio da humanidade e responsabilidade de todos, sem exceção.

Este reconhecimento é o ponto de partida para contribuir, na medida do possível, com a mudança das dinâmicas e os estilos de vida individuais e familiares, e para permitir, em uma dimensão redescoberta de colaboração fraterna, que qualquer ação sustentável individual possa se tornar criativa e respeitosa restauradora, contribuindo para fazer parte de uma renovação global através de uma retomada das responsabilidades individuais, dentro de um horizonte de sentido que remete estritamente ao princípio de realidade, mas se opondo ao ceticismo de quem pensa que o individual está condenado à impotência, preso em uma espécie de melancolia ambiental suicida (Schinaia, 2020).

Partindo do pressuposto de que hoje temos o triste privilégio de assistir a multiplicação de ações destrutivas para as condições de vida no planeta, também é verdade que podemos agregar o instrumento de investigação da psicanálise aos instrumentos reparadores dos quais dispomos para a nossa salvação, para evitar cair em outra negação: a das forças reparadoras ou, pelo menos, a da existência de uma luta que não é necessariamente ditada pela autoilusão. Os eventos climáticos indubitavelmente têm um impacto sobre todos nós, seja a nível interno ou externo, e acredito que o melhor modo de agir é confiando na nossa identidade psicanalítica e em nossa capacidade de pensar, embora seja muito difícil encarar uma nova e crítica realidade, buscar novos pontos de ancoragem no momento em que ficamos desorientados no tormentoso tempo do “não mais” e “agora não”. Como é possível pensar quando a casa está pegando fogo? Há um hiato entre a

necessidade de ação relacionada à urgência da situação, por um lado, e a paralisia do nosso funcionamento mental, por outro, em um contexto muito particular, porque nós mesmos somos os agentes da destruição que está acontecendo. Existe um sério risco de teorização concreta, de fazer os conceitos psicanalíticos aderirem, sem a distância necessária, a uma situação que precisa de novos instrumentos de pensamento para ser captada em sua complexidade (Press, 2019). Bion (1974/1981) escreve que estamos em um estágio muito avançado para entender a extensão dos nossos problemas, mas não o suficientemente avançado para saber como resolvê-los. Contudo, o próprio Bion afirma que a capacidade mais importante de um psicanalista é a de “pensar sob fogo”, e essa afirmação hoje vale mais do que nunca. É compreensível que, em tempos como estes, seja muito difícil continuarmos curiosos e reflexivos sobre o sofrimento humano em função da decomposição das estruturas identitárias tradicionais, das garantias metapsicológicas tal como as conhecemos, mas temos que continuar. Ocupar hoje uma terceira posição, não neutra, a uma distância flexível, a partir da qual observar e pensar parece hoje algo indistinguível de não tomar posição alguma, mas devemos nos esforçar por fazê-lo. Parece absolutamente necessário e de suma importância preservar e manter essa terceira posição, dentro e fora do consultório, como única proteção contra a oscilação e a tendência em tomar partido e a demonizar a resistência psíquica das pessoas. Em grande medida, a qualidade específica do pensamento psicanalítico reside em sua aplicabilidade e sua utilidade na tentativa de compreender quase qualquer âmbito da experiência existencial humana, da arte à política, do individual ao social. Seu princípio fundamental é que cada experiência e fenômeno subjetivo e intersubjetivo são complexos e estratificados, e que uma visão unilateral pode ser prejudicial.

Por conseguinte, nós homens, cidadãos e analistas devemos, eticamente, reavivar em nós a capacidade de pensar e sonhar com um futuro melhor, e de nos comprometermos e contribuir para a valorização do senso de medida e a manutenção de uma vida suficientemente boa, onde possa existir espaço para exercer o amor e a criatividade, contrariando o pensamento mágico e ilusório, e contemplando com integridade e sinceridade até mesmo os aspectos desagradáveis da existência, sem forçar ou tomar atalhos maníacos, permanecendo na incerteza e adotando aquela qualidade negativa sugerida por Bion (1970/1973), sem ceder a pseudo-ilusões consoladoras.

Resumo

O autor parte da relação de Freud com a natureza, enfatizando sua ambivalência. Foi só a partir da década de 1960 que H. Searles começou uma reflexão profunda sobre a relação do ser humano com o meio ambiente. Esta relação só foi mais desenvolvida nos anos 2000, com o estudo de mecanismos de defesa individuais e grupais contra emergências



climáticas, que são descritos detalhadamente. O artigo conclui descrevendo de que maneira a psicanálise pode ajudar a compreender esses mecanismos, encorajando os analistas a assumirem responsabilidade na necessidade de cuidar do planeta, participando do desenvolvimento de uma “ética meio ambiental”.

Palavras-chave: Meio ambiente, Mecanismos de defesa, Apatia, Negação, Ética. **Candidata a palavra-chave:** Natureza.

Abstract

The author starts from Freud’s relationship with nature, emphasizing its ambivalence. It was not until the 1960s that H. Searles began to reflect in depth on the human beings-environment relationship. This reflection only developed further in the 2000s with the study of individual and group defense mechanisms against environmental emergencies, which are described in detail. The article concludes by describing the ways in which psychoanalysis can be helpful and by encouraging analysts to take responsibility for the need to take care of the planet, participating in the development of an environmental ethics.

Keywords: Environment, Defense mechanisms, Apathy, Denial, Ethics. **Candidate to keyword:** Nature.

Referências

- Albrecht, G. (2005). *Solastalgia: A new concept in human health and identity. Philosophy Activism Nature*, 3, 41-44.
- Arrhenius, S. (1908). *Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten: Das Werden der Welten, neue Folge*. Akademische Verlagsgesellschaft.
- Bion, W. R. (1973). *Attenzione e interpretazione*. Armando. (Trabalho original publicado em 1970).
- Bion, W. R. (1981). *Il cambiamento catastrofico*. Loescher. (Trabalho original publicado em 1974).
- Calvino, I. (1993). *Le città invisibili*. Mondadori. (Trabalho original publicado em 1972).
- Dodds, J. (2011). *Psychoanalysis and ecology at the edge of chaos*. Routledge.
- Ferenczi, S. (1965). *Thalassa; Psicoanalisi delle origini della vita sessuale. Seguito da Maschio e femmina*. Astrolabio. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1978). Caducità. Em C. L. Musatti (ed.), *Opere* (vol. 8). Bollati Boringhieri. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]).
- Freud, S. (1979). Necrologio di Sándor Ferenczi. Em C. L. Musatti (ed.), *Opere* (vol. 11). Bollati Boringhieri. (Trabalho original publicado em 1933).
- Groddeck, G. (1966). *Il libro dell’Es*. Adelphi. (Trabalho original publicado em 1923).
- Lacan, J. (1994). *Il seminario, libro 7: Letica della psicoanalisi*. Einaudi. (Trabalho original publicado em 1959-1960).
- Lertzman, R. A. (2015). *Environmental melancholia: Psychoanalytic dimensions of engagement*. Routledge.
- Pelissolo, A. e Massini C. (2021). *Les émotions du dérèglement climatique*. Flammarion.
- Press, J. (2019). Psychanalyse et crise environnementale. Em L. Magnenat (ed.), *La crise environnementale sur le divan* (pp. 261-270). In Press.
- Schinaia, C. (2020). *Inconsciente y emergencia ambiental: Reflexiones para una agenda común entre psicoanálisis y ecología*. Biebel.
- Searles, H. F. (1994). Processi inconsci relativi alla crisi ecologica. Em Id., *Il controtransfert* (pp. 171-182). Bollati Boringhieri. (Trabalho original publicado em 1972).
- Searles, H. F. (2004). *Lambiente non umano nello sviluppo normale e nella schizofrenia*. Einaudi. (Trabalho original publicado em 1960).
- Segal, H. (1987). Silence is the real crime. *International Review of Psychoanalysis*, 14, 3-12.
- Trosman, H. e Simmons R. D. (1973). The Freud library. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 21(3), 646-687.
- Weintrobe, S. (2013). On the love of nature and on human nature: Restoring split internal landscapes. Em S. Weintrobe (ed.), *Engaging with the climate change: Psychoanalysis and interdisciplinary perspective* (pp. 199-213). Routledge.

Recebido: 13/04/2022 - Aprovado: 18/05/2022

Tradução do italiano: Dante Rovere

Teresa Zaefferer*

Alguma coisa em que acreditar

Quanto tempo vai durar o pós-guerra? Acha que ganharemos o pós-guerra?

Como você acha que faremos isso?

Mais ou menos nos restam uns 10 anos e ainda falta o pior...

Stevie Smith, 1949

Esta breve epígrafe é parte do livro *Las vacaciones* [As férias]. Sua autora é Stevie Smith, pseudônimo de Florence Margaret Smith, escritora inglesa do fim da Segunda Guerra Mundial. Seus textos estão atravessados pela guerra e abordam, principalmente, a reconstrução de um mundo destruído que busca tirar proveito do que resta. A pergunta seria: o que resta depois da destruição? Acima de tudo, como reconstruir sobre o que foi devastado?

Um ensaio de resposta seria que se reconstrói a partir de narrativas, aquelas que permitem contar uma história. Sabemos que, frente ao inevitável da morte, o homem começa a criar contos, relatos, fábulas, mitos, crenças religiosas e outras ficções compartilhadas que permitem criar laços. Ali encontra um substituto, um modo de dar nome à morte e se reconciliar com ela (Freud, 1915/1979a). Literatura, cinema, teatro constroem cenas de infinitas vidas possíveis. De forma velada, o chiste e o humor dão conta de uma verdade que, de outro modo, seria insuportável.

“A transitoriedade” (1916[1915]/1979g) e “Considerações atuais sobre a guerra e a morte” (1915/1979a) são dois artigos que Freud escreve durante a Primeira Guerra Mundial. A “exigência de imortalidade”¹ (1916[1915]/1979g, p. 309) que o homem pretendeu sustentar se rompe, deixando terreno livre para a decepção. A pulsão de morte é aludida nesses trabalhos metapsicológicos, ainda que venha a ser teorizada e formalizada somente em 1920. A guerra materializa a morte, que já não pode ser silenciada, e Freud tenta dar conta da atitude do homem frente a ela: se por um lado a aceita, por outro necessita recusá-la.

Freud começa a teorizar o narcisismo e as vicissitudes pulsionais a partir de Schreber. O caráter obscuro do pulsional com sua transformação no contrário e a volta sobre si mesmo fundamentam um começo de reformulação teórica. O modelo de tons românticos da primeira tópica – um desejo que enfrenta a proibição e o sintoma como formação de compromisso – começa a se mostrar insuficiente para dar conta da compulsão à repetição, do além do princípio de prazer. A Primeira Guerra com seus estragos provoca tal impacto em Freud que a teoria sofre uma reviravolta: a morte adquire protagonismo.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. N. do T.: Tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 248 de: Freud, S. (2010). A transitoriedade. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 12, pp. 247-252). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1916[1915])

O impacto traumático produzido pelo encontro com o inevitável, a morte, desperta a primeira reação de transformar a necessidade em contingência, com o famoso “poderia ter sido evitada”. Não é simples retirar a libido de alguma posição, ainda que a realidade mostre que esse objeto se perdeu. Isso é o que torna o luto tão enigmático.

O desmentido é entendido como um mecanismo diante da angústia de castração e aponta para o não reconhecimento da realidade que contradiz uma crença. Crença que em algum momento é necessária. Frente à constatação da diferença sexual anatômica, a criança necessita construir uma teoria que permita desmentir o efeito traumático de semelhante descoberta, para a qual ainda não está preparada. Os povos necessitam narrar uma história que desminta sua origem desafortunada e a troque por um passado vitorioso, o de um herói que os liberte e os salve.

Neste trabalho tentaremos dar conta da função do desmentido como forma de atravessar e narrar alguma história ante a devastação que produz o traumático, que em seu extremo pode estabelecer as bases da crença fanática.

A morte

*A guerra na qual não queríamos acreditar irrompeu, e trouxe a... desilusão.*²

Sigmund Freud, “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, 1915

O grande impacto que a guerra produz é o enfrentamento daquela realidade tão difícil de sustentar: as pessoas morrem. Impacto que paralisa e atordoa, sendo necessário criar teorias para se reposicionar diante dele. É difícil conceber a própria morte; no inconsciente nos comportamos como se fôssemos imortais (Freud, 1915/1979a). A morte do ente querido reflete a nossa própria, e tanto o homem primitivo quanto o neurótico se dedicaram a criar modos culturais e convencionais de desmentir-la como tentativa de mitigá-la.

Assim como o homem sonha para poder seguir dormindo e é o sonho o guardião do dormir, os sujeitos criam histórias, romances para recobrir o desencarnado, o intolerável que necessita ser velado, ainda quando se sabe que se faz isso com algo de falsidade. O sujeito se reconhece nessas histórias, pois lhe permitem se identificar no desamparo e na necessidade de construir um herói como aquele que morre e volta a morrer infinitamente, aquele que sobrevive ao horror.

2. N. do T.: Tradução de S. J. Assmann. A tradução da citação está na p. 82 de: Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Boitempo. (Trabalho original publicado em 1998)

Este representa algo de suas próprias verdades ocultas, aquelas que dissimulam os sentimentos contraditórios e repudiados. O ser humano precisa construir ilusões para tolerar a finitude da vida. Estamos nos referindo às dissociações e desmentidos, que possibilitam suportar a vida sem adoecer.

Sabemos por Freud que o sofrimento espreita o aparelho psíquico, e este tende a evitá-lo mediante a repressão, a negação, o desmentido e o repúdio da realidade dolorosa. Depois de um trauma e da retração narcisista, o aparelho tende a livrar-se do inquietante, daquilo que represente essa verdade dolorosa e insuportável.

O conto

Em seu livro *O impostor*, Javier Cercas (2014), escritor espanhol, investiga e reconstrói a *mentirosa história* de vida que Enric Marco contou durante 30 anos e na qual o povo catalão – e, por que não, toda a Espanha – acreditou.

Enric Marco nasce em Barcelona, em 12 de abril de 1921, e chega a ser conhecido como sindicalista espanhol e secretário-geral da Confederação Nacional do Trabalho (CNT) até 1979. Nessa época, começa a contar seu horroroso, mas falso, passado no campo de concentração nazista de Flossenbürg, em 1943. Com essa narrativa, para a cidade de Barcelona, ele se converte em um sobrevivente de semelhante atrocidade. Seu majestoso relato o leva a fazer conferências, a dar entrevistas e a receber condecorações. Chega até mesmo a ser nomeado presidente da Amical de Mauthausen (organização espanhola que reúne sobreviventes espanhóis de campos de concentração nazistas). Marco tinha estado na França durante a Segunda Guerra, mas trabalhando para a indústria de guerra. Foi acusado pela Gestapo de divulgar propaganda comunista, o que o levou a ser preso por uns dias, mas foi absolvido de todas as acusações que lhe foram feitas. O que não foi real é que esteve em Flossenbürg, campo no qual só tinham estado 14 espanhóis.

Cercas investigou a história, fez várias entrevistas com Marco e relata em seu livro os questionamentos éticos que teve antes de decidir escrever sobre um personagem tão destacado. No entanto, ao estudar os discursos de Marco *a posteriori* de ser descoberto, observa neles palavras vagas, ambigüidade e falta de consistência, incongruências que ninguém parece ter percebido na época.

Cercas apresenta Marco como um “herói civil e um campeão da chamada memória histórica” (p. 293). Tenta entender o que aconteceu ali, entre o que os espanhóis necessitavam ver nele, o que Marco representava enquanto sobrevivente do horror e o que os meios de comunicação se encarregaram de criar, como um efeito de “midiopatia” (p. 293). Marco era velho, sobrevivente, antifranquista, com uma memória exagerada não questionada e sedutor. Representava a memória histórica, e os jornalistas se convertiam assim em denunciadores de um passado horroroso, “homenageando através de Marco as vítimas silenciadas pelo franquismo e a democracia posterior” (p. 299). Havia ali uma dívida, e Marco parecia saldá-la, permitindo o encobrimento da cumplicidade com o fascismo. Foram muitos os que construíram um passado fictício para encaixar no presente, querendo se mostrar como os democratas de sempre. Num certo sentido moral, Marco era um impostor, mas em outro sentido, talvez o que interessa aos psicanalistas, ele contou sua história, sua verdade, e todos quiseram fazer parte, de alguma forma, desse horror que atravessou o século XX.

O campo de extermínio de Auschwitz foi para Agamben (1998/2017) um acontecimento indizível, incompreensível e inenarrável. Se a verdadeira testemunha é aquele que foi até o fim, nos deparamos com a impossibilidade de testemunhar. A testemunha seria, por assim dizer, um

impossível, tanto que a palavra Shoá remete a esse acontecimento sem testemunhas. “O campo é, de fato, o lugar em que desaparece radicalmente toda distinção entre próprio e impróprio, entre possível e impossível”³ (p. 95). No traumático, no horror, perde-se o referente. Esse outro que resgata o humano da inermidade, que oferece palavras, se converte no mais depravado perseguidor. É um mais além da morte. Como diz Agamben, nem ao menos havia morte, só fabricação de cadáveres. Esse buraco, esse vazio inominável, remete à castração mais radical.

Mas como se resgata algo do humano se não for através da palavra e da narrativa? A expectativa de sobreviver para contar a outros, torná-los partícipes do vivido no campo de extermínio, era para Primo Levi (1976/2005) uma necessidade imperiosa. Viver para relatar o ocorrido, pôr em palavras, articular uma história.

Em parte, foi isto que Marco fez: contou uma história que desmentia o acontecido, que permitia acreditar no herói, no sobrevivente.

Marco passou de herói a impostor. Construiu um relato que parecia verdadeiro e em que todos precisavam acreditar. Converteu-se em narrador legítimo porque foi testemunha privilegiada, com acesso direto aos fatos. Como sustenta Scavino (2012), “para fazer que certas proposições se convertam em verdade histórica, é preciso dar a elas meios de difusão e propaganda suficientemente poderosos” (p. 218). Exatamente disso se encarregaram fervorosamente os meios de comunicação e os jornalistas. Dono de uma duvidosa memória privilegiada, Marco assombrou a todos com relatos que todos queriam ouvir.

Em *Psicologia das massas e análise do eu*, Freud (1921/1979e) descreve o primeiro poeta épico como aquele que toma o lugar do pai assassinado, inventando um mito heroico – alguém que sozinho, sem ajuda, matou o pai. O herói que surge, por assim dizer, de uma mentira, pois “transmentiu a realidade”⁴ (p. 128), consegue se diferenciar da massa, define seu protagonismo, é um sobrevivente, mas sustentado em um engano. A massa, por sua vez, necessita desse ideal temerário, que sabe enfrentar o poder despótico e liberar os demais. Aqui nos encontramos com a sugestão própria do narcisismo: o líder se converte, ao mesmo tempo, no ideal admirado e temido. Este era Marco: reconhecido e condecorado, espelho no qual todos queriam se ver, portador de uma história que exorcizava a morte e também redimia das culpas compartilhadas.

A massa excitada por estímulos não se questiona sobre verdade ou falsidade; é intolerante, obediente e conservadora, e se consagra ao ideal (Freud, 1921/1979e). Predomina, assim, o influxo sugestivo de contágio.

3. N. do T.: Tradução de S. J. Assmann. A tradução da citação está na p. 82 de: Agamben, G. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Boitempo. (Trabalho original publicado em 1998)

4. N. do T.: Tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está nas pp. 101-102 de: Freud, S. (2011). *Psicologia das massas e análise do eu*. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 15, pp. 13-113). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1921)

O ideal narcisista vem acompanhado de idealização, onipotência e fascínio. A alienação em um discurso (Peskin, 2015) oferece o ganho de pertencimento, com o custo de impedir seu questionamento. Desse modo, o sujeito se empobrece, aferrando-se à própria crença. O idêntico se idealiza, e o diferente se exclui. Terreno fértil para despertar fanatismos, tema que será desenvolvido mais adiante.

Marco produzia este fascínio: uma “boa imagem”, mas, como tal, plana, inquestionável e carente de nuances. A necessidade de desmentir o horror o tornava irrefutável.

Marie Langer (1950) diz que os mitos urbanos são formas de elaboração de situações de angústia coletiva. Diante de uma tragédia, permitem a identificação com a vítima inocente, disfarçando assim os próprios desejos assassinos, que culpabilizam. A persistência desses mitos modernos se explica pela credulidade ingênua que predomina coletivamente. Langer toma de Marie Bonaparte os “mitos de guerra” como aqueles relatos que surgiram e foram acreditados e transmitidos como verídicos depois da guerra.

O horror da guerra ativa também culpas ancestrais, acusações, repreensões – sentimento de culpa que funda suas raízes naquele parricídio, patrimônio filogenético. A culpa e o arrependimento conformam a ambivalência de sentimentos que se apodera dos homens. O estranho, que remete a algo antigo próprio, se aliena e retorna de fora. Esse inquietante se apoia no fato de que o supereu sabe mais do eu que o próprio eu, que pretende ser unívoco, mesmo diante dos desejos assassinos. Em certo sentido, Marco sabia muito a respeito do repudiado que devia ser controlado. Nisso residia seu poder.

O desmentido

Mas a história do Terceiro Reich nos ensinou, entre outras coisas, que o monstruoso reside, não poucas vezes, no “normal”, naquilo que a grande maioria sente como “perfeitamente normal e evidente”.
Alice Miller, 1980

Desmentir e mentir parecem estar atravessados por diferentes mecanismos. Entre as múltiplas acepções de *desmentir*, está aquela que se refere à coexistência de uma contradição: em um mesmo ato se afirma o contrário do que se diz. Implica, portanto, uma cisão do eu, que vê e não acredita no que vê. Em contrapartida, a mentira parece estar mais do lado de um saber: para mentir é preciso saber a verdade que se quer negar, algo mais ligado ao *não querer saber* próprio da repressão. A mentira é uma forma de verdade.

No início da psicanálise, Freud (Breuer & Freud, 1893-1895/1978) já falava de desmentido, relacionando-o a declarações de seus pacientes que evidenciavam o descrédito daquilo que, de algum modo, retornava, mostrando claramente a resistência: “Agora me ocorreu algo, mas evidentemente foi você que o sugeriu a mim”, ou “Sei o que você espera dessa pergunta” (p. 286), ou “É possível que eu tenha pensado isso, mas não posso me lembrar”⁵ (p. 304). São indícios de formas de saber algo e ao mesmo tempo não saber, de repudiar recusando aquele inconsciente insuportável que despontava.

5. N. do T.: Tradução de P. C. Souza. A tradução das citações está nas pp. 393 e 420 de: Breuer, J. & Freud, S. (2016). Estudos sobre a histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 2). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1893-1895)

Em seus desenvolvimentos sobre a sexualidade infantil, afirma que tanto o desconhecimento da função do sêmen quanto a impossibilidade de reconhecimento da vagina levam a criança a construir teorias sobre o que mais lhe concerne: de onde vêm os bebês. Ela supre a falta de resposta a tal questão com a construção de uma narrativa, que lhe permite dar conta da origem sem se comprometer com a percepção que a avassala. A criança também não quer seguir investigando. Sua curiosidade sobre a origem fica abandonada por um tempo, sendo substituída por ficções fálicas, cloacais, orais etc. As teorias sexuais infantis – que repousam, aliás, no desmentido da castração (ausência de pênis na mãe) – se convertem assim em verdadeiros contos infantis necessários (com seu componente de terror) para evitar o terror.

É a teorização do efeito produzido na criança pelo registro da diferença sexual anatômica o que leva ao desmentido da castração. A criança, diante da encruzilhada entre a exigência pulsional (a temida e excessiva excitação autoerótica) e a ameaça de castração (enquanto perigo real e possível), é obrigada a decidir se reconhece o perigo e renuncia à satisfação ou se desmente a realidade e acredita que não há razão para esse medo. Como afirma Adolfo Benjamín (1998), as teorias



sexuais infantis conformam um sistema de crenças, junto com as fantasias originárias e a religião. São construções que surgem com a subjetividade; antes delas, não há sujeito. Por outro lado, o autor observa que o luto pelo assassinato do Pai da horda dá origem à lei, à cultura e à subjetividade humana. O nó argumental de origem é para ele a morte desse Pai com maiúscula, o da horda, assassinato que se ouve no relato de cada caso, e sua presença simbólica produz o sentido da vida.

Em “Considerações atuais sobre a guerra e a morte”, Freud (1915/1979a) se refere ao horror que a guerra produz. A primeira e mais genuína reação seria o desmentido da percepção insuportável. A morte do outro remete a algo tão irrepresentável como a própria morte e também aos sentimentos ambivalentes despertados em relação ao morto (daí que, no idioma castelhano, se fale de parentes do morto como *deudos*, palavra em sua origem hispânica ligada à dívida⁶ que produz a morte). A morte do outro é uma ameaça para a própria integridade egoica, o que leva à construção de cenários fantasiosos que permitem dar um sentido que sustenta a crença na não morte.

Por outro lado, o desmentido também aparece ligado à culpa e ao assassinato. Em *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939[1934-1938]/1980) diz que a fantasia do assassinato do pai, o parricídio, foi repetida na figura de Moisés como uma atuação, e não como uma lembrança. A criação da religião, com a conseqüente veneração de Deus, dá conta de um movimento de desmentido desse assassinato. As representações religiosas demandam crença, estão acima da razão, sustentam-se em pressupostos infundados, são ficções frente às quais o ser humano se comporta “como se”⁷ (Freud, 1927/1979d, p. 28). Devem seu poder ao desamparo inicial e, portanto, à necessidade de acreditar em um todo-poderoso (não atravessado pela castração), em uma providência divina que acalme a angústia assegurando a justiça e prolongando a vida (ou, pelo menos, afugentando a morte) – crenças que são irrefutáveis e indemonstráveis.

Podemos pensar então que toda organização social se apoia numa crença compartilhada que sustenta a coesão, como o modelo religioso. Dardo Scavino (2012), filósofo argentino radicado na França, fala de narrativas políticas e afirma que todo relato político é uma fábula necessária que os confabulados se contam para conservar ou ampliar seu grupo. Em última instância, representam modos de sustentar um laço social. As narrativas são mitos, e o mito é uma maneira de dar forma épica à memória e manter o povo unido.

O temor à morte do pai e também a culpa por seu assassinato convertem os espíritos em demônios malignos que pedem vingança. É diante do cadáver que se constrói a proibição ética do “não matarás” como freio ao ódio escondido atrás da dor pela perda. O mesmo acontece com as promessas religiosas de uma vida melhor no além.

Os desmentidos na criança, no neurótico, no adulto são necessários e constitutivos, como desenvolve O. Mannoni (1969/2006). Uma crença pode ser conservada e abandonada ao mesmo tempo, o que se condensa na famosa frase “Eu sei, mas mesmo assim...”. Para a crença, é preciso crédulos dispostos a repudiar algo, afirmando o oposto. Portanto, o desmentido não implica apenas a contradição, mas a coexistência de opostos.

O desmentido emerge como a defesa necessária frente à angústia de castração e aponta para uma percepção insuportável. Rejeitam-se as conseqüências que tal percepção poderia exercer sobre a crença que até esse momento se sustentava. O desmentido se converte em um modo de pensamento inevitável para suportar o horror da castração, assim como sua versão extrema, a morte.

Retomando *O impostor* (Cercas, 2014), depois do horror da guerra e dos anos fatídicos do

6. N. do T.: A tradução da palavra *dívida* para o espanhol é *deuda*.

7. N. do T.: Tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 264 de: Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 17, pp. 231-301). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927)

franquismo, o povo se mantém coeso sustentando sua unidade em uma crença compartilhada. A superexposição traumática desperta defesas: a identificação coletiva dá suporte à fusão, a ilusão de não fissura produz sentimentos encorajadores diante da destruição vivida. Assim, o sistema de crenças se edifica para preservar a integridade narcisista do eu (ou do grupo). O ponto de ruptura de tal imagem completa é a ameaça de morte do eu. Marco era o encarregado de produzir essa unidade. Acreditava-se nele, em um sentimento de aderência sem ruptura, sem fissura.

Há uma diferença notável entre dois modos discursivos de acreditar: o “acreditar que”, que admite certa dúvida, e o “acreditar em”, que sustenta esse efeito totalizador e supõe uma entrega ao ideal (Benjamin, 1998). O encontro com a castração, com esse objeto variável, não fixo e predeterminado, assegura o terreno da crença como um poderoso fornecedor de satisfação e desse “único objeto” capaz de obscurecer e dissimular o contingente.

As origens mentirosas

*A vida não é a que a gente viveu, e sim a que a gente recorda, e como recorda para contá-la.*⁸
Gabriel García Márquez, 2002

As origens dos povos e do psiquismo são narradas por mitos, relatos que estabelecem algum ponto de partida em relação à perda de um estado anterior. São ficções de diversos tipos, que sustentam a ilusão de que houve um *paraíso feliz*, sem tensões, de onde em seguida chegaria o desencanto, o conflito. Reconhecida a perda, produz-se a saudade de um estado ilusório de absoluto narcisismo (apoiado na possibilidade de reencontro daquele objeto propiciatório de satisfação sem perda nem limite).

A partir do “Projeto”, Freud (1950[1895]/1989) apresenta a “mentira estrutural” (Peskin, 2016) ao redor da qual se organiza a subjetividade. Nesse caso nos referimos àquela que sustenta a ideia de um objeto perdido da experiência de satisfação, cujo sedimento organiza o desejo e institui o exame de realidade. Freud afirma que o mais variável da pulsão é exatamente seu objeto, mas esse “desencaixe” não é facilmente suportado – paradoxo inevitável e determinante da subjetividade humana.

O desejo, portanto, é construído sobre um engano: reencontrar esse objeto único, estabelecendo as bases da captura especular narcisista da paixão e do fascínio pelo líder, como uma pretensa e falida identidade de percepção, sem que se possa, assim, fazer o luto por esse objeto do instinto.

O desamparo inicial do filhote humano o liga indefectivelmente à assistência alheia, ao salvador que o resgata da inermidade. Cada nova

8. N. do T.: Tradução de E. Nepomuceno. A tradução da citação está na epígrafe de: García Márquez, G. (2003). *Viver para contar*. Record. (Trabalho original publicado em 2002)

situação de vulnerabilidade atualiza esse desamparo, instigando a busca por um pai todo-poderoso que resgate e sustente, mesmo às custas de ficar infantilizado. Desse modo se oferece uma enganosa ilusão de unidade, de um eu sem fissura narcisista, e principalmente a crença em uma única realidade – ilusão que se apoia também na crença compartilhada que produz coesão em um grupo. É sobre a base da crença nesse salvador que se constrói a figura do supereu, que oferece cuidado e proteção em troca de dependência e adesão. O supereu sustenta o ideal narcisista que submete à vontade de um amo; a realidade se achata, pois há somente um discurso imperante.

Em situações que ativam o desamparo inicial, a necessidade de acreditar, ainda que às custas do desmentido, pode estabelecer as bases do fanatismo, depositando em um “herói” de plantão o poder de salvador disfarçado do bem comum. A submissão a um ideal é capaz de enviesar os sentidos e mutilar o pensamento autônomo, produzindo a ilusória e maníaca ficção de pertencimento a uma comunidade de iguais. A alienação em um discurso de poder obtura todo questionamento e empobrece o pensar crítico.

Portanto, a subjetividade humana se estrutura sobre construções mentirosas, e seu signo diferenciador é a capacidade de criar mentiras ou poder mentir. Em sua dupla reciprocidade, quem mente e quem demanda a mentira se complementam. A mentira e o engano são também ferramentas próprias da linguagem e da culturalização (Peskin, 2016).

Cercas (2014) se pergunta como Marco chegou a dirigir a CNT no momento de transição do franquismo à democracia, e responde: “A democracia foi construída na Espanha sobre uma grande mentira coletiva ou sobre uma longa série de pequenas mentiras individuais. Poderia ter sido construída de outra forma? A democracia poderia ter sido construída sobre a verdade?” (p. 234).

A intenção de Cercas não é juntar provas incriminatórias nem mostrar as incongruências, falsificações ou dissimulações que confirmem que “Marco é um impostor”. Cercas interpela o impostor que habita em cada um, que necessita sustentar as próprias crenças sem medir consequências. Nesse sentido, seu trabalho está mais próximo ao da psicanálise, que, sem fazer referência a questões de moralidade ou de denúncia, mergulha na verdade de cada um.

A realidade, então, é aquela que se relata, que se nomeia, que se escreve, que se ficcionaliza. Portanto, sempre nos encontramos com versões dela. Todos nós contamos uma verdade, a própria. Todos somos “impostores”. Apesar disso, muitas vezes queremos sustentar que a nossa é mais verdadeira que outras, pois se apoia em algum discurso de poder que a define como realidade, proclamando assim uma suposta e enganosa unidade. Desse modo, crenças são transformadas em convicções irrefutáveis. A realidade psíquica e a realidade social compartilhada são então geridas com negações, desmentidos, projeções, repressões e outros mecanismos para eludir o insuportável. Nesse sentido, a realidade sempre terá algo de encobridora, pois estará atravessada por fantasias, desejos e temores.

Por isso, encontramos o desmentido produtor de sistemas de crenças compartilhadas, um modo de atravessar o traumático e criar uma narrativa coletiva que reagrupe o fragmentado, e o desmentido como mecanismo fundante do fanatismo e das atrocidades que podem derivar dele.

Do luto

Há várias linhas teóricas que permitem entender a metapsicologia. Uma delas é conformada pelos conceitos de narcisismo, luto e melancolia que Freud introduz em 1914. O narcisismo representa esse período no qual o eu, desinteressado do objeto, se satisfaz a si mesmo em um estado em que

“o mundo exterior não está investido de interesse”⁹ (Freud, 1915/1979f, p. 130), ou se oferecendo ao id para ser amado em lugar do objeto, em versão da segunda tópica (Freud, 1923/1979h). Esses conceitos permitem explicar a reversibilidade especular que se estabelece entre eu, objeto e ideal. Na paixão, na hipnose, no fenômeno de massa, o ideal coincide com o objeto e o eu fica empobrecido, enquanto na exaltação maníaca o eu se engrandece, confundido com o ideal. Tais ficções se apoiam na fragilidade e na reversibilidade própria do narcisismo. São também maneiras de processar a perda do objeto, tentativas de retê-lo se identificando com ele ou projetando-o no outro ameaçador da paranoia. Melancolia e paranoia incipientes. Em todo caso, são modos narcisistas de repudiar o diferente. Freud se refere à incomensurável dor que surge ali, nessa dificuldade de estabelecer a diferença entre uma perda crônica que não cicatriza (mais ligada à melancolia) e a saudade do que se perdeu (mais ligada ao luto).

No entanto, essa imagem compacta é apenas uma ficção, e como tal pode se quebrar facilmente. A perda é inevitável, não há imunidade que garanta o absoluto. O que se perdeu sempre terá algo irrecuperável e, por conseguinte, inominável. Contudo, o ser humano mantém a ilusão do reencontro com um substituto possível, que se adequa a esse objeto perdido, ainda que o que se perdeu tenha um traço que não se possa recuperar nem equiparar. Como diz Miguelez (2010), a ideia de substituição do que se perdeu é apenas uma ilusão narcisista da reversibilidade, da adequação ao objeto. O luto, portanto, implica o reconhecimento e a aceitação do irreversível. A marca que inscreve a perda do que “não é substituível, nem mesmo em sua semelhança, é o que retorna como resto a trabalhar, aberto ao processo de elaboração” (p. 605).

Se a ficção é parte essencial de nossa subjetividade, é porque a realidade como tal está perdida e necessita ser contada e construída. O conflito é parte inevitável de nossa constituição, embora nem sempre tolerado. Portanto, o chamado critério de realidade, muitas vezes, é lábil, dinâmico e contraditório. O eu, em sua função de mediador entre o id e a realidade, é o encarregado do exame de realidade e do pensamento antecipatório. Aspira a uma unidade sempre quebradiça. Tende à síntese, à unificação de seus processos anímicos (Freud, 1933[1932]/1979b). O desmentido e seu complemento, a cisão, as projeções e introjeções, a repressão com seus retornos e, em seu extremo, o repúdio são modos de evitar o conflito que impõe ao eu a realidade ameaçadora.

A psicanálise nos mostra que não se constroem apenas ficções de heróis que redimem e salvam. Há outras por meio das quais o sujeito se encarrega do sofrimento de todos (lembramos o sacrifício por ser o filho de Deus). O masoquismo surge em diversos e variados roteiros,

9. N. do T.: Tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 74 de: Freud, S. (2010). Os instintos e seus destinos. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 12, pp. 51-81). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915)

todos carregados de culpa e paixão mortificante. A entrega sacrificial é outro modo de fanatismo. A gozosa e tentadora submissão a um ideal é algo que circula.

Este trabalho convida a pensar na inevitável tentação – que habita os humanos – de acreditar em heróis messiânicos que vêm para nos salvar, ainda que lhes paguemos com nossa dependência. Não é simples abandonar essas crenças que nos constituem. Somos terreno fértil para sustentar crenças.

Não podemos deixar de pensar que nossa clínica está atravessada pela transferência, como todo vínculo. Por isso, também é terreno fértil para a outorga de poder e os estados passionais que expressam férreas resistências (em suas versões de hostilidade e ódio), resistências que se ancoram, se fixam, em um modo de compulsão repetitiva e passional. Freud (1923/1979h) nos adverte sobre o perigo que corremos como analistas, o perigo de identificação com o ideal, e nos propõe estar atentos à “tentação de desempenhar, ante o paciente, o papel de profeta, salvador de almas, redentor”¹⁰ (p. 51).

Nós, analistas, construímos uma história ficcional de cada pessoa, buscamos as verdades escondidas. A tentativa é de que cada um se descubra e se reconheça nessa deriva, em seus personagens, em suas ficções. Ainda assim, temos de estar atentos ao fato de que, muitas vezes, também nos abrigamos em convicções enganosas, às quais atribuímos valor de verdade absoluta. Nosso desafio será sempre nos reconhecermos ali.

Resumo

A guerra traz consigo a morte. Freud tenta dar conta da atitude do homem frente a ela: a aceita, mas ao mesmo tempo necessita recusá-la. Como reconstruir sobre o devastado? Diante do inevitável da morte, o homem começa a criar contos, relatos, fábulas, mitos, crenças religiosas e outras ficções compartilhadas que permitem criar laços. Modos convencionais, culturais, necessários para desmentir o insuportável. A criança precisa construir uma teoria que permita amortecer o efeito traumático da percepção da diferença sexual. Os povos narram histórias nas quais trocam sua origem desafortunada por um passado vitorioso. O desmentido se converte assim em um mecanismo em face da angústia de castração e aponta para o não reconhecimento da realidade que contradiz uma crença. Este trabalho tentará dar conta da função do desmentido como modo de atravessar a devastação causada pelo traumático.

Palavras-chave: *Trauma, Desmentido, Morte.*

Abstract

War brings with it death. Freud seeks to shed light on man's attitude towards it: he accepts it, but at the same time he needs to disregard it. How can he rebuild on what has been devastated? Confronted with the inevitability of death, people come up with tales, stories, fables, myths, religious beliefs, and other shared fictions that enable them to create bonds. They are conventional and cultural ways which are necessary to disavow that which is unbearable.

A child needs to construct a theory to soften the traumatic effect brought by the perception of the sexual difference. People tell stories where they transform their unfortunate origins into

a victorious past. Thus, disavowal becomes a mechanism to confront castration anxiety and seeks to disregard the reality that contradicts a belief.

This paper will attempt to shed light on the role of disavowal as a means to go through the devastation generated by trauma.

Keywords: *Trauma, Disavowal, Death.*

Referências

- Agamben, G. (2017). *Lo que resta de Auschwitz: el archivo y el testimonio* (E. Castro, trad.). Adriana Hidalgo. (Trabalho original publicado em 1998)
- Benjamín, A. (1998). Creencia y no creencia religiosa: preliminares para una conceptualización metapsicológica. *Revista de Psicoanálisis*, 55(2), 297-308.
- Breuer, J. & Freud, S. (1978). Estudios sobre la histeria. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 2). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1893-1895)
- Cercas, J. (2014). *El impostor*. Random House.
- Freud, S. (1979a). De guerra y de muerte: temas de actualidad. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 273-304). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1979b). La descomposición de la personalidad psíquica. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 22, pp. 53-74). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933[1932])
- Freud, S. (1979c). Introducción del narcisismo. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 14, pp. 23-329). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914)
- Freud, S. (1979d). El porvenir de una ilusión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 21, pp. 5-56). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927)
- Freud, S. (1979e). Psicología de las masas y análisis del yo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 67-136). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (1979f). Pulsiones y destinos de pulsión. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 113-134). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1979g). La transitoriedad. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 309-312). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1916[1915])
- Freud, S. (1979h). El yo y el ello. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 19, pp. 13-66). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. (1980). Moisés y la religión monoteísta. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 23, pp. 7-132). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1939[1934-1938])
- Freud, S. (1989). Proyecto de psicología. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 1, pp. 326-446). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950[1895])
- García Márquez, G. (2002). *Vivir para contarla*. Diana.
- Langer, M. (1950). El mito del niño asado. *Revista de Psicoanálisis*, 7(4), 389-401.
- Levi, P. (2005). *Entrevista a sí mismo* (M. Luján Leiva, trad.). Leviatán. (Trabalho original publicado em 1976)
- Mannoni, O. (2006). *La otra escena: claves de lo imaginario* (M. Horne, trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1969)
- Migueluez, L. (2010). Duelo y creación. *Revista de Psicoanálisis*, 67(4), 603-608.
- Miller, A. (2009). *Por tu propio bien: raíces de la violencia en la educación del niño* (J. del Solar, trad.). Tusquets. (Trabalho original publicado em 1980)
- Peskin, L. (2015). La violencia de hoy y de siempre. *Revista de Psicoanálisis*, 72(4), 627-644.
- Peskin, L. (2016). Cuando la mentira es la verdad. *La Época*. <https://bit.ly/3bFbNcK>
- Scavino, D. (2012). *Rebeldes y confabulados: narraciones de la política argentina*. Eterna Cadencia.
- Smith, S. (2016). *Las vacaciones* (A. Barba Muñoz, trad.). Antonio Machado Libros. (Trabalho original publicado em 1949)

Recebido: 22/01/2022 – Aprovado: 15/06/2022

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

10. N. do T.: Tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 63 de: Freud, S. (2011). O eu e o id. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 16, pp. 13-74). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923)



O Estrangeiro

Entre cadernos e laços: A potência do transitório

Lembro-me da primeira vez que li o texto *Sobre a transitoriedade* de Sigmund Freud (1916 [1915]/1974). Talvez estivesse no início da faculdade de psicologia, desconheço a data exata, mas devia ter uns dezessete anos. Até hoje me é absolutamente nítido onde estava, qual a mesa e o cômodo, a casa, e a luz do dia. E, sobretudo, a emoção sentida. Algo muito raro, senão inédito, aconteceu naquela leitura. Terminei o texto, de parcas – porém densas –, três páginas e meia chorando, sem a menor ideia de qual era exatamente a emoção que fazia verter tantas lágrimas dos meus olhos. Ainda por cima um texto teórico? Não tenho ideia se, àquela altura, já havia vivido algum luto, não creio. Meu avô paterno, a primeira morte vivida de perto, aconteceu apenas algum tempo após esse incidente “sobre a transitoriedade”.

Durante muitos anos levei comigo o ocorrido como uma pérola guardada dentro da ostra. Não me interessava exatamente descobrir a causa do meu choro, e me tocava mais sentir como aquela letra, por razões desconhecidas, atravessava o corpo das minhas emoções. Decerto, a figura do poeta, incógnita para mim até hoje, assim como a do amigo taciturno, acompanhando Freud nesse agosto de 1913 nas Dolomitas, cuja paisagem também me era totalmente estranha, habituada às longas costas oceânicas do Brasil, e não às imensas cadeias montanhosas dos Alpes europeu, onde nunca havia sequer pisado, espicaçava-me um pouco a cabeça. Essa dor vivida sem interrupção, esse tingir os olhos de cinza, onde o olhar para a vida é sempre um esforço em busca de uma coloração inexistente, essa melancolia, como dizia Freud, de fato me incomodava. Vinda de um mundo que me parecia a priori destruído, e ainda assim extremamente belo, não conseguia entender o desânimo que acometia de forma tão profunda essas almas frágeis dos poetas.

Mas talvez fosse justo o inverso: uma poeta vivia em mim, ainda ali, sem direito à existência, com seus cadernos guardados a sete chaves ela se deixava tocar pela aguda sensação de que tudo um dia acaba, ou, ainda pior, a sensação da vida em sua iminência de morte. O parágrafo de Freud sobre a guerra até hoje remexe com as minhas entranhas. A Guerra estoura depois de sua deambulação nos Alpes, alterando a sua própria consciência sobre o risco da finitude de todas as coisas, já não apenas a de cada um de nós, e obrigando-o a rever os seus passos.

A destruição rondou desde muito a existência de minha família, mas disso não guardo qualquer memória¹. Ainda mais longe, a destruição desse país, construído ele mesmo sobre as marcas do intolerável (escravidão, tortura, estupro das mulheres negras e indígenas, extermínio dos povos originários, enfim: tudo o que hoje devemos reconhecer como tendo sido o primeiro grande

* Professora do Programa de Pós-Graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade. Departamento de Letras da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Meu pai foi preso pelo Ato Institucional número cinco, promulgado em dezembro de 1968, após quatro anos de severo regime ditatorial civil-militar no Brasil. Minha mãe foi presa grávida de seis meses de mim, nossa casa foi invadida pelo exército, teve seu muro pichado, indicando que ali vivia um “comunista”, como se fazia com os judeus na Segunda Grande Guerra, e eu, que nasci em maio de 1969, encontrei a família destruída, em situação de extrema vulnerabilidade física, emocional e financeira. Sobre esse tema ler o artigo “O corpo vivo da história: Tortura e feminização dos corpos a partir da ditadura civil-militar brasileira” (Kiffer, 2022), recentemente escrito.

holocausto da história e sua máquina colonial). Talvez tudo isso tenha feito do texto de Freud o início, ainda insuspeito, de uma trajetória de escrita e de pesquisa da vulnerabilidade, da precariedade e das incertezas como ponto de largada e ponto de chegada.

Hoje, quando leio: “suspender o céu é ampliar nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas o existencial” (Krenak, 2019, p. 32) reencontro aquela pérola guardada dentro da ostra, a deambulação de Freud nos Alpes, e a sua força em afirmar, apesar da destruição de todas as guerras: “nós reconstruiremos tudo” (Freud, 1916 [1915]/1974, p. 348). Sim, talvez apenas essa frase de Freud, e a consciência de tudo o que se passou, e ainda se passa hoje, tenha me feito verter tantas lágrimas.

O incerto da vida não equivale, no entanto, à certeza do fracasso. Ao contrário, ele é uma brecha, uma ostra entreaberta, um convite frágil para adentrar noutro horizonte, onde se suspende o céu. A vulnerabilidade não é apenas a potência da transitoriedade, sua força de beleza e de valor, como disse Freud, mas também um modo que hoje nos permite, digo, àqueles que não falavam, não escreviam, não tinham direito a expandir horizontes, a deixar um traço, um rasto, e porque não, uma outra cosmologia do laço.

Seria o laço um modo frágil, incerto ou vulnerável de escrita do traço? Dos traços apagados, dos transitórios, daqueles que não construíram e nem entraram no grande acervo das bibliotecas do Norte, nem no texto da Lei? Seria esse traço, muitas vezes sem letra, da cultura ainda dita oral e corporal, um escrito a ser ainda hoje decifrado? Mas onde encontrá-los? Sobre qual árvore escrevem? Ou como disse Kopenawa sobre qual “pele de papel” desenham? (Kopenawa e Albert, 2010/2015). Sobre qual árvore morta inscreveremos esse momento histórico, onde buscamos olhar e reconhecer os traços apagados, ou as letras rasuradas de nossas histórias? Estamos agora exatamente onde estava Freud em 1915? Mas como numa curva em espiral o nosso ponto é ainda mais incerto? *A queda do céu* (Kopenawa e Albert, 2010/2015), o rebaixamento dos laços sociais, o esgotamento do planeta terra, e logo de toda a comunidade terrestre, assim como o crescimento das políticas de morte afirmam a cada dia o fim que se aproxima. Rer *Sobre a transitoriedade* (Freud, 1916 [1915]/1974) hoje me parece ter ao menos uma dupla função: de um lado olharmos para tudo o que não conseguimos reconstruir, de outro abriremos o espaço escriturário, fonte de reconstrução e de construção de outros imaginários dos povos, aos traços e rastos rasurados ou apagados pelas certezas obtusas do passado.

Agora é a hora de nos colocarmos sobre a pele da letra frágil, das folhas rasgadas da história, dos cadernos nunca lidos, e dos livros nunca publicados. Neles, se não reencontramos a frase “reconstruiremos tudo” (Freud, 1916 [1915]/1974, p. 348), ao menos encontramos a questão sobre *o como resistimos apesar de toda incerteza e transitoriedade a que nossas vidas foram alvo e mira*. Parece ser essa hoje uma rotação inexorável da episteme que sustenta nossas ideias sobre o mundo. Se iremos abrir as portas para que outras epistemes adentrem (as que sempre lidaram com o transitório, o fim, as quedas dos céus) ou, ainda, se elas poderão operar alguma metamorfose no concreto da destruição anunciada, não sabemos. Mas não fazermos porque não sabemos é também, e continua sendo, um indicador de como lidamos com as incertezas no seio da produção do conhecimento. A incerteza se torna, apesar do nosso desejo ou vontade, o motor por excelência de qualquer caminhada hoje, e sobre toda a superfície da terra – dos Alpes do norte às Costas do sul.

Já sabemos também que essa letra frágil do laço, esse desejo incerto de relação (Glissant, 2021) entre todos os povos e culturas não se inscreve nem por força, nem apenas por abstração ou conceito. Algo que escapa a essas determinações nos chama hoje para um exercício duplo – de

vivência e de leitura – por vezes indecifrável, ou não, apenas moldado pela racionalização e pela apreensão de conteúdos estáveis. Tudo isso nos exige um constante deslocamento daquilo que aprendemos e constituímos.

É nesse lugar que iniciei em 2015 as minhas pesquisas com cadernos. Primeiro percebi que o caderno, em sua banalidade, é algo que sobrevive nas penumbras² do que já foi nomeado ou decifrado: diários, livros de artistas, memórias, entre outros. Algo de anônimo se inscreve na natureza mesma do caderno, até quando ele *pertence* a um escritor já reconhecido³. Esse anônimo não é apenas uma assinatura, mas um modo de vivenciar a escrita, mais próximo das incertezas e da vulnerabilidade. A precariedade do próprio suporte do caderno acaba se imiscuindo na forma da letra nele inscrita. A letra vagueia perdendo sua episteme definitiva, ela se abre ao trânsito entre o traço e o desenho. Torna-se fluida e incerta. Algo da “pele de papel” (Kopenawa e Albert, 2010/2015) ali se tece e o escrever, e o desenhar, reaproximam-se. As razões dessa reaproximação podem ser muitas, como as que me fizeram chorar sobre a transitoriedade. Uma delas aponta para a função deslocada do caderno no seio do universo letrado. Como se ele guardasse a memória da força de domesticação do corpo (a escola, a caligrafia, a letra forçando a construção de um corpo disciplinado), e da sua rebeldia em se deixar domar. Entre o traumático e o lúdico. Logo, escrever e desenhar rende à letra sua potência de traço, sua força literal: a do traçar, a do corpo, a do vagar, resistindo à gramática e a toda e qualquer ideia da linguagem como mediação. Não há caderno sem esses traços e rabiscos, poderia se dizer pulsionais, que escrevem e desenharam ao mesmo tempo.

Mas é preciso ir mais longe para pensar nas vulnerabilidades guardadas nos cadernos. Como vivem os cadernos dos ejetados do sistema da letra? (sistema que vai muito além da alfabetização para se inscrever no direito ao universo dos direitos simbólicos do mundo). Aí encontrei não apenas os cadernos de escritores e artistas, testemunhando, entre outras, tudo o que neles resistiu à docilização dos corpos e, logo, aos processos simbólicos da sociedade. Encontrei, mais além, o mundo do não escrito, como texto e lei em nossas culturas. Fora da episteme do laço social. Vivendo na sua borda, ou dela expelido.

Os cadernos do candomblé, uma cultura até hoje de transmissão oral, ritualística e corpórea, mostram um imenso circuito de línguas apagadas na história do Brasil, além de tramas de uma sabedoria ancestral ali inscritas. Como lembra Glissant (2021): “Não há dúvida de que a extinção de qualquer língua significa um empobrecimento para todos. [...] seria caso de um fracasso direto dos processos de relação” (p. 124). Ora, poderíamos pensar então nos cadernos anônimos, de culturas ditas não letradas, como parte fundamental desse “reconstruiremos tudo” (Freud, 1916 [1915]/1974, p. 348)? Como busca por outra via que não perpetue “o fracasso [...] do processo de relação” (Glissant, 2021, p. 124) entre todos nós? Ou talvez um convite para encontrarmos, ainda ali tramado, a potência da vulnerabilidade atrelando a escrita ao laço comunitário?

De todo modo não se trata de salvar-nos a nós mesmos, talvez nem mesmo de salvar. *Suspender o céu*, ou fazer o esforço de ir em direção às “peles de papel” (Kopenawa e Albert, 2010/2015) ou em direção ao que apagamos; figura tão somente como o gesto frágil da nossa busca pelos laços. Pelo traço como forma de laço. “Reconstruiremos tudo” (Freud, 1916

2. Não por acaso quando comecei a pesquisa, e diria que ainda hoje, a bibliografia sobre “cadernos” era praticamente inexistente.

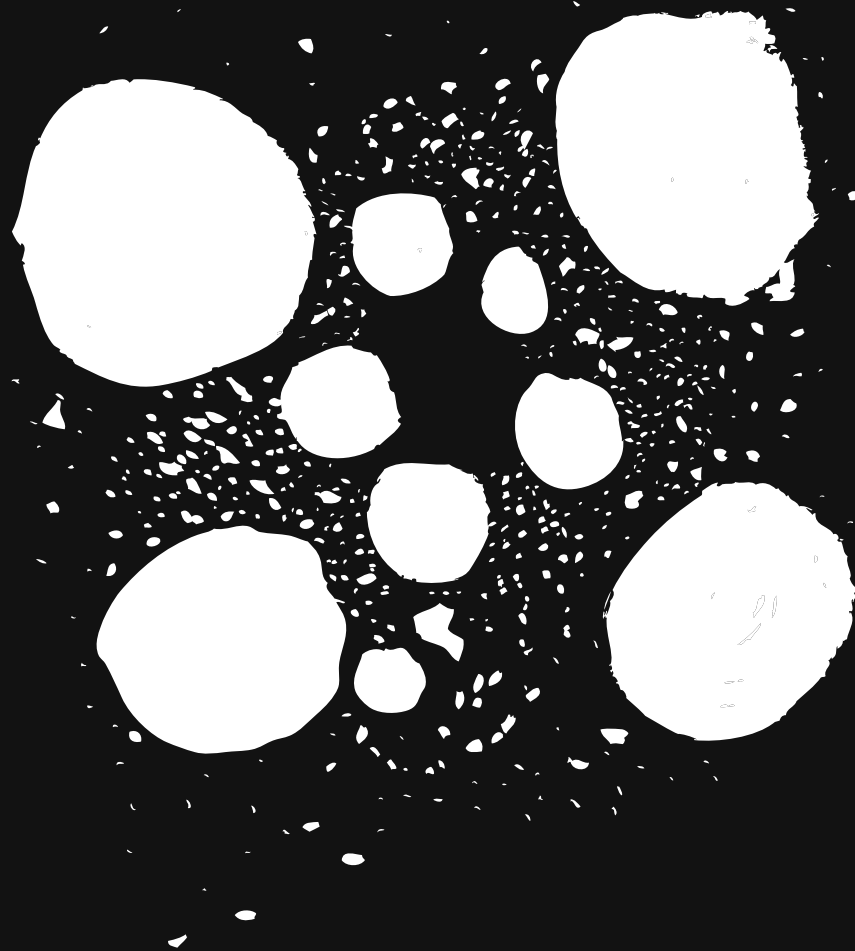
3. Os 321 cadernos do escritor argentino Ricardo Piglia, foram escritos com seu nome e sobrenome – mas os que não eram públicos – Emilio Renzi. Sua publicação póstuma não respeita os termos adotados pelo próprio Piglia, qual seja: cadernos, e publica os volumes como diários. O anonimato do nome indica, no entanto, não os segredos recônditos, mas o conjunto daquilo que – fazendo parte do processo de escrita – deve ser depois esquecido para que um “autor” se construa. Qual seja: a vulnerabilidade do processo, a banalidade das listas que percorrem inúmeros cadernos por mim analisados, a incerteza e a desconexão do pensamento e da escrita, uma certa impossibilidade mesma do dizer, ali vivenciada.



[1915]/1974, p. 348) não era a frase de um otimista, mas o reconhecimento de que sempre sobreviverá – ao menos em papel rasgado e letra apagada – uma emoção geradora, testemunha tanto dos fracassos de nossos processos de relação, quanto traço possível por onde poderemos retramar o seu ressurgimento.

Referências

- Freud, S. (1974). Sobre a transitoriedade. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14). Imago. (Trabalho original publicado em 1916 [1915]).
- Glissant, E. (2021). *Poética da relação*. Bazar do Tempo.
- Kiffer, A. (2022). O corpo vivo da história: Tortura e feminização dos corpos a partir da ditadura civil-militar brasileira. *Terceira Margem*, 26 (48), 15-45. <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/47956>
- Kopenawa, D. e Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 2010).
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.



Vórtice:

Analista-analisante: O sono e o sonho

Analista-analisante: O sono e o sonho

Durante o trabalho psicanalítico, percebi que a disposição psíquica do homem que reflete é totalmente diferente daquela do homem que observa seus processos psíquicos...

Freud, 1900

Foi no texto *A interpretação dos sonhos* (Freud, 1900/2019) que entramos em contato com a existência do inconsciente e com a potência da psicanálise; o sonho construiu este campo, uma vez que foi tomado por Freud como a via régia para o inconsciente e também como reelaboração de desejo.

O sonho precisa de um sonhador que decifre seus elementos cifrados, aglomerados e retalhados. O caráter enigmático do sonho está presente também nas partes representadas por uma ideia patológica inserida no sonho, no entanto, nenhuma interpretação na construção do sonho pode despertar ou interromper o sono (p. 273). Quando a psique sofre perturbações da realidade em intensidades suportáveis, insere no sonho uma interpretação mais própria para a situação desejada, excluindo a realidade da sensação. Assim, podemos pensar que o sonho é também uma interpretação do estado atual das sensações somáticas e, principalmente, será uma melhor interpretação quando vinculada aos “impulsos de desejos à espreita na psique” (p. 274), sejam estímulos nervosos externos, sejam estímulos somáticos, o resultado será o sonhar que inescapavelmente despertará um desejo para realizá-lo. A formação do sonho tem uma finalidade, “tudo é determinado de modo inequívoco, e nada é entregue à arbitrariedade” (p. 274).

Na intimidade da experiência analítica,

o par analista-analisante é tomado por sentimentos, afetos e emoções produzidos pelo encontro, desencadeados pela tempestade do encontro entre duas pessoas. A transferência e a contratransferência criam e matizam o vínculo analítico, ultrapassando as comunicações verbais. No processo de análise ocorrem fenômenos que demandam tempo para serem compreendidos, por exemplo: o sono do analisante ou do analista, o entorpecimento, os olhos pesados, as falas pastosas, assim como a impossibilidade de sonhar, eventos que se dão no espaço e no tempo da análise e que nos convocam à reflexão.

Por outro lado, como já dissemos, é o sonho que mantém o sono e evita que ele seja perturbado; o sonhar, sendo um trabalho de transformação, reflete a capacidade simbólica de uma pessoa.

Neste sentido, Kaës (2002/2004), acompanhado de outros autores que pensaram sobre a atividade onírica, traz a noção de “envoltório onírico do tratamento no espaço da transferência e da contratransferência” (p. 25), em que a capacidade de sonhar está diretamente relacionada à qualidade desse espaço, no qual os conteúdos simbólicos estariam em sintonia entre os sonhos do analisante e os do analista.

Ele compreende que há uma relação entre transferência e sonho, não só porque a trans-

ferência “implica um espaço psíquico compartilhado” (p. 111), como também compartilha o movimento regressivo como possibilidade de realizar os desejos inconscientes infantis, mas, principalmente, pela ideia de um destinatário. Uma vez que a transferência e o sonho comunicam pensamento, o analisante/sonhador se organiza para transmiti-lo ao destinatário. Quando o sonho “ganha no mínimo um duplo sentido, o de ser uma produção própria do sonhador e o de incluir algo do outro em sua arquitetura” (p. 111) Kaës chama este processo de “polifonia do sonho”. Os sonhos dos analistas também têm seus destinatários carregados de amor e de ódio em relação a alguns analisantes. O autor discute a capacidade de restauração narcísica do analista através do sonho e, sobretudo, exemplifica como o sonho pode ser uma forma de sair da identificação em espelho, diz ele:

a formação do espaço onírico comum repousa sobre a identificação: sobre a minha identificação com seu objeto enlutado, com sua impotência. Meu sonho é minha maneira de fazer retornar o impensado compartilhado sobre uma cena onde ele se torne figurável, e de sair da identificação em espelho [...]. (p. 113)

Ele propõe uma reconstrução do “vínculo intersubjetivo” (p. 113) reestruturando as funções psíquicas internas para que o analista e o analisante voltem a sonhar.

Nesta seção de **Vórtice**, Marga Stahr (Lima) desenvolve uma das possibilidades para as dificuldades de sonhar que vem surgindo na psicanálise contemporânea. Mostra que certas circunstâncias de nossa cultura podem levar ao colapso do mundo interno, propondo para a psicanálise uma renovação de seu interesse pelo sonho. Desta vez, não como uma interpretação do inconsciente – como em Freud –, mas como um fortalecimento da ca-

pacidade de sonhar. Ela aborda situações rotineiras, mudanças de época e aspectos clínicos ligados ao fenômeno do sonhar, ou o esvaziamento do sonho.

O texto de Ana Valeska Maia Magalhães (Fortaleza) traz reflexões sobre o sono, o sonho e o sonhar. Com uma escrita essencialmente poética e delicada, expressa o poder evocativo do sonho e recorre a memórias da própria infância, em imagens singelas e carregadas de afeto, para comunicar a força reveladora do sonho, ao mesmo tempo nova e muito antiga. Em suas palavras, *nova* porque tem uma face nunca antes vista, e *antiga* porque carrega o ancestral, a própria história da humanidade. Ana Valeska Maia Magalhães recheia suas reflexões com material clínico com o qual ilustra a experiência da dupla analítica com os sonhos sonhados, os não-sonhos e com o trabalho de sonhar os sonhos não sonhados. E dos momentos em que a “analgesia preventiva” das sessões reduz o espaço de pensar. Perde-se, então, a vivacidade da intimidade emocional vivida por analista e analisante. A autora deixa a indagação: Como pensar/sonhar o futuro coletivo e restituir os liames com a tradição onírica? Vai buscar na proposta freudiana um caminho para resgatar o sonho e “perturbar o sono do mundo”.

Parece-nos interessante o enfoque no trabalho psicanalítico fora do consultório abordado pelo colega Gabriel Finquelievich (Buenos Aires). Também o fato de pensar sobre isso em relação à formação psicanalítica. Parte da ideia sobre a capacidade simbólica e o vínculo – ou a falta dele – na capacidade representativa e o que disto se relaciona com a situação traumática, com o desdobramento tanático de uma pulsão não ligada. Neste caso, o trauma grupal e o manejo dentro das instituições. O autor enfoca a validade da psicanálise como instrumento clínico para além do consultório. Para isso, descreve sua experiência em diferentes instituições assistenciais de atendimento onde ajudou a

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

conter as ansiedades causadas pela covid-19. O autor postula que, assim como o inconsciente, a transferência e a contratransferência também são fenômenos que surgem em situações sociais desorganizadoras e requerem um enquadre analítico – seja individual ou grupal – que os atenda. Desenvolve desta maneira uma análise do adormecimento como defesa frente a situações de angústia extrema.

O texto de Alexis Schreck (Cidade do México) aborda teorias contemporâneas em relação ao sono e ao sonho, diferenciando o campo da neurose do campo da psicose, a partir do vértice da melancolia. O artigo está bem documentado, e apresenta sucintamente diversas contribuições de autores contemporâneos em relação ao sono. Isso serve de base para suas reflexões sobre a vinheta clínica com a qual ilustra suas abordagens, que nos parece suficiente para exemplificar as ideias pelas quais ele conduz o leitor. Nesse caso, a partir do tema do sonho, o trabalho abre uma reflexão para a clínica e para o conflito melancólico, numa perspectiva transferencial.

Em um texto em que nos propõe entrar no vértice da clínica psicanalítica, Miguel Sayad (Rio de Janeiro) escreve sobre experiências vividas entre o analista e o analisante, apresentando-nos uma clínica viva, vibrante – em suas palavras –, de alta intensidade e de diferentes tensões. O vivido conjuntamente transforma, em seu percurso, analisando e analista. É uma viagem ao outro, como sugere o autor, recorrendo a Goethe. Sayad propõe que ao analista cabe se deixar entrar nesse vértice para dele sair renovado e íntegro, passando pela experiência de desintegração do analisante e oferecendo a ele uma nova experiência de si mesmo. Muda assim a direção do escoamento de emoções tão intensas que acontecem na emergência do encontro.

O autor relembra as recomendações de Freud sobre o método e a técnica analítica e a teoria das funções de Bion para discorrer sobre a vigília do analista e os dilemas da so-

lôncia e do sono na sessão. Traz exemplos clínicos de sonho, cegueira e sono para defender que o ato psicanalítico acolhe a turbulência emocional e cria o espaço para que pensamentos sejam pensados e emoções sejam sentidas pela dupla.

Boa leitura!

Referências

- Freud, S. (2019). *A interpretação dos sonhos*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900).
- Kaës, R. (2004). *A polifonia do sonho: A experiência onírica comum e compartilhada*. Ideias & Letras. (Trabalho original publicado em 2002).



Sonhar em tempos de medo

Escrevo este artigo no retorno de umas férias na praia, movida por uma sensação de desassossego que surgiu ao observar as pessoas durante os belos pores do sol. Nos entardeceres desse lugar, há um espetáculo de vermelho intenso no céu, aceso por um enorme sol em seu caminho ao ocaso. Da mesma forma que eu, havia várias pessoas na beira do mar atraídas por essa hora tão especial. Algo que me chamou muito a atenção foi que praticamente todas olhavam o surpreendente presente da natureza a partir de uma *selfie*, através de seus celulares, a fim de enviá-la imediatamente para suas redes. A onipresença de celulares não é nenhuma novidade no mundo globalizado, mas o que me impactou foi o momento em que isso acontecia e o aspecto massivo do fenômeno em comparação com anos anteriores. Parece que a experiência de contemplar em silêncio e recolhimento o pôr do astro-rei não tem, nestes tempos, sentido por si mesma, mas somente quando se coloca ao lado a própria imagem, que será exibida imediatamente para fora. Imaginei que o que estava presenciando era o ocaso da vivência em intimidade da experiência emocional do *ser* humano, o qual parecia estar sendo afogado pela arrogância narcisista da época e pela pressa de externalizar em atos concretos o que não podia recolher nem conter em uma experiência subjetiva.

Eu me questioneei se minha visão não teria um viés geracional, mas acho que não me equivoquei ao pensar que algo não muito bom está acontecendo conosco como espécie, algo que para os jovens nativos da era digital pode passar despercebido.

Vêm se instalando no mundo atual, com velocidade insuspeitada, mudanças tecnológicas e biotecnológicas, a inserção da inteligência artificial, a hegemonia altamente controladora da sociedade de consumo, a intoxicação pelos múltiplos estímulos que a internet oferece, catástrofes climáticas, ameaças virais etc., que põem em risco a saúde física e mental dos seres humanos. Vivemos tempos de desmoronamento de certezas e pautas construídas ao longo de décadas, o que gera confusão, medo e insegurança, algo que vem sendo descrito e anunciado por filósofos, sociólogos e historiadores contemporâneos, como Z. Bauman, Y. Harari e M. Nussbaum.

Parece que não chegamos a digerir nem a compreender o que vivemos. Não contamos com conhecimento suficiente, consciência crítica nem respostas reflexivas, mas talvez somente com refúgios inconscientes e sobre-adaptações perigosas.

Vemos isso em nossos consultórios psicanalíticos, aonde chegam pessoas cada vez mais acometidas por transtornos de ansiedade, ataques de pânico, pesadelos ou insônias noturnas, transtornos psicossomáticos, vidas desorientadas repletas de atuação. Sabemos

que a característica central dessas novas patologias é uma organização deficiente do eu, que padece de um *sofrimento narcísico-identitário* (Roussillon, 2016). Um eu que não consegue se integrar dificilmente poderá conter emoções dolorosas e angustiantes, motivo pelo qual encontrará alívio via descarga em atos e no corpo, afastando-se da internalização psíquica de um processamento associativo que outorgue sentido pessoal às emoções e, por conseguinte, não conseguindo construir uma subjetividade.

Em estados psíquicos primários, quando o sentimento de insegurança e vulnerabilidade governa o sujeito humano, ameaçando-o com a desintegração de si mesmo, tudo o que importa é se acalmar, sujeitando-se existencialmente ao que quer que seja, através de identificações adesivas, obsessões, fanatismos e vícios. Substitui-se uma realidade inquietante por uma fantasia onipotente, um *pensamento mágico* (Ogden, 2010), blindando a curiosidade em relação à experiência vivida, fechando a possibilidade de aprender com ela, pegando o caminho fácil de apenas dar nome, classificar, fixar, repetir um pretenso saber inquestionável.

Podemos dizer que hoje em dia a capacidade de pensar emoções está em xeque. Um pensamento que W. Bion chamou de *pensamento onírico*, entendido como um processo inconsciente que gera significados tanto de dia como de noite para tornar compreensíveis experiências emocionais difíceis. Nessa perspectiva, o trabalho do sonho consiste em reunir unidades dispersas da experiência para poder registrá-las e gerar assim a possibilidade de conectá-las entre si, elemento fundante da capacidade de pensar, do crescimento psíquico e da experiência de ser. Um pensamento criativo, capaz de integrar e conectar estados mentais diversos através da imaginação, da associação livre e da representação. Anzieu (1985/2003), com grande talento para explicar com imagens suas ideias, diz que “a

ilusória pele do sonho esconde um eu-pele irritado e em carne viva” (p. 233), devido às múltiplas rupturas que acontecem durante o dia, o que tenta consertar envolvendo-o em um “berço de imagens”.

Hoje mais do que nunca, o sonhar, que foi a inspiração conceitual inaugural da psicanálise, retoma vigência teórica e urgência gravitante na clínica e na vida cotidiana do mundo atual. Se a filosofia hoje focaliza seu interesse no medo, nós como psicanalistas deveríamos difundir nossa forma de compreendê-lo e afinar o modo de captá-lo e processá-lo.

Na época vitoriana, os sonhos inspiraram Freud a explorar desejos sexuais reprimidos que causavam estragos na saúde mental das pessoas, e sua técnica de interpretação buscava a emancipação do jugo da repressão. Posteriormente, nos anos 1920, foram também os sonhos, dessa vez os produzidos pelo trauma da guerra, que impulsionaram o desenvolvimento de sua teoria para compreender estados mentais traumatizados, pertencentes a um registro diferente daquele do desejo reprimido e da busca do prazer: estados de fixação repetitiva e angústia automática que não podiam se converter em sinal psíquico. Hoje, a psicanálise contemporânea se centra nesse déficit de “sinal”, retornando à capacidade de sonhar como modelo teórico e recurso psíquico para resgatar a mente do dano de um narcisismo negativo, como propõe Green (1983/1999) quando se refere aos estados que descreve como *a noite psíquica, o dormir sem sonho, o sonho branco*. Ou seja, estados mentais nos quais a enorme magnitude de angústia gerou um potente movimento evitativo, que se mostra automutilador do pensamento ao perfurar ou quebrar o percurso associativo do pensamento, produzindo uma renegação massiva da própria realidade psíquica, uma fratura na capacidade de simbolização.

A renegação da própria realidade psíquica acarreta déficits egoicos e identitários, dando passagem ao medo e à angústia. Rous-

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.



sillon (2016) aponta que os fantasmas sabem a quem aparecer, pois tomam o corpo de outro que não é tão “outro”, alguém com perda de identidade.

Contamos com a valiosa herança emancipadora do pensamento freudiano, já não para nos liberar da submissão do desejo sexual, mas para nos resgatar do não desejo, do *não sonho* (Cassorla, 2013), do não pensamento, da não interioridade. Como bem disse M. Horenstein (2020), nosso ofício sobreviverá por seu *anacronismo fértil*, pois contamos com um dispositivo para produzir pensamento crítico.

No entanto, precisamos estar atentos para não perder a especificidade do espírito psicanalítico, uma vez que também o exercício da clínica está ameaçado pela pressão de concretude e adaptação exercida por estes tempos. Levine (2010) exorta a manter a especificidade da psicanálise, no mesmo nível da necessidade de atualização dela, para poder tratar os novos pacientes com funcionamentos pré-verbais, que trazem palavras vazias, somatizações, *enactments*.

É específico de nossa técnica proporcionar um encontro peculiarmente íntimo com os pacientes, um tipo de *estrutura enquadrante* (Green, 1979/1993) que, em virtude da constância de uma escuta aberta e uma atitude silente por parte do analista, constitui-se em uma *matriz* que mobiliza turbulências emotivas muito pessoais no paciente e sentimentos intersubjetivos entre paciente e analista. Isso propicia o acesso a estados mentais pouco, mal ou nunca antes representados simbolicamente, que serão “sonhados” conjuntamente nas sessões – *sonho-a-dois* (Cassorla, 2013) – para combater o medo.

Referências

- Anzieu, D. (2003). *El yo-piel* (S. Vidarrazaga Zimmermann, trad.). Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1985)
- Cassorla, R. (2013). La simbolización y el trabajo del sueño del analista. *Revista de Psicoanálisis de Madrid*, 69, 75-109.
- Green, A. (1993). El silencio del psicoanalista. In A. Green, *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud* (J. L. Etcheverry, trad., pp. 127-156). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1979).
- Green, A. (1999). *Narcisismo de vida y narcisismo de muerte* (J. L. Etcheverry, trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1983)
- Horenstein, M. (2020, 30 de outubro). *Fronteras del tiempo: el futuro en psicoanálisis/el futuro del psicoanálisis* [Apresentação de trabalho]. 33º Congresso Latino-Americano de Psicanálise, Montevideú, Uruguai.
- Levine, H. (2010). Creating analysts, creating analytic patients. *The International Journal of Psychoanalysis*, 91(6), 1385-1404.
- Ogden, T. (2010). On three forms of thinking: magical thinking, dream thinking and transformative thinking. *The Psychoanalytic Quarterly*, 79, 317-347.
- Roussillon, R. (2016, 15 de setembro). *Núcleos melancólicos en el sufrimiento de la identidad narcisista* [Apresentação de trabalho]. 31º Congresso Latino-Americano de Psicanálise, Cartagena, Colômbia.

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

Sono, sonho, sonhar. Bruma de analgesia, centelha

*É a minha própria casa,
mas creio que vim fazer
uma visita a alguém.*

Maria Gabriela Llansol, 2011

*Nascemos para o sono,
Nascemos para o sonho.*

Não foi para viver que viemos sobre a terra.

*Breve apenas seremos erva que reverdece:
verdes os corações e as pétalas estendidas.*

Porque o corpo é uma flor muito fresca e mortal.

Herberto Helder, 1968/2018

O quintal de árvores frutíferas, o chão de cimento queimado, o aroma do café em coador de pano gasto. Ao chegar a noite, minha avó tinha a força cansada pelo dia de trabalho, mas elaborava seus restos, reunia de volta o fulgor de sua memória e nos contava histórias. Almas penadas, amores partidos e reconquistados, viagens aos mais impossíveis planetas. Aventuras. No mundo de minha infância, a noite era iluminada por uma vela acesa, grudada na tampa de uma lata de leite. O derramamento da vela se dava em um lento gotejar, como lágrimas silenciosas, e abria em nós um mundo vasto, desconhecido acerca dos próximos passos. De nossos olhares prenhes de expectativas, como são os olhares das crianças, daquelas histórias transbordavam encantamentos e medos. E uma noção de que a vida requer arrojo, pois é impregnada de conflitos, perdas, mas também de ligações e alegrias. E, mesmo com os percalços que atravessam o nosso caminho, há uma força que nos entre-

laça. No entanto, para seguir adiante, é necessário um outro, para dialogar, para ser o nosso inconsciente amoroso. O caminho é construído com as marcas de nossas saudades, que têm a função de cuidar de nossa ternura.

Talvez seja por isso que, quando alguém me conta um sonho, sinto que estou em contato com uma força ao mesmo tempo nova e muito antiga.

Nova porque é uma face nunca antes vista. Um chamado para o sentido do enigma dos filmes que criamos, com seus roteiros estranhos, repletos de condensações e deslocamentos de personagens e cenários que compõem o nosso repertório oculto e que visitaram a nossa casa.

Antiga porque ao sonharmos damos continuidade à trajetória ancestral da humanidade, guardiã dos ecos das feras, da visão das plantas ao vento, das tempestades sonoras e das flores densas, dos totens erguidos com os códigos dos tabus, dos fogos movediços que abriram rotas na escuridão, das festas, colheitas e danças de comunhão com o além, do mistério acerca

de aonde viemos e para onde vamos que envolve os tempos míticos que adormecem e acordam em nós.

Gosto de pensar como Freud sonhou a psicanálise, para criá-la. Um construto imerso no desconhecido, conjugando temporalidades, rememorando saberes, inventando o caminho da teoria a cada passo dado na experiência clínica. O curioso é que a via régia que propicia a sustentação desse lugar flui no que há de mais evanescente, metamórfico e imprevisível: o sonho e o sonhar.

Se o sonhar é o farol que descortina a névoa, não se sabe como ele iluminará as zonas escuras, nem quando será, nem se acontecerá. Grande parte de nosso trabalho se dá em um espaço de exílio, desenvolvendo-se de forma silenciosa até que, de repente, surge na sessão um lampejo, o retorno de palavras exiladas e o fluir das emoções pelas quais a verdade possa manar.

Foi sem o relato de nenhum sonho que transcorreu grande parte do processo com uma analisante. As sessões eram permeadas por uma atmosfera apática, melancólica e circulante na repetição dos comentários depreciativos que ela tecia com relação a si. Um retorno do mesmo como uma pressão para metabolizar (Minerbo, 2016). Por mais que a repetição da mesma história, no mesmo tom de voz, imprimisse a marcação de um lamento em ritmo vagaroso e uma atmosfera quase hipnótica fizesse meus olhos pesarem, eu me sentia muito próxima a ela, estávamos juntas fazendo a travessia, éramos uma dupla em espaços regredidos, sonhando sonhos não sonhados e procurando por uma porta aberta para a escrita de si na sessão (Ogden, 2010).

A memória é um lugar onde as coisas acontecem por uma segunda vez.

E o que é um espelho senão um lugar e uma segunda vez?

Não somos sempre dois ao nos olhar no espelho?

(Guimarães, 2013, p. 12)

Aos sustos ela me contou o sonho com os espelhos. Como se uma bolha de sabão pairasse durante segundos diante de seus olhos e depois estourasse, ela viu reaberta a porta da infância e por ela entramos.

No trabalho com outra analisante a profusão de narrativas de sonhos preenchia tiranicamente as sessões. Era uma presença massiva, como uma bruma de analgesia preventiva ou uma espécie de invólucro psicanalítico de tamponamento permanente, para que nada arriscasse tirá-la de um lugar conhecido. A sessão tornava-se árida, sem aberturas de janelas para a luz banhar os espaços internos e possibilitar novas escrituras. Eu estava exaurida, tomada por um sono empobrecido, sem recursos para sonhar e favorecer um contato com a vivacidade da intimidade emocional.

Toda criação necessita de alguma instabilidade em seu território experimental. O cerne da experiência da dupla analítica acontece no abandono da ancoragem do que se sabe ou se pensa saber, para que talvez floresça o germe de uma ideia (Bion, 1990/2017). No espaço da clínica essa é uma tarefa que não se faz sem resistência e muito de nossa experiência consiste numa caminhada em paralelo às investidas da opacidade para conseguirmos a presença de uma centelha.

Bion (1978/1992; 1990/2017) costumava dizer que as ideias precisam ser descobertas outra vez e que os pensamentos estão disponíveis, esperando alguém que possa pensá-los. É provável que os fios que vinculam a psicanálise à trama da cultura atual possam ser renutridos pela potência do sonho? Como pensar/sonhar o futuro coletivo e restituir os liames com a tradição onírica?

De tempos em tempos, uma bruma se forma, e a linha de continuidade com a memória do percurso criativo como sonhadores parece rompida. Se a bruma demora a se dissipar, muitas pessoas tornam-se turvas por dentro e compreendem que acabaram de fundar o mundo, delimitam o tamanho de sua circunscrição e acreditam que já sabem tudo o

* Sociedade Psicanalítica de Fortaleza.

que precisam saber. Deixam de imaginar um futuro para as espécies. Param de contar histórias. Em momentos tomados pela amnésia e pela brutalidade – como o que atravessamos – representantes de povos originários vem ao nosso encontro com suas vozes (Kopenawa, 2010/2015; Krenac, 2019) e partilham sua cosmovisão. Falam do que esquecemos, falam da floresta que nos sustenta, da grandiosidade longa do mistério e de que nossos professores não nos ensinaram a sonhar. Uma linha fértil da arte e da ciência atualmente instiga o movimento de novas alianças entre humanos com as plantas (Mancuso, 2019) e com os animais (Coutinho, 2017). Sabemos pouco sobre a riqueza das mentes que compõem a vida no planeta, mas é provável que a nossa condição de continuidade esteja atrelada à renovação das forças da diversidade, pela eficácia da libido em se fazer mais presente contra o avanço da destrutividade.

Walter Benjamin (1940/1994), ao elaborar o conceito de *História*, disse: “Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo como ele de fato foi. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (p. 224). Creio que, como Benjamin, Freud estava empenhado em despertar as centelhas do passado e perturbar o sono do mundo. Ele restituiu a crença nos sonhos para nos fazer ver de novo, não de uma forma qualquer, mas como quem vê pela primeira vez, olhar o mundo com espanto, tal qual uma criança olha.

Referências

- Benjamin, W. (1994). Sobre o conceito de História. Em W. Benjamin, *Obras escolhidas* (vol. 1). *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura* (pp. 222-234). Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1940).
- Bion, W. R. (1992). *Conversando com Bion*. Imago. (Trabalho original publicado em 1978).
- Bion, W. R. (2017). *Seminários na Clínica Tavistock*. Blucher. (Trabalho original publicado em 1990).
- Guimarães, C. (2013). *Histórias do não ver*. Cobogó.
- Herberto, H. (2018). Nascido para o sono. Em H. Herberto, *O bebedor nocturno*. Tinta da China. (Trabalho original publicado em 1968).
- Kopenawa, D. e Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 2010).
- Krenac, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Llansol, M.-G. (2011). *Um falcão no punho: Diário I*. Autêntica.
- Mancuso, S. (2019). *Revolução das plantas: Um novo modelo para o futuro*. Ubu.
- Minerbo, M. (2016). *Diálogos sobre a clínica psicanalítica*. Blucher.
- Ogden, T. H. (2010). *Esta arte da psicanálise: Sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos* (D. Bueno, trad.). Artmed.
- Souza Coutinho, J. F. de (2017). *A cosmopolítica dos animais* (Tese de doutorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. <https://doi.org/10.17771/PUCRio.acad.32505>



Aplicação da clínica psicanalítica em fenômenos de devastação social

Introdução

Tentarei mostrar a possibilidade de exercer a psicanálise fora do consultório psicanalítico e do *setting* tradicional, desde que se sustente a escuta psicanalítica que mantém a crença no inconsciente, na sexualidade infantil, na transferência e contratransferência como meio de cura, entre outros. Dessa forma, considero a psicanálise um dos instrumentos de cura a serem utilizados na saúde pública diante de circunstâncias de devastação social.

Farei um breve relato do que, na minha experiência como psicanalista, realizei com sujeitos que tiveram a saúde mental comprometida com a pandemia de covid-19, contemplando a importância da análise pessoal do analista para a consecução da referida atividade clínica. Ele deve passar não apenas pela análise de seu desejo de ser analista, mas também pela análise de seus conflitos mais profundos e originários para poder trabalhar em situações traumáticas que produzem estados de letargia. É o caso do adormecimento como última defesa diante da não suportabilidade da tragédia que estava sendo vivida e da falta de organização subjetiva e sanitária para enfrentá-la. Os sintomas que acabei de mencionar obrigam o analista a estar preparado para fazer uma autoanálise no momento

de sua prática, a fim de se libertar dos efeitos psíquicos da tragédia que desperta questões pessoais, provocando letargia ou adormecimento – assim como seu analisando.

Passarei a relatar os efeitos anímicos da pandemia na população em geral e nos profissionais da saúde que precisaram enfrentar um tirano, que no início ditava as leis, gerando impotência e fúria pela forma de combatê-lo, deixando marcas no estado anímico dos profissionais da saúde até hoje.

A sociedade global passou a viver sob os efeitos de uma pandemia que não só trouxe a morte física de milhares de pessoas, mas também devastou as economias nacionais e foi comprometendo a saúde mental da população. No início, apareceram estados de angústia e desespero psíquico diante dos efeitos não pensados e não compreendidos da pandemia, processos regressivos do ego que deixaram parte da população em estado de desamparo psíquico. Os dias se passavam, os medicamentos conhecidos não surtiam efeito, as vacinas salvadoras estavam em fase de pesquisa, os hospitais recebiam pacientes portadores do vírus, as terapias intensivas não eram suficientes, o tempo todo a morte dizia “presente”. Para evitar o contágio, foi decretado o isolamento domiciliar.

Essa medida protetiva, logo depois de ser posta em prática, desencadeou sensações de confinamento que foram se transformando

em quadros fóbicos e de desesperança. Os laços familiares tornaram-se conflitivos, as transferências positivas e negativas e as projeções do que não era aceito pelo eu deixaram de ser distribuídas em experiências fora de casa e o mundo foi reduzido ao ambiente familiar. Com isso, os mecanismos de dissociação que deixavam certos conflitos emocionais fora de casa começaram a desenvolver-se entre os membros da família.

Nas equipes de saúde, a mudança permanente nos protocolos de enfrentamento à covid-19 gerava muita confusão, impotência e terror. A violência estava presente. Situações como estados de letargia e a luta para não adormecer levaram os psicanalistas a trabalhar os temas relatados e a escuta analítica mostrou sua eficácia. Durante os momentos mais agudos da pandemia, a saúde mental coletiva foi se deteriorando, e hoje, quando a pandemia se revela mais controlada, observam-se as marcas que ela deixou no estado anímico e no corpo das pessoas.

Desenvolvimento

No meu entendimento, uma das causas do adormecimento é a não suportabilidade para sustentar psicologicamente a situação traumática desencadeada por estados de desamparo psíquico. Esse desamparo é resultado do fato de que o traumático não pode ser ligado no campo representacional, ficando assim o sujeito exposto à compulsão à repetição, como tentativa de elaborar o traumático, embora sempre fracasse. O simbólico torna-se ausente por um déficit originário ou pela devastação da ordem simbólica que gera a situação traumática no real, e essa ausência leva consigo a riqueza representacional; assim, as pulsões não encontram ligação na ordem do psíquico.

Essa situação provoca nos sujeitos do encontro analítico um estado em que seu simbólico perde as representações que o compõem, ficando apenas a força do pulsional sem nome. Sem possibilidade de ligação no psíquico, pro-

duzindo-se um estado de angústia incontrolável no qual o adormecimento é uma defesa frente a essa catástrofe anímica, o analista deve tomar esse impulso como sinal de alerta para ativar a autoanálise e a análise de sua contratransferência, visando manter seu aparelho de pensamento e sua capacidade empática.

Pergunto-me se essa situação, do adormecimento, não se deve também a uma busca regressiva ao eu do prazer purificado, em que o bom fica dentro do eu, e do lado de fora – via projeção – fica o mau, intolerável e persecutório. O exterior traumático é negado e desmentido para sustentar um estado de prazer que não desorganize o eu.

Isso ocorre através da imaginação de espaços idealizados onde o traumático temido nunca chegará. O espaço reúne todas as condições para defender os seus habitantes; é vivido como uma mãe idealizada que os acolherá diante do vírus que contagia e mata. Isso acontece do lado de fora – por exemplo, em bairros periféricos, onde os moradores vivem amontoados.

Mas o lado de fora bate nas portas e entra sem pedir permissão. Primeiro faz aparecer o desconhecimento sobre o vírus. Nos centros assistenciais, os protocolos de intervenção para as práticas cotidianas com os internos mudam permanentemente, e isso começa a abalar a idealização onipotente da instituição. Ela começa a ser questionada, e em meio a isso um dos internos aparece com covid. A desordem e o terror tomam conta, pondo em risco a prática assistencial.

O que acabei de relatar aconteceu em diferentes centros de saúde. Um exército de voluntários de distintas instituições psicanalíticas – entre elas, a Asociación Psicoanalítica Argentina – coordenou grupos de reflexão sobre o trabalho que serviu de apoio às equipes de saúde. Para a população em geral, foram organizados esquemas de ligação telefônica: os moradores podiam telefonar para receber apoio no enfrentamento de suas desconexões anímicas. A partir de uma posição

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

empática e da escuta psicanalítica, receberam apoio. Muitas dessas ligações se transformaram em demandas de psicoterapia, realizada por videoconferência, assim como os grupos de reflexão com as equipes de saúde. Várias dessas pessoas continuam hoje na análise individual. Esses serviços eram oferecidos gratuitamente. Em ambos os espaços se analisavam os sonhos relatados, conseguindo fazer cessar o adormecimento neles e em nós, bem como as descompensações anímicas de quem ligava pedindo ajuda. Eles se recuperavam pelo aparecimento da palavra e da associação livre, e a meu ver conseguíamos que o inconsciente fosse mediado pela palavra e não por passagens ao ato.

Em um dos grupos que coordenei, depois que as ansiedades primárias foram controladas, cada membro pôde começar a falar sobre seus medos e desesperos. Assim, um deles disse: “Agora nos conhecemos mais. Sinto que estamos mais próximos e o vírus já não é o tirano que nos domina”.

Nas contribuições à técnica psicanalítica dadas por Sigmund Freud no artigo “A dinâmica da transferência” (1912/1980), ele descreve como trabalhar a transferência e sua conceituação. Diz:

Não é correto que durante a psicanálise a transferência surja de modo mais intenso e desenfreado que fora dela. Em instituições onde os doentes de nervos são tratados não analiticamente, observam-se as maiores intensidades e as mais indignas formas de uma transferência que beira a servidão, e também o seu inequívoco matiz erótico.¹ (p. 99)

Matiz erótico não dito, mas atuado, em que as imagens infantis e suas formas de vin-

culação com caráter incestuoso contornam a repressão. As memórias e seus representantes alojados no inconsciente se fazem presentes, reatualizados numa situação transferencial – por exemplo, com um colega em uma manifestação política ou em uma situação de trabalho –, e se isso não for apontado, muitas vezes são produzidas passagens ao ato extremamente graves.

No meu entendimento, o inconsciente não é uma virtualidade que aparece apenas em um consultório analítico, mas é uma materialidade sempre presente e constituinte da linguagem humana, desde que a escutemos e operemos sobre seus efeitos.

Sempre pensei que se um médico pode agir quando uma pessoa desmaia em um espaço público e efetivamente ajudá-la a sair de seu desconforto orgânico, não haveria razão para um psicanalista não poder usar seu conhecimento para agir em uma situação pública de conflito e chegar a um resultado satisfatório, possibilitando a abertura de um espaço associativo onde as pulsões se ligam, e pondo fim a uma passagem ao ato em que a pulsão de morte finalmente se faz presente.

Entrando na questão do sonho e do sonhar, Laplanche (1980/1992) afirma:

A elaboração secundária consiste em tornar o sonho “gramaticalmente” enunciável. [...] Em todos os casos, a elaboração secundária tem por objetivo, evidentemente, integrar um fenômeno a priori inquietante, em algo que podemos chamar, com a psicanálise, de “nosso eu”; o “nosso eu oficial”, diz Freud em um de seus primeiros textos, concebido como o conjunto dos discursos, de opiniões possíveis, mais ou menos oficialmente admissíveis, a nosso próprio respeito. (p. 258)

Quando Laplanche fala de elaboração secundária, a meu ver, a certa altura a associa com o aparecimento do simbolismo e do simbólico nos sonhos. Sobre isso, questiona:

Em que ponto estamos? No confronto entre dois fenômenos aparentemente muito distintos: por um lado, a elaboração secundária, por outro, o simbolismo ou a interpretação simbólica. Aparentemente muito distintos, pois na teoria de Freud a elaboração secundária apresenta-se como o que há de mais defensivo. A interpretação simbólica, pelo contrário, ligar-nos-ia diretamente aos conteúdos inconscientes mais arcaicos no sentido da espécie humana, e não apenas do indivíduo.² (p. 262)

Por outro lado, as contratransferências suscitadas pelas transferências massivas produzidas por situações sociais desorganizadoras devem ser analisadas pelo analista no momento em que desenvolve sua prática, por meio de sua autoanálise, ou posteriormente em sua análise pessoal ou supervisão. Por isso, destaco a importância do tripé da formação, que se torna o alforje de sua prática, onde quer que precise ser aplicada.

Isso acontece quando trabalhamos como psicanalistas atendendo pessoas vítimas de situações de violência social ou ecológica, quando aparece em nossos sonhos o traumático composto pelos restos diurnos.

Em função do que estou propondo sobre o envolvimento da nossa subjetividade em nossa prática, dentro e fora do consultório, acredito que o inquietante não venha apenas do inconsciente não elaborado que fala nos sonhos, nas diferentes formações do inconsciente, nos sintomas. Também no traumático das situações da realidade que funcionam como gatilhos de angústias avassaladoras, nos momentos em que o aparelho psíquico está mais organizado, a angústia funciona como sinal de alerta e leva à busca de ajuda.

É o momento em que aparece o que J. Puget (Puget & Wender, 1982) chamou de “mundos sobrepostos”. Estes alertam permanentemente a pessoa do analista para preservar seu lugar e não se confundir, a meu ver, em uma identidade histórica com seu paciente. Elaborar essa situação marca uma posição ética que permite ao analista manter seu lugar, continuar no caminho da cura do analisando e recuperar a neutralidade.

Conclusão

Diante de tantos ataques mortais ao corpo biológico e ao anímico, acredito que o tripé da formação opera como uma boa rede de proteção antiestímulos, que sustenta o psicanalista quando exerce a terapia psicanalítica fora de seu consultório, nas situações de catástrofe em que é demandado.

Referências

- Freud, S. (1980). Sobre la dinámica de la transferencia. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 12, pp. 93-106). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1912)
- Laplanche, J. (1992). *Problemáticas 2: castración, simbolizaciones* (S. Bleichmar, trad.). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1980)
- Puget, J. & Wender, L. (1982, 13 de abril). *Mundos superpuestos* [Apresentação de trabalho]. Reunião científica da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

Tradução do espanhol: Joana Bergman

1. N. do T.: Tradução de P. C. Souza. A tradução da citação está na p. 137 de: Freud, S. (2010). A dinâmica da transferência. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 10, pp. 133-146). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912)

2. N. do T.: Tradução de A. Cabral. A tradução das citações está nas pp. 257-258 e 262 de: Laplanche, J. (1992). *Problemáticas 2: castración, simbolizaciones*. Martins Fontes.

Os sonhos escorregadios da melancolia

Somos – todos nós – restos e rastros das pessoas que amamos, das relações que abandonamos e dos objetos que perdemos. Cada relação rompida, cada perda, cada luto deixa sua marca em nossa identidade, uma identidade que vai se formando como acúmulo desses resíduos libidinais (Freud, 1921/1985e). Você não é apenas o que come, mas o que você amou. O eu se estrutura melancolicamente, pois o faz a partir da perda, a começar pelo seio da primeira infância, mas também se estrutura paranoicamente, pois o faz em relação ao outro, aos outros. Ausência e presença, como o *fort-da* do jogo no vínculo com o outro que Freud (1920/1985d) apresenta em *Além do princípio de prazer*.

A verdade é que, para além disso, literalmente “para além” (e com isso invoco a pulsão de morte que está *para além* do princípio de prazer), existem essas identificações melancólicas viscosas e por vezes insolúveis, que ocupam um espaço em nosso *self* e que só se manifestam diante da cura quando avançamos em nosso processo analítico e conseguimos começar a nos diferenciar de nossas figuras amadas/odiadas da infância, provocando retrocessos resistenciais no tratamento.

Às vezes, essas identificações melancólicas invadem todo o nosso ser, somos elas, somos aquilo que perdemos e do que não conseguimos nos diferenciar. Em “Luto e melancolia”, Freud (1917[1915]/1985a) diz que a sombra

do objeto recai sobre o eu, pois o ódio dirigido a ele, como objeto abandonador, passará a ser direcionado ao próprio eu, condenando-o e dando-lhe a sensação de vazio e futilidade própria da melancolia. As identificações melancólicas são persistentes e difíceis de resolver. Implicam a viscosidade libidinal e sua rebeldia em renunciar ao objeto interno, que resulta na compulsão à repetição como *Wiederholungszwang*, onde o *Zwang* lhe dá um efeito peremptório e imparável, ligado à pulsão de morte em 1920. Pareceria a pura repetição de uma falha na representatividade psíquica.

A melancolia se situa do lado das psicoses, pois implica não apenas uma indiferenciação, mas também uma obturação do desejo, já que o melancólico se recusa a saber qualquer coisa sobre ele, se nega a reconhecer o sujeito do inconsciente. Esse é o aspecto nodal da posição subjetiva do paciente melancólico. A depressão aparecerá recursivamente como uma renúncia perfeita diante do próprio desejo e seu conflito.

Enquanto o sintoma neurótico traz uma pergunta e uma mensagem, na melancolia os sintomas são a resposta, a solução substitutiva, e se o melancólico pudesse falar honestamente, diria:

Não preciso perguntar nada, sei que sou culpado e devo ser condenado. A autoflagelação será meu castigo e minha solução, e nunca mais será necessário perguntar nada. O sujeito do inconsciente não existe para

mim, porque não há em mim algo inconsciente que me determine ou que ao menos me mova. Pela mesma razão, não me aproprio do meu desejo, não o reconheço como meu, as coisas acontecem comigo...

Um desejo de fora que o rege, como um desígnio a cumprir, um gozo imperativo.

Em sua grande obra *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900[1899]/1985c) afirma que o sonho é um ato psíquico em si mesmo, cuja “força impulsora é, em todos os casos, um desejo de realização” (p. 527). Para Gérard Bonnet (1991), o sonho é uma das três vias régias de acesso ao inconsciente,¹ uma via reveladora como a arte ou o teatro, pois fornece elementos novos e inesperados, próprios da figurabilidade da *Darstellung*, como construção e apresentação que pretende dar significado ao sujeito desejante.

Mas e a questão do desejo nos sonhos do melancólico? Julia Kristeva (1997) fala de certos sonhos como estados a-representativos da representação,

que não é o signo, mas sim o indício da pulsão de morte [...]. Muitas vezes são “pinturas abstratas” ou cascatas de sons, imbricações de linhas e tecidos nas quais o analista decifra a dissociação – ou uma não integração – da unidade psíquica e somática. Podemos interpretar esses indícios como o último vestígio da pulsão de morte. (p. 29)

Segue explicando que eles são detectados “quando a forma é deformada, abstraída, desfigurada, esvaziada” (p. 29).

Minha paciente Nadia, de 38 anos, me conta: “Sonhei com algo amorfo, como quando você cobre algo com chocolate branco que

transborda, não é líquido nem sólido, algo que eu não conseguia decifrar, me incomodava?”

Penso em uma ameba que fagocita, um eu empobrecido coberto pela sombra do outro, esparramado e escorregadio. Também não consigo decifrá-la, pois não há uma rede simbólica de pensamento para compartilhar, e como diria Cassorla (2005), nesses casos em que existem áreas arcaicas não representadas no paciente, só a *rêverie* do analista pode ir trazendo uma significação para o discurso. Caso isso falhe, corre-se o risco de o par analítico estagnar em um “não-sonho a dois”, em que a dupla não pode sonhar ou imaginar as fantasias do paciente, caindo em um *impasse* analítico no qual a repetição constante aparece como um escape do conflito que o desejo poderia implicar.

Nadia tem mais sonhos: com zumbis que a perseguem, com crianças mortas que querem entrar em seu quarto, com robôs entre os quais ela deve escolher um como parceiro. Às vezes, há tentativas de escapar dessa desvitalização, mas seus objetos são mortos-vivos, fantasmas que a constituem a partir da identificação primordial, e meus esforços para simbolizar com ela permanecem tão congelados quanto os óvulos que ela mantém retidos em uma clínica, esperando que alguém chegue em sua vida para tentar a parentalidade.

Margaret Little (1958/2017) explica que a análise comum dos sonhos nesse tipo de paciente não funciona. Se eles por acaso trazem sonhos, o trabalho do sonho (como processo psíquico, *Durcharbeiten*) é difícil de realizar. Os sonhos não têm conteúdo latente, mas são uma série de imagens associativas ou o *wish* direto, como a criança que sonha que come morangos porque ficou com essa vontade (Freud, 1900[1899]/1985c).

E é aí que devemos nos perguntar: quão capaz é o paciente de fazer um trabalho elaborativo? Freud afirma claramente, ao longo de sua obra, que o paciente se dirige à terapia para trabalhar, para vencer ativamente suas resistências (Freud, 1926[1925]/1985b),

1. As outras duas são as vias fragmentárias, no sentido de que fragmentam o discurso consciente (esquecimentos, lapsos, atos falhos, chistes etc.), e as vias estruturantes, no sentido de que estruturam esse discurso em profundidade (o amor, a sexualidade, o sintoma).

* Asociación Psicoanalítica Mexicana.

para fazer um *trabalho* de sonho (Freud, 1900[1899]/1985c), um *trabalho* de luto (Freud, 1917[1915]/1985a), um *Durcharbeiten* ou trabalho elaborativo, *working through*. Essa capacidade elaborativa fala por si mesma de certa estrutura, de certa subjetividade que dificilmente será encontrada na estrutura psicótica própria da melancolia.

Talvez Recalcati (2008) tenha razão ao dizer que é a contratransferência do analista que introduz o vital através de seu desejo, o desejo do analista de analisar, simbolizar e sustentar o paciente no decorrer de seu processo de diferenciação. A *Gegenübertragung* é o transporte como movimento, mas também como possibilidade de Eros, como um relançamento libidinal para a vida, para aquela terceiridade que é o amor pela vida (*Leben lieben*) e que deve estar presente na psicanálise.

Referências

- Bonnet, G. (1991). *La transferencia en la clínica psicoanalítica* (I. Agoff, trad.). Amorrortu.
- Cassorla, R. M. (2005). From bastion to enactment: the "non-dream" in the theatre of analysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 86, 699-719.
- Freud, S. (1985a). Duelo y melancolía. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 14, pp. 235-255). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1917[1915])
- Freud, S. (1985b). Inhibición, síntoma y angustia. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 20, pp. 71-164). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926[1925])
- Freud, S. (1985c). La interpretación de los sueños. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 5, pp. 345-611). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900[1899])
- Freud, S. (1985d). Más allá del principio de placer. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1985e). Psicología de las masas y análisis del yo. Em S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., vol. 18, pp. 63-136). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921)
- Kristeva, J. (1997). *El sol negro: depresión y melancolía* (M. Sánchez Urdaneta, trad.). Monte Ávila.
- Little, M. (2017). *Transferencia neurótica y transferencia psicótica* (L. Tuane & R. Rojas, trad.). Pólvora. (Trabalho original publicado em 1958)
- Recalcati, M. (2008). *Clínica del vacío: anorexias, dependencias y psicosis* (M. S. Rodríguez Val, trad.). Síntesis.

Tradução do espanhol: Joana Bergman



No vórtice da clínica: O analista e o analisante. O sonho, a cegueira e o sono

O analista e o analisante

Não há um sem o outro, ambos compartilham a mesma atmosfera ambiental e tendem a compreender o que expressam inconscientemente, seja pela linguagem falada, linguagem por imagens ou pela linguagem corporal.

A minha experiência de muitos anos é de clínica psicanalítica de alta intensidade, de cinco a três vezes por semana, mas também de consultas terapêuticas e intervenções curtas: atendimentos psicanalíticos de um ou poucos encontros, e outros como processos intermitentes, com idas e vindas mais ou menos esporádicas dos clientes.

Os analistas formam um percurso, não só pelo tempo que passa, mas por aquilo porque passam com seus analisantes, levando-os a transformações pessoais e de pontos de vista.

Segundo Edward Said em diálogo com Daniel Barenboim, a respeito da *Western-Eastern Divan Orchestra*, as bases da identidade de um povo eram concebidas por Goethe, talvez de um modo único na história da cultura europeia. Para Goethe, o determinante expansivo da cultura de um povo seria uma viagem ao outro, e não uma concentração em si mesmo

e seus iguais¹. Essa perspectiva de Goethe é a mesma da psicanálise. Uma viagem ao outro para proporcionar a expansão criativa no seu porvir, e não a de aplicar um modelo de saúde mental ou cura, de adaptação a um modo de ser-no-mundo que ao psicanalista parece saudável.

No vórtice de emoções transferenciais entre o analista e seu analisante encontramos as oportunidades privilegiadas de ação transformadora.

Diferença de tensão é o ponto determinante da experiência analítica e pode chegar a tal intensidade, vertiginosa, que não será fácil o analista resistir à compulsão à repetição, entrar neste vórtice, de modo a poder co-responder à experiência de desintegração do seu analisante, abrindo e oferecendo a ele uma nova experiência de si mesmo. Mudar a direção do escoamento de emoções tão intensas, nem sempre é uma tarefa fácil: Como fazê-lo?

Pensemos na teoria dos elementos de Bion (1962).

Os elementos *alfa* são constituídos pela *rêverie* da mãe ao bebê e posteriormente relacionam-se com a capacidade de hospitalidade e a capacidade negativa do psicanalista, face à turbulência emocional gerada pelo convívio analítico.

1. É neste mesmo diapasão humanista de abertura ao outro-diferente-de-nós o sentido do magistral ensaio *Freud and the non-European* de E. Said (2003) comentando e interpretando *Moisés e o monoteísmo* (Freud, 1939 [1934-1938]/1990).

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Os elementos *beta* são o resultado da falha, desde o início, da capacidade de *holding* e *rêverie* da mãe, e mais tarde pela falha do analista em se deixar levar às suas áreas de desconhecimento e vazio, e tender, defensivamente, a preencher esses vazios com suas teorias e interpretações. Entretanto, o vazio está sempre à nossa espera como um desafio ao nosso vir a ser, e aí, na sua iminência, contrapõem-se os vetores da compulsão a repetir; e o risco de experimentar o desamparo que devemos sustentar por meio de nossa capacidade de estar só, de brincar (Winnicott, 1965/1979, 1971/1975) e nossa capacidade negativa, termo criado por Keats (Chuster, 1996).

Freud (1911-1915 [1914]/1975a), ao fazer referência ao método e à técnica psicanalítica, postula que quanto mais atento e empenhado a entender e curar seu cliente, mais o analista estará vigilante. Entretanto, é na perda da vigilância, tal como no sono, que temos facilitado o acesso ao Inconsciente, aos sonhos e à sua linguagem. Aqui ficamos face aos dilemas sobre a sonolência e o sono do analista.

A psicanálise desconstrói diluindo, por meio da presença e fala suave e por meio da capacidade negativa, a estrutura sintomática e a compulsão à repetição. Enfrenta sua força e resistência, e de sua dissolução – daquilo que se dissolve – vem boa parte da energia (libidinal) que vai amparar o ser que emerge do vórtice, o Ser, ser si mesmo, e como tal, agir.

O ato psicanalítico acolhe a turbulência emocional e a encara como expressão de pensamentos e emoções que ainda não puderam ser pensadas ou sentidas, mas que se tornarão pensamentos que se pensam e emoções que se sentem, enquanto pensamos sobre o outro, nesse espaço entre os dois.

Desse modo, é que a representação de coisa se adequa ao sentido original traumático da representação da palavra sendo a emoção experimentada na adesividade de uma à outra. (Freud, 1915/1975b).

É pela via da desconstrução da conspiração do silêncio, da integração do testemunho sub-

jetivante e pela dessacralização das imagens e ideologias de poder que o processo analítico avança para as áreas inconscientes. Ideologias que sustentam uma determinada prática psicanalítica em margens esquizo-paranoides, e fora do universo das associações livres das palavras.

Sonho

Tinha doze anos, ficou muitos anos sem sonhar após uma sequência de sonhos repetitivos: era perseguido por um cachorro raivoso. Corria e subia no teto de um automóvel. O cão atacava, mas não o alcançava. Escorregava devido à lisura do carro.

Voltou a sonhar, após muitos anos de insônia, adulto jovem em análise.

Durante a conversa analítica, outro sonho assustador foi verbalizado e esclarecido. Havia um ouvinte e interlocutor confiável e pronto a acompanhá-lo neste turbilhão emocional. “Corria em vielas escuras, à espera da facada certa em suas costas, apavorado e suado, acordava. Perseguia-o uma pessoa que não via e da qual fugia.” Outro sonho repetitivo, talvez o mesmo pensamento do primeiro sonho com outro conteúdo manifesto.

Na elaboração durante suas sessões, era seu pai com uma faca na mão levantada, para apunhalá-lo pelas costas. Viu-o.

Desta vez, sem fugir, estava acordado, pronto à reconstrução ou construção de uma obra: uma imagem por meio das palavras faladas, e pela presença tranquila e tranquilizadora de seu analista. Agora, com a presença do outro que acolhe e vê, ele também vê. Vê a imagem que produz.

A relação transferencial é clara. Entretanto, a resistência mais forte certamente não era a que o analista o ameaçava pelas costas (uma projeção de sua agressividade e fantasia de desejo de libertar-se matando o pai da infância). A resistência mais poderosa, da qual a interpretação anterior poderia ser uma defesa e que Freud menciona como a maior e mais intensa resistência na análise de um homem,



é o desejo de ser penetrado por trás pelo pai, desejo que pode mesmo ser sentido em relação ao analista.

Olhos fechados

Uma jovem do interior. Veio com a família. Ficaram na sala de espera. Estava cega há algum tempo. Não enxergava. Atendi-a apenas uma vez.

Vi a garota sentada junto com os familiares. Era evidente a intensidade erótica de sua atmosfera, carne e postura. Era bem jovem e bastante atraente.

Entrou. Ficamos a sós. Anunciei a confidencialidade absoluta do que se passaria entre nós. Ela ficou em pé, sem falar. Após um tempo de constrangimento eu falei.

Silêncio, mas não vazio: transbordante de sensualidade e sedução. O corpo transmite energia silenciosa e comunicativa com efeitos na carne. Ela parecia em uma espécie de transe, desafiadora e desorganizada. Andava confusa pela sala.

Eu falei o quanto ela estava sexualmente

excitada, como me atraía e como fantasiava aquele momento a sós comigo no consultório. Fantasias sexuais. Mas não queria ver o que sentia e imaginava. Não via, para fingir que a coisa não existia e que ninguém via.

Foram apenas estas poucas palavras, ditas em mais de um momento, aos poucos, não mais que 45 minutos. Ela não se sentou, ficou circulando, de confusa a lânguida, lentamente.

Chegou um momento em que a tensão se esvaziou e não fazia mais sentido continuar. Ela não falou uma palavra sequer.

Fui à porta e fiz sinal para seu pai que subiu as escadas e a acompanhou para irem embora. Não me deram qualquer notícia. Um mês depois encontrei conhecidos da família, que em festa e alegria me disseram que ela voltara a ver após a consulta.

Sono

25 anos, três vezes semanais. Sentada frente a frente. Olhos nos olhos. Dormi (Sayad, 27 de outubro de 1985).

—Miguel! —abri os olhos, meio sobressaltado.

—Você dormiu? —pergunta aflita.

—Você não acredita no que seus olhos veem? —pergunto.

—Me diz! Dormiu? Me fala! Você estava dormindo?!

—Você precisa que eu te diga o que você vê, para ver? Para dar crédito ao que você viu?

Ficamos silenciosos, mas silêncio amistoso, ou pelo menos não beligerante, meditativo, elogio nos despedimos. Na sessão seguinte uma surpresa: conta que finalmente conseguiria gozar. Este, ainda que não mencionado explicitamente, era um dos motivos da análise.

Referências

Bion, W. R. (1962). The psycho-analytic study of thinking. *International Journal of Psycho-Analysis*, 43(4-5), 306-310.

Bion, W. R. (1963). *Learning from experience*. Heinemann Medical Books. (Trabalho original publicado em 1962).

Bion, W. R. (1973). *Atenção e interpretação: Uma aproximação científica à compreensão interna na psicanálise e nos grupos*. Imago. (Trabalho original publicado em 1970).

Chuster, A. (1996). *Diálogos psicanalíticos sobre W. R. Bion*. Tipografia.

Freud, S. (1975a). Papers on technique. Em J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (1911-1913): The case of Schreber, papers on technique and other works*. (vol. 12). Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1911-1915 [1914]).

Freud, S. (1975b). The unconscious. Em J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud (1914-1916): On the history of the psycho-analytic movement, papers on metapsychology and other works* (vol. 14). Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (1990). Moisés e o monoteísmo. Em J. Salomão (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Imago. (Trabalho original publicado em 1939 [1934-1938]).

Said, E. W. (2003). *Freud and the non-European*. Verso.

Sayad, M. (27 de outubro de 1985). *O psicanalista que dorme*. 10º Congresso Brasileiro de Psicanálise. Rio de Janeiro.

Winnicott, D. W. (1975). O brincar e a realidade. Em J. Salomão (ed.), *Coleção Psicologia Psicanalítica*. Imago. (Trabalho original publicado em 1971).

Winnicott, D. W. (1979). *The maturational processes and the facilitating environment: Studies in the theory of emotional development*. Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1965).



Dossiê:
Antropofagia

Antropofagia

Em 2022 comemoramos 10 anos de *Calibán* e 100 anos da brasileira Semana de Arte Moderna de São Paulo, apelidada de Semana de 22. São datas não apenas festivas, mas que reconhecem a importância desses eventos no mapa político-cultural: o centenário do marco do Modernismo brasileiro e o decênio da publicação que se dedica ao pensamento psicanalítico latino-americano, bem como à sua interlocução com outros campos do conhecimento.

A Semana de Arte Moderna foi idealizada com o objetivo de provocar um ponto de ruptura com o academicismo nas artes plásticas, e com o parnasianismo e o simbolismo na poesia e na literatura. Para tal, organizou-se uma temporada de apresentações vanguardistas no tradicional Teatro Municipal paulistano. Com vocação simultaneamente nacionalista e cosmopolita, ela estabeleceu o diálogo da produção artística brasileira com as vanguardas europeias, movido por um olhar que se perguntava o que é ser brasileiro. Uma pergunta que combina com o movimento autorreflexivo psicanalítico, e que, por sua vez, vai ao encontro da chegada da psicanálise ao Brasil pelas mãos de Durval Marcondes – fundador da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, a primeira sociedade da América Latina –, que era próximo aos modernistas.

Seis anos depois, Oswald de Andrade prolonga e radicaliza o ideário da Semana de 22 apresentando seu “Manifesto Antropófago”. Publicado na *Revista de Antropofagia* em 1º de maio de 1928 (ou no ano 374 da deglutição do bispo Sardinha), é considerado o ápice do primeiro Modernismo.

Ali, posicionando-se contra “todos os importadores de consciência enlatada”, o poeta transpõe a questão da identidade nacional

para a dúvida shakespeariana: “Tupi or not tupi”. E conclama a canibalizar a cultura europeia, para estabelecer as diferenças identitárias das ex-colônias na América Latina (Andrade, 1928/2014, p. 7).

Nessa proposta de uma nova ordem civilizatória, Oswald tece uma releitura de *Totem e tabu* (Freud, 1913/2012), exigindo a transformação permanente do tabu em totem. Um gesto descolonial, nos termos atuais. Afinal, um poeta de um país colonizado revê em seus termos o mito da fundação da civilização europeia.

De fato, a Revolução Carafba oswaldiana pregava sobrepor o selvagem ao civilizado, estabelecendo uma nova relação entre culturas consideradas centrais e periféricas, como as latino-americanas. O parricídio e o banquete que o segue determinariam o fim da dominação cultural, uma vez que ser canibal à maneira dos tupis-guaranis, que devoravam seus inimigos e se alimentavam de suas qualidades, posiciona-nos como agentes do processo de definição do que nos é próprio. Apropriar-se do estrangeiro em um movimento crítico de devoração, digestão e transformação. “Só me interessa o que não é meu” (Andrade, 1928/2014, p. 7).

Por isso, no editorial do primeiro número da revista em 2012, *Calibán* – personagem transportado da Inglaterra às terras latino-americanas – é apresentado por Leopold Nosek (2012, p. 7) como o “nosso antropófago”. Por sua vez, Mariano Horenstein (2012) ensaia escrever o “Manifesto Calibán”, para concluir que ele é a própria revista. E para Ana Maria Azevedo (2012) a antropofagia é mote para a valorização do que produzimos na América Latina. Assim, é o espírito antropofágico que nos une, como diz Oswald na abertura do “Manifesto Antropófago”.

As questões identitárias foram uma busca que se fez presente na arte por toda a América Latina no início do século XX, como vemos nas manifestações do grupo argentino Martín Fierro, nos muralistas mexicanos, em Torres García no Uruguai e em Xul Solar na Argentina, para citar alguns de tantos. Xul chegou a propor o *neocriollismo*, uma língua que poderia nos ser comum pela mescla do português e do espanhol, com contribuições lexicais do inglês e do alemão.

Nessa busca, a noção de antropofagia, em sua proposta revolucionária para o século XX, reconhece a violência e a contradição do encontro das culturas negra, ameríndia e europeia. Opõe-se, de certa forma, à ideia de mestiçagem, elaborada entre os séculos XIX e XX para pensar a formação das identidades nacionais latino-americanas. Sustentando-se em uma dupla face, biológica pela miscigenação e cultural pelo sincretismo, é uma visão que sofre críticas por encobrir conflitos étnicos e raciais, e pela expropriação de elementos particulares para serem convertidos em símbolos nacionais pelas elites dirigentes (Munanga, 2004).

Mais à frente, pensando a pós-modernidade globalizada do século XXI, Néstor Canclini (2019) sugere, no lugar de sincretismo ou mestiçagem, a noção de hibridismo, que abrange diversas misturas interculturais, e não apenas étnicas ou raciais. Ele se apoia no que chama de migrações multidirecionais, que relativizam o paradigma binário, como subalterno/hegemônico e tradicional/moderno, que balizou a concepção de cultura e poder na modernidade e na própria antropofagia. Para Canclini, a arte tem papel fundamental para a compreensão do fenômeno da hibridação na América Latina.

Oswald com o “Manifesto Antropófago” e a pintura de Tarsila do Amaral estão contemplados neste número da revista pelas contribuições de Maria Augusta Fonseca e Tadeu Chiarelli, que contextualizam e problematizam as questões da Semana de 22. Aliás, cabe lembrar que *Abaporu*, emblema antropofági-

co da pintora, é atualmente parte do acervo do Museu de Arte Latino-Americana de Buenos Aires (Malba).

Mas a cultura não se reduz às suas expressões artísticas. Ela também se encontra nas formas de conceber e organizar a vida, a resistência e o cotidiano, como aparece no texto de Alicia Castellanos Guerrero sobre a experiência zapatista no México. Gustavo Remedi retoma em seu artigo a questão da hibridação – que, ao contrário da antropofagia, mostra que o mundo nos deglute e nos modifica – e discorre sobre a transculturação narrativa. Temos também as questões de *Totem e tabu*, que Paulo Endo relaciona com as ideias de Norbert Elias para pensar os determinantes inconscientes das leis e das constelações identitárias.

Por fim, abrindo o **Dossiê**, Elizabeth Danto nos lembra que a psicanálise construiu sua metodologia fundamentada nos ideais da mesma modernidade que cunhou as vanguardas, uma utopia que combinava a transparência da mente às possibilidades do Estado social-democrata para a projeção de uma saúde pública nacional. Lembra ainda que a vocação psicanalítica é estar sempre em trânsito, como indica o tema do próximo congresso da Fepal.

Boa leitura!

Referências

- Andrade, O. (2014). Manifesto Antropófago. Em S. Titan Jr. & P. Puntoni (org.), *Revista de Antropofagia* (pp. 7-9). Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. (Trabalho original publicado em 1928)
- Azevedo, A. M. A. (2012). *Calibán: um novo desafio. Calibán*, 10(1), 10-11.
- Canclini, N. G. (2019). *Culturas híbridas* (H. P. Cintrão & A. R. Lessa, trad.). Edusp.
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913)
- Horenstein, M. (2012). Manifesto Calibán. *Calibán*, 10(1), 12-16.
- Munanga, K. (2004). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Autêntica.
- Nosek, L. (2012). Nosso antropófago, Calibán! *Calibán*, 10(1), 7-9.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Psicanálise e espaço social

Na Viena de meados dos anos 1920, a ideia popular do “Homem Transparente” (*Der Durchsichtige Mensch*) uniu três temas importantes: a nova configuração doméstica, bem-estar e higiene públicos, e planejamento familiar. Embora uma década depois os nazistas fossem usurpar e transformar estes temas para justificar seus campos de extermínio, tal transparência era uma metáfora desejada em 1925. A psicanálise se adequou perfeitamente: trazer transparência para a mente libertaria as pessoas de neuroses e, ao mesmo tempo, promoveria a participação no Estado social democrata. Com uma metodologia fundada no Modernismo do início do século XX, e infundida com a energia da Social democracia do período entre guerras, a nova prática clínica era mais pública do que as narrativas convencionais nos fariam crer.

A figura intitulada “Homem Transparente”¹ era uma escultura tridimensional feita de plástico transparente ou vidro, geralmente exibida em exposições da área da saúde e pavilhões que eram populares na Europa e nos EUA nos anos entre guerras. Esta forma masculina em tamanho natural – seja imóvel ou mecanizada – oferecia aos espectadores uma percepção quase radical da saúde e psicologia humanas que, antes, era reservada ao pessoal dos serviços médicos ou mortuários. Para Viena, a chegada da exposição do Homem

Transparente em 1925 não poderia ter sido mais oportuna. Como aponta Karl Vogel (1999, p. 34), naquele mesmo momento, “dois novos campos abriram insights a respeito do corpo humano até então inatingíveis e que geraram enorme interesse público: as imagens de raio-X e a psicanálise.” Imbuídos das qualidades modernistas de ilustração e secularismo, os campos da tecnologia do raio-X e a psicanálise atraíram grande interesse porque ofereciam a não-cientistas novas formas de se ver “dentro” do homem.

A cidade entre guerras em que Freud viveu e trabalhou era, de acordo com a psicóloga social Marie Jahoda (1983) “não tanto uma teoria quanto um modo de vida... permeado por um senso de esperança que não tem paralelo no século XX.” (p. 343) Os benefícios da cidadania tinham chegado a Áustria em maio de 1919, quando o Partido Social democrata Operário derrotou o conservador Partido Social Cristão nas primeiras eleições do novo Estado austríaco. Mulheres tiveram direito a voto sob a bandeira do voto universal. Possivelmente o mais bem-sucedido experimento socialista da história ocidental urbana, a era conhecida como Viena Vermelha defendeu a saúde e a saúde mental como bens públicos em uma escala jamais vista. Com o objetivo de incluir a população no mundo do avanço científico moderno, o governo social democrata atendeu às necessidades das famílias urbanas pós-guerra – inclusive necessidades baseadas em ideias recém-formuladas a respeito do funcionamento psicológico. Exposições como o Homem Transparente convidavam o público

leigo a compartilhar esse senso de esperança e possibilidade. Aqueles cujas vidas tinham sido afetadas pela guerra e suas subsequentes crises econômicas e sociais podiam participar de um novo e mais profundo discurso com seus corpos, mentes e, conseqüentemente, senso de personalidade. Aquilo que o historiador Wolfgang Maderthaner (2019, p. 19) chamou de a “utopia do dia-a-dia” durou apenas 15 anos. Em 1934, forças conservadoras e clericais já haviam tomado conta do governo e introduzido o período repressivo do Austro fascismo. No entanto, a Viena Vermelha permanece inscrita dentro da cidade e além. Seu aparato socialista avançou a defesa de um contrato social moderno, uma nova visão de mundo que incluiu quase todos os reformadores progressistas – inclusive os Freuds. Como escreveu Adelaide Popp, a grande parlamentar que encorajou meninas e mulheres a buscar independência e educação: “A transformação das condições sociais que a Social democracia busca só pode ser atingida se as próprias pessoas se transformarem.” (Lafleur, 1975, p. 98). A psicanálise tinha um papel a cumprir. Nas duas décadas que se seguiram à convocação de Freud, em 1918, para que se estabelecessem “consultórios ... [com] tratamentos gratuitos” (p. 167), muitos psicanalistas da primeira e da segunda gerações encontraram meios de capturar a intenção daquele discurso de modo quantificável e objetivo. Alguns, como Paul Federn e Josef Friedjung, participaram diretamente do governo da Viena Vermelha. Outros – August Aichhorn, Siegfried Bernfeld, Anna Freud e Alfred Adler entre eles – lutaram por uma reforma escolar e até criaram novas escolas. Helene Deutsch, Hermann Nunberg e Paul Schilder trabalharam na clínica psiquiátrica municipal. A clínica gratuita que eles estabeleceram no número 18 da Pelikangasse (chamada *O Ambulatório*) prosperou de maneiras inesperadas. Eles promoveram a educação sexual. Os analistas estavam nas cortes, nos hospitais, na educação, nos jornais. “Ideologicamente, a maioria dos

analistas era liberal”, lembrou Richard Sterba (1982, p. 81) em seu relato da época: “A simpatia deles, como a da maioria dos intelectuais vienenses, estava com os social democratas.” Neste contexto, o Homem Transparente ofereceu tanto uma empoderadora visualização do corpo interno quanto o insight corolário a respeito da capacidade de saúde e autorregulação do corpo/mente.

Como alguns dos analistas eram médicos – Wilhelm Reich, Grete e Eduard Bibring, Otto Fenichel – eles podiam englobar os campos da medicina, psicanálise e saúde mental pública. Mesmo antes de conhecer Sigmund Freud, eles já tinham se encontrado nas aulas de anatomia de Julius Tandler na Faculdade de Medicina da Universidade de Viena. Ao longo de quase todo o período da Viena Vermelha, Dr. Julius Tandler – exaltado anatomista que veio a se tornar secretário municipal de saúde pública – lutou pela ideia de que um leque mais amplo de intervenções governamentais iria reconstruir famílias coesas, uma força de trabalho física e mentalmente saudável e a nação pós-monarquia como uma nova democracia. Para cidadãos, Tandler (1936) propôs que o direito total à saúde pública iria promover uma “recuperação bem-sucedida da [...] saúde das pessoas em nossa república profundamente afetada pela guerra.” (p. 70). Esta recuperação deveria, primeira e principalmente, fortalecer os trabalhadores de Viena e suas famílias com um programa completo que cobrisse saúde, saúde mental (incluindo alcoolismo) e habitação a preços acessíveis. O resultado foi um projeto de construção civil que re-abrigou mais de 65 mil famílias nos famosos *Wiener Gemeindebauten*, num programa cujos escopo, escala e impacto social e arquitetônico não foram jamais replicados. Com a adição de serviços de trabalho social – dado que Julius Tandler, que admirava Freud, sabia que saúde pública significava também saúde mental –, essas comunidades incluíam clínicas de saúde infantil, creches, centros esportivos e serviços de terapia de casal. Os psi-

* Prof. Dra. Hunter College, Nova York, EUA.

1. Esta figura – também conhecida como Homem Acessível ou Homem Mecânico – é analisada do ponto de vista da cultura material por Catherine Stones (2019).

canalistas estavam envolvidos em quase todos os níveis desses serviços comunitários: das residências para jovens em dificuldade de August Aichhorn aos programas de orientação infantil de Alfred Adler e os inovadores centros de consultoria de Anna Freud. A oferta de assistência profissional para casais, famílias e crianças iria transformar a representação da saúde mental da incerteza da vulnerabilidade individual para uma política oficial de cuidado universal.

Cuidados de saúde e saúde mental foram planejados como serviços “universais”. Isto não comprometeria as decisões autônomas a respeito da saúde individual ou o livre arbítrio, mas promoveria a responsabilidade compartilhada entre cidadão e Estado de cuidar do corpo e da mente. A exposição pública do Homem Transparente ofereceu um ponto de convergência completa entre a consciência corporal do espectador individual e a projeção pública de saúde nacional. A diferença entre esta convergência particular dos anos 1920, construída sob condições de socialdemocracia, e a posterior, construída pelo regime Austro fascista, era o nível de participação e senso de personalidade que o cidadão podia trazer à exposição.

Em um pavilhão todo seu, a figura do Homem Transparente – cujos autores são pouco conhecidos – estava posicionada de forma que os espectadores se aproximavam pela frente e circulavam no sentido horário para ver o todo. Como a maioria das esculturas públicas, desconhecidos se viam compelidos a interagir colaborativamente uns com os outros enquanto davam a volta. A escultura do corpo humano era, ao mesmo tempo, reconhecível e enigmática, já que podia evocar tantas fantasias, memórias e significados quanto o próprio número de espectadores. E, da mesma forma que cada espectador produzia sonhos particulares, eles também atribuíam elementos inconscientes e presumidamente sexuais à imagem do corpo. Apesar de ser em tamanho natural, a figura escultural inerte do Homem Transpa-

rente era percebida pelo espectador (mais em sentimento do que em realidade) de maneira extremada. Freud (1900-1901) via este tipo de projeção como um fenômeno onírico: “Um rei é representado duas ou três vezes maior que seus asseclas ou inimigos. Uma escultura romana faria uso de meios mais sutis para produzir o mesmo resultado.” (p.596). O Homem Transparente era tão velho quanto o tempo e, simultaneamente, tão insistentemente moderno quanto a Viena Vermelha – e a psicanálise.

Imagens de saúde individual e familiar – como as apresentadas dentro e em volta dos *Gemeindebau* vienenses – apareciam principalmente como esculturas, mas também em murais e mosaicos. Assim como o processo psicanalítico, essas imagens foram projetadas para introduzir as pessoas a um novo modo de ver e pensar a elas mesmas e aos outros; de experimentar não apenas o corpo, mas também a mente. Em outras palavras, a apresentação visual e o arranjo dessas imagens demandavam dos espectadores introspecção pessoal e, ao mesmo tempo, afirmavam a fé nos ideais de um governo socialista racional. A ideia de utilizar esculturas públicas para transmitir um ideal valorizado não era inédita em Viena. Além das tradicionais estátuas reais em bronze, a escultura do Super-Homem de Anton Hanak em 1909 oferecia a todos os espectadores a mesma busca inspiradora pela perfeição corpo/mente. A posterior série monumental de esculturas maternalistas de Hanak, exibida entre 1924 e 1929, incorporou as políticas familiares de Julius Tandler. De maneira pouco surpreendente, a saúde infantil (com a saúde mental incluída) uniu social democratas e psicanalistas, constituindo uma conexão particularmente importante entre as políticas sociais e os serviços de saúde mental da Viena Vermelha.

Tandler e Freud – para quem saúde pública e saúde mental eram conceitualmente inseparáveis – trabalharam juntos em vários projetos de bem-estar público, e dois de seus encontros mais significativos ajudaram no

avanço dos direitos humanos. Em 1919, Tandler fez parte da comissão de Estado que investigou o uso de eletrochoques em soldados “fingindo-se” doentes, como parte do julgamento do psicanalista Julius von Wagner-Jauregg. Freud (1920/1956) serviu como perito e disse que eletrochoques eram “um estigma em princípio, um procedimento [que] não visava à recuperação do paciente... Aqui, a medicina estava servindo a propósitos estranhos à sua essência.” (p. 212). Freud e Tandler encontraram-se novamente em abril de 1920, quando da nomeação de ambos para o conselho administrativo de Viena para o bem-estar infantil. Organizado pelo prefeito de Viena, Jakob Reumann, este encontro consultivo viu Freud e Tandler – líderes de seus respectivos movimentos – dirigirem a alocação de fundos internacionais para o bem-estar infantil. Segundo Tandler (citado em Molnar, 1992), Freud tinha “essa força vital” (pp. 113 e 284) e, em maio de 1924, o anatomista divulgou uma proclamação especial que decretava Freud como um *Bürger der Stadt Wien*. “A honraria vem do Partido Social democrata”, disse Freud (2000a, p. 152) a sua família. Como confirmação, o jornal dos social democratas, *Arbeiter Zeitung*, escreveu: “Uma responsabilidade especial recaí sobre nós, socialistas, devido às novas rotas que [Freud] abriu para... as crianças e as massas” (Federn et al, 1972, p. 26). Uma avaliação dos poucos encontros conhecidos entre Freud e Tandler revela muito sobre o lugar da psicanálise na Viena Vermelha e como, igualmente, o bem-estar social formatou consideravelmente a conduta da psicanálise. Este cruzamento entre psicanálise e bem-estar público ajudaria – na opinião de Freud e Tandler – a restaurar o significado do conceito de cidadania para grupos marginalizados como veteranos de guerra com deficiência e crianças em nível de pobreza.

Com a discussão social em mente, bem como a entrada do pavilhão do Homem Transparente ou a aproximação a uma estátua de Hanak no pátio de um *Gemeindebau*, a sala

de espera do psicanalista de meados dos anos 1920 oferecia uma experiência privada em um espaço social. Ela oferecia um convite à transparência, já que as pessoas iam até lá com um propósito compartilhado, mas frequentemente mundos sociais opostos. Psicanalistas começaram a pensar substancialmente a respeito deste espaço após o desenvolvimento inicial das clínicas de Berlim (1920), Viena (1922), Londres (1926) e Budapeste (1929). Como observou Max Eitingon (1923) em visita à Policlínica de Berlim:

“Até o fato de [pacientes] não estarem sozinhos nas salas de espera tem, na minha opinião – e, nisto, fui frequentemente respaldado por meus colegas –, um efeito favorável; na sala de espera cheia de gente, a realidade impõe ao neurótico que ele não é o único para quem o médico é um Pai?” (p.255)

Quando de sua abertura em 1922, o Ambulatório de Viena apenas sublocou um porão remodelado na unidade de trauma cardiológico do hospital geral – o espaço não havia sido projetado para receber grande número de pacientes. Muitas outras práticas eram localizadas na casa de um analista, onde a instalação de um divã convertia o quarto mais simples em um consultório. A história da psicanálise de então se desenvolve, em parte, em salas de espera, o espaço social compartilhado por pacientes em seu caminho para o consultório do analista. Algumas delas, como a de Freud no número 19 da Beggasse em Viena, eram celebradas e investidas de uma aura quase científica; outras, de acordo com certas linhas de classe, eram temporárias, públicas e, provavelmente, mais cheias. Na clínica de Budapeste, por exemplo, as salas de tratamento abriam para a sala de espera, e nenhum esforço era feito para impedir que os pacientes encontrassem seus amigos e analistas, com o efeito último de desenvolver o mesmo senso de comunidade presente na Policlínica de Berlim. A despeito de classe, entretanto, os pacientes



sabiam que o processo de revisitar um período anterior de suas vidas começava na sala de espera. Embora estes espaços tenham afetado a conversa clínica desde o princípio, a partir de 1918 elas assumiram uma maior importância democrática, quando Freud alterou o curso da psicanálise, e os analistas abriram suas salas de espera para a comunidade.

Uma passagem no discurso de Freud no 5º Congresso Internacional de Psicanálise em 1918 é largamente creditada por essa transformação:

“Pode-se prever que em algum momento a consciência da sociedade despertará, advertindo-a de que o pobre tem tanto direito a auxílio psíquico quanto hoje em dia já tem a cirurgias vitais... Então serão construídos sanatórios ou consultórios... Esses tratamentos serão gratuitos... Talvez a beneficência privada venha a criar institutos assim; mas um dia isso terá de ocorrer” (p. 167)².

Este discurso foi proferido em Budapeste, na Academia Húngara de Ciências, onde os psicanalistas se reuniram às vésperas do fim da Primeira Guerra Mundial.

Freud conduziu seus seguidores para a nova dinâmica política criada pela morte da monarquia de Habsburgo e o subsequente advento da Social democracia na Áustria. Ele pediu que os psicanalistas visualizassem um futuro público para a psicanálise: um tratamento que fosse além do diagnóstico de neurose, uma gama de pacientes originários de múltiplas culturas e um espaço que pudesse ser aberto sem excluir a possibilidade de trocas clínicas íntimas. Em 10 anos, em clínicas e centros comunitários, pacientes se encontraram em trânsito, na sala de espera. Logo, uma desgraça familiar seria recontada ou o trauma

do abuso infantil seria aliviado por um jovem psicanalista. Um paciente para de ir à terapia e, alguns meses mais tarde, decide continuar. Como Edward Glover (1928) escreveria mais tarde a respeito da clínica de Londres:

“A ‘terapia ativa... pode ser melhor conduzida, especialmente a investigação de pequenas reações à sala de atendimento, aos barulhos ouvidos e comentados, aos arranjos domésticos, à população da sala de espera, à rua e, assim, ao mundo como um todo.” (p. 201)

Apesar de Viena ser uma cidade relativamente pequena, seu “mundo como um todo” conseguia achar brechas para entrar nas salas de espera de clínicas psicanalíticas comunitárias na maioria dos distritos municipais. Else Pappenheim (22 de novembro de 1995, entrevista não publicada, com autorização) disse que “todas as áreas da medicina tinham a sua clínica gratuita. Então não foi tão incomum que os psicanalistas com preocupações sociais tenham decidido que também deveríamos ter uma.” As clínicas de orientação infantil de Alfred Adler, na verdade, precederam em vários anos o programa equivalente do Ambulatório. Incentivado por seu status crescente nos círculos pedagógicos e políticos, Adler perguntou a seus estudantes noturnos: “Por que não estabelecer um lugar para orientação infantil (*Erziehungsberatungsstelle*), para o bem das crianças e dos pais? (Kramer, 1942, p. 34).

A partir desta primeira Clínica de Orientação Infantil adleriana criada em 1919, a Escola de Psicologia Individual de Adler expandiu seu modelo de terapia para tratar crianças com déficit em seu sentimento de comunidade (*Gemeinschaftsgefühl*). De maneira mais ampla, o conceito de *Erziehungsberatungsstelle* chamou a atenção de profissionais de psicanálise, saúde e trabalhos sociais de Viena. Com Tandler no comando, os conselhos educacionais da cidade (que existem até hoje) atenderam clientes comunitários tentando lidar

2. N. do T.: Tradução de P. C. de Souza. A tradução desta citação corresponde à página 291 de: Freud, S. (2010). Caminhos da terapia psicanalítica Em P. C. de Souza (trad.), *Sigmund Freud, obras completas* vol. 14, Cia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919 [1918]).



com problemas individuais e familiares. Alguns desses centros ficavam em escolas, mas muitos eram encontrados em *Gemeindebaus* – às vezes ligados a um programa de terapia de casais. Como *stress* familiar afetava muito o desenvolvimento psicológico de crianças e adolescentes, os clínicos também cuidavam das necessidades dos pais ou responsáveis legais – com subsequente indicação para o Ambulatório, caso necessário: uma avó deprimida cuida da criança que seu filho teve fora do casamento; Minna, 8 anos e meio, é indicada para tratamento porque “ninguém podia lidar com sua personalidade estranha” – ela mentia, roubava e se masturbava abertamente na sala de aula.

Em toda a cidade, anúncios de jornal sobre a clínica pública de Anna Freud tornaram as consultas mais visíveis, com cerca de 75 notas a respeito dos encontros da *Beratungstelle* publicados em 15 jornais locais. Uma nota típica dizia:

“Centro de Educação e Aconselhamento Infantil da Sociedade Psicanalítica de Viena. Sob direção de Anna Freud, August Aichhorn, Willi Hoffer e Edita Sterba. Orientação às terças-feiras das 6 às 8 horas na escola média federal, Viena, 9º distrito, Wasagasse, número 10 (consulta gratuita).”

Na prática e na ideologia, os analistas mantinham a ideia de que crianças podiam se recuperar de traumas; eles viam as defesas como ferramentas de autoproteção pragmáticas (senão paradoxalmente inconscientes). Ao mesmo tempo, a Sociedade para Aconselhamento Sexual de Wilhelm Reich oferecia serviços paralelos em suas clínicas por toda a cidade – algumas designadas para jovens até 18 anos e outras para adultos. A equipe de Reich oferecia orientação psicanaliticamente informada em higiene sexual, puberdade, casamento e contracepção, além de questões legais relevantes.

Entre intervenções individuais e projetos mais amplos como clínicas em que, como dis-

se Freud, “o tratamento deve ser gratuito”, os psicanalistas dos anos 1920 desenvolveram um sofisticado senso do espaço social congruente com a missão entre guerras da Viena Vermelha. É verdade que, como relembra Maria Jahoda (1983), “estávamos tão envolvidos com este movimento que não demos atenção ao... outro lado da profundamente dividida cultura da Áustria – até que fosse tarde demais.” (p. 343). Mas com o novo modelo da mente de Freud agora em evidência, inúmeros problemas do comportamento humano se reorganizaram, cada um com sua própria lógica e apresentados com a clareza do Homem Transparente. Companheiros social democratas na sociedade, a escultura pública e o método psicanalítico abriram, juntos, novos mundos de inovação visual, narrativa e esperançosa.

Referências

- Eitingon, M. (1923). Report of the Berlin Psycho-Analytical Polyclinic. *Bulletin of the International Psycho-Analytical Association*, 4, 254-269.
- Federn, E., Urbach, A., Meng, H., e Weiss, E. (1972). Thirty-five years with Freud: In honour of the hundredth anniversary of Paul Federn M. D. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 8(1), 3-55.
- Freud, S. (1956). Memorandum on the electrical treatment of war neurotics. *International Journal of Psychoanalysis*, 37, 16-18. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2000a). Letter from Sigmund Freud to Oliver and Henny Freud, May 7, 1924. In E. Falzeder e E. Brabant (ed.), *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi* (vol. 3). Belknap.
- Freud, S. (2000b). Letter N° 841 to Sándor Ferenczi, April 22, 1920. In E. Falzeder y E. Brabant (ed.), *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi* (vol. 3). Belknap.
- Freud, S. (2001a). Lines of advance in psychoanalytic psychotherapy. In J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 17). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1919 [1918]).
- Freud, S. (2001b). The interpretation of dreams. In J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 4). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1900 [1899]).
- Freud, S. (2001c). The interpretation of dreams. In J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 5). Hogarth. (Trabalho original publicado em 1900-1901).
- Glover, E. (1928). Lectures on technique in psycho-analysis (Concluded). *International Journal of Psychoanalysis*, 9, 181-218.
- Jahoda, M. (1983). The emergence of social psychology in Vienna: An exercise in long-term memory. *British Journal of Social Psychology*, 22, 343-349.
- Kramer, H. (1942). The first child guidance center and its first patient. *Individual Psychology Bulletin*, 2, 32-37.
- Lafleur, I. (1975). Adelheid popp and working-class feminism in Austria. *Frontiers: A Journal of Women's Studies*, 1(1), 86-105.
- Maderthaner, W. (2019). What is Red Vienna? In W. M. Schwarz, G. Spitaler e E. Wikidal (ed.), *Das Rote Wien, 1919-1934: Ideen, Debatten, Praxis* (pp. 18-23). Birkhäuser.
- Molnar, M. (trad. e ed.) (1992). *The diary of Sigmund Freud*. Scribner's.
- Sterba, R. (1982). *Reminiscences of a viennese psychoanalyst*. Wayne State University.
- Stones, C. (2019). Putting the 'me' in mechanical: Lessons from the mechanical men of health 1928-1948. *Medical Humanities*, 45(4), 361-370.
- Tandler, J. (1936). Kranker und Krankenhaus. *Blätter für Krankenpflege und Fürsorge*, 3(9-10), 70.
- Vogel, K. (1999). The transparent man: Some comments on the history of a symbol. In R. Bud, B. S. Finn e H. Trischler (ed.), *Manifesting medicine: Bodies and machines* (pp. 31-61). Harwood Academic.

Tradução do inglês: Gabriel Hirschhorn

Oswald de Andrade: Meandros da Antropofagia

Para meus netos Mariana e Cláudio

O movimento modernista brasileiro, cujo marco foi a Semana de Arte Moderna de 1922, teve como propósito fundamental renovar nossa expressão artística e refletir o caráter de nossa nacionalidade. Para tanto era preciso atualizar o pensamento crítico, pesquisando, debatendo, rompendo velhas couraças, abolido preconceitos. Tendo a arte e a cultura como cerne de suas reflexões, nossos modernistas, entre os quais se destaca Oswald de Andrade, buscaram diálogos com as vanguardas europeias do início do século XX, ao mesmo tempo que procuraram conhecer criticamente o Brasil, revolvendo suas raízes. No campo da literatura, um ponto-chave de seus interesses foi a língua de expressão local e questões pertinentes à nossa cultura miscigenada. No intuito de declarar nossa independência artística em relação aos modelos ossificados do colonizador, de longa data acatados, puseram-se contra os que arremedavam a “arte amanhecida da Europa”, colocando-se a postos contra o atraso oficial. Tendo Oswald de Andrade como ponta de lança, também na dinâmica reflexão sobre o país, suas férteis explorações levaram o grupo modernista a ultrapassar (e muito) seus propósitos iniciais, como afirmou outro expoente, Mário de Andrade (1974), para quem o movimento teria “manchado também com violência os costumes sociais e políticos” (p. 231). Sobre esse intelectual e ar-

tista de proa do nosso século XX, Oswald de Andrade (1991) escreveu, pouco antes de sua morte, em 1954: “Posso afirmar e já afirmo que sem a presença catalítica de Mário de Andrade o Modernismo teria sido, pelo menos, retardado” (p. 122).

No intuito de discutir a participação decisiva de Oswald de Andrade nessa batalha pela renovação das artes e do pensamento crítico no país, toma-se aqui, a título exemplar, o “Manifesto da Poesia *Pau Brasil*” (1924) e o “Manifesto Antropófago” (1928), com atenção concentrada nesse último. Nesse sentido, para situar o escritor em sua combativa trajetória, retoma-se, num retrospecto histórico, uma importante palestra que proferiu em 1944. No turbilhão que envolvia aquele ano, Oswald de Andrade viajou para Minas Gerais, a convite do então prefeito de Belo Horizonte Juscelino Kubitschek de Oliveira, integrando a segunda “caravana modernista” àquele estado (a primeira tinha ocorrido em 1924, ano em que os modernistas apresentaram o Brasil ao poeta franco-suíço Blaise Cendrars). Desse evento de 1944 também participaram escritores, artistas e intelectuais, muitos deles remanescentes do movimento que prosperou depois da Semana de Arte Moderna em São Paulo. O Brasil de então passava por um período sombrio, e no mundo a situação era ainda mais grave. Internamente, vivia-se a ditadura do Estado Novo; na Europa, amargava-se a fúria da Segunda Guerra Mundial. Assim, foi

em meio às tensões internas que aflorou um grupo resistente, reunido em Belo Horizonte para a inauguração do conjunto arquitetônico da Pampulha, com projeto de Oscar Niemeyer e painel assinado por Candido Portinari. Parte importante desse evento foi também a Exposição de Arte Moderna, a primeira naquela capital. A Oswald de Andrade, convidado de honra, coube a palestra de abertura, que chamou de “O caminho percorrido”. Nela o escritor deu destaque às lutas libertárias ocorridas no Brasil, ao longo de nossa história, incluindo como parte dessas lutas as transformações artísticas resultantes do movimento modernista. E assim usou sua voz para aclarar: “Se alguma coisa eu trouxe das minhas viagens à Europa dentre duas guerras, foi o Brasil mesmo. O primitivismo nativo era o nosso único achado de 22”. A isso, acrescentou: “A Antropofagia foi na primeira década do Modernismo o ápice ideológico, o primeiro contato com a nossa realidade política, porque dividiu e orientou no sentido do futuro” (O. Andrade, 2004, pp. 165-166).

A Antropofagia, diga-se, projeto do qual Oswald de Andrade foi mentor, e no qual individualmente se empenhou, ganhou força em 11 de janeiro de 1928, quando o escritor recebeu de presente de aniversário um óleo sobre tela de sua mulher, Tarsila do Amaral. Tratava-se da figura de um homem, cuja cabeça muito pequena contrastava com o corpo desproporcional e avantajado. Os integrantes do grupo o identificaram como “um homem plantado na terra” (Bopp, 1977, p. 40). Ainda, de acordo com o relato de Raul Bopp, o grupo decidiu dar um nome autóctone à tela. Então, consultaram um antigo dicionário da língua geral (nheengatu ou tupi-guarani), de autoria do padre Montoya, buscando equivalências. Para *homem*, encontraram o termo *aba*. Depois, depararam-se com o vocábulo *poru*, com o significado “aquele que come”. A partir disso, juntaram os termos e deram à tela de Tarsila o nome *Abaporu*, “o homem que come” (Amaral, 1975, p. 247). Estava também assen-

tada a base de um novo movimento, a Antropofagia, consignando uma ideia de reconquista da dignidade humana, que o índio havia perdido com a submissão de sua cultura pelo colonizador europeu. Fundou-se, então, naquele ano de 1928, a *Revista de Antropofagia*, que veiculou em seu primeiro número o “Manifesto Antropófago”, de autoria de Oswald de Andrade.

Nesse novo manifesto, que colocava em evidência a cultura dos primitivos ameríndios, propunha-se a revolução americana (“revolução Caraíba”), que unificaria todas as revoltas e devolveria aos explorados a condição conquistada de ser humano. Não se tratava de reivindicar uma volta ao passado, mas de lançar uma nova perspectiva para pensar a sua atualidade: “A idade de ouro anunciada pela América. A idade de ouro. E todas as girls” (O. Andrade, 1928/2021b, p. 628). Nesse clamor, em que apela para um esforço de conscientização, Oswald problematiza, ataca, sugere, registrando a tese opositora à mentalidade tacanha do colonizador-dominador que esmagou a cultura nativa, impingindo-lhe sua “catequese” de “raça superior” e impondo-lhe a moral repressora de sua cultura. Em suma, manifestava-se contra os que oprimem e escravizam, representados pela sociedade de base patriarcal. Por isso, propunha em seu libelo a transgressão da lei castradora pela prática devoradora dos tabus do convencionalismo, a fim de transformá-los em totens. E assim preconizava a necessidade de tomar decisões, escolher caminhos. Em chave devoradora da literatura europeia, Oswald se valeu de uma obra de Shakespeare, parodiando a conhecida fala de um personagem, o príncipe Hamlet, em peça homônima, “To be, or not to be, that is the question” (ato III, cena 1), ajustada à particularidade local: “Tupy, or not tupy that is the question [sic]”. Nesse viés provocativo, de assimilação de uma expressão alheia e de uma visão do mundo – “só me interessa o que não é meu” (O. Andrade, 1928/2021b, p. 627) –, embutiou diferentes questões, for-

* Professora livre-docente da Universidade de São Paulo.

mulando novas dúvidas. Na primeira parte da expressão, “Tupy, or not tupy”, forjou um trocadilho, aproximando-se dos sons de duas línguas diferentes – língua geral do autóctone, *tupy*, e língua inglesa, do civilizado, *to be* –, guardando nesse processo as asperezas e as disparidades resultantes desse tipo de apropriação, sejam sonoras, sejam de conteúdo, embora o sentido conjunto prevaleça pelo senso jocoso. Se bem observada, a expressão não agrega um único termo da língua portuguesa, uma vez que o termo *tupy*, da língua geral (instituída pelos jesuítas), assimilado de povos ágrafos, é um som transliterado, que dependeu de adaptações para ser gravado na escrita. A dúvida estava posta. Era necessário optar. Ser escravizado pela ordem patriarcal ou viver em liberdade num mundo regido pelo matriarcado. No restante da expressão, “that is the question”, a citação é literal, sem interferência no registro original, da língua inglesa, de um lado criando um estranhamento para os que desconhecem aquela língua e de outro pousando a questão no aprisionamento da cultura elevada pela elite.

O interesse de Oswald de Andrade pelo primitivismo nativo, na esteira dos caldeamentos que constituem faces da nacionalidade, ganhou potência e visibilidade no “Manifesto da Poesia *Pau Brasil*” (1924). As diferentes questões nele formuladas vão nutrir, na prática, um livro de poemas do escritor, concebido como “cancioneiro” *Pau Brasil*, publicado em 1925, com ilustrações de Tarsila do Amaral. Seu prefaciador, Paulo Prado (2017), considerou a obra um verdadeiro “ovo de Colombo”, assim desvendando a metáfora: “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um *atelier* da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu deslumbrado a sua própria terra” (p. 15). Em decorrência dessa “visão radiosa de um mundo novo, inexplorado e misterioso”, segundo Prado, acontece a “tentativa de renovar os modos de expressão e fontes inspiradoras do sentimento poético brasileiro, há mais de um século soterrado

pelo peso livresco das ideias de importação” (p. 15). Poucos anos depois, Oswald retomou a experiência em termos mais abrangentes e radicais com o “Manifesto Antropófago”, base de um movimento ímpar, cujo carro-chefe foi a *Revista de Antropofagia*.

Mais tarde, numa entrevista em 1942, Oswald de Andrade (1990) aclarou rumos:

O Modernismo foi tumultuoso e caótico de 22 a 28, quando se produziu em São Paulo a Antropofagia. Aí uma espécie de divisor de águas definiu posições e, melhor do que muita coisa, explica a linguagem reta da *Semana* e seu desenvolvimento revolucionário. (p. 72)

Nessa entrevista o escritor juntou outra importante declaração, a de que “as raízes estéticas da Antropofagia estavam em *Pau Brasil*, naquela ‘poesia de exportação contra a poesia de importação’, que fora o meu apelo em 22” (pp. 72-73). E, com sua acurada percepção, acrescentou: “De todas essas fases e posições de pesquisa nacional deveria sair a pesquisa social que deu o romance brasileiro de 30 para cá” (p. 73). Em outra oportunidade, passados mais alguns anos, reforçou esse argumento, declarando em “Informe sobre o Modernismo”: “De fato data de 28 o movimento que lancei com o nome de Antropofagia e que inicialmente não passava dum aprofundamento do sentimento nacional de *Pau Brasil*” (O. Andrade, 1946/2021a, p. 647). Para compreender a nossa realidade nas suas múltiplas facetas, era preciso dispensar as fórmulas, “ver com olhos livres”, adverte Oswald de Andrade (1924/2021c, p. 624), a começar pela própria língua de expressão oral, de uso cotidiano, em que se aloja “a contribuição milionária de todos os erros. Como falamos. Como somos” (p. 621). A ideia era conhecer e trabalhar a realidade, a linguagem, os materiais em estado bruto, para transfundir na forja artística os elementos extraídos de traços

locais, sem fazer *tabula rasa* da multiplicidade de contradições que ajudam a configurar a mixórdia característica da nossa formação. É essa particularidade que o escritor tem em mira na tentativa de “renovar os modos de expressão”, firmando marcas da nacionalidade. Essa assimilação na arte poética de aspectos plurais da “fala impura”, “fala inculta”, mostra bem o campo vivo de ajustes e mesclas afeitos à particularidade brasileira. Assim entendida, a Antropofagia oswaldiana, metaforizada no processo alimentar (deglutição, assimilação e rejeição), vale-se de matéria alheia para transformá-la, produzindo uma nova ordem, abrindo novas perspectivas e contemplando nessa dinâmica crítica outros modos de ver o mundo. Por essas e outras razões, Antonio Candido (1995) atestou: “Oswald de Andrade exprimiu brilhantemente na teoria da Antropofagia todo esse movimento, ao sugerir que a nossa maneira de fazer cultura era devorar a europeia, a fim de transformá-la em carne e sangue nossos” (p. 299).

A Antropofagia de Oswald de Andrade prosperou nas suas reflexões, agitando ideias no seio do movimento modernista, ao promover no manifesto de 1928

uma crítica acerba à sociedade patriarcalista e a defesa, entusiasta, do Matriarcado, que, no seu entender, produziu uma cultura antropofágica, liberta e libertadora, enquanto o Patriarcado lhe parece responsável pela cultura messiânica, geradora de uma moral de escravos, sustentáculo da sociedade de classes. (Brito, 1972, par. 2)

Aqui não é demais lembrar que Oswald concebeu a sua Antropofagia como um rito de devoração, que compreende a vida como transformação contínua. Na esteira da antropofagia que praticavam os povos primitivos da América, Oswald de Andrade (1972) explica que eles não comiam o outro “por gula ou por fome” (p. 77). Como anotado pelo es-

critor em *A crise da filosofia messiânica*, esse rito exprimia “um modo de pensar, uma visão do mundo, [...] no rico mundo espiritual do homem primitivo” (p. 77). E completando a explicação: “Contrapõe-se em seu sentido harmônico e comunal ao canibalismo, que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos” (p. 77).

Do tecido ainda ralo da nacionalidade em formação, de que a língua de expressão diária é elemento primordial, Oswald extraiu em seu trabalho artístico características que vão do vocabulário às alterações no ritmo da fala, variações de sonoridade, em que podem ser detectadas pronúncias de cor local. Sem esquecer a importância de outras impregnações, advindas de nossa diversidade cultural, como a presença de africanismos e estrangeirismos assimilados dos povos imigrantes, a preocupação de Oswald em seu cancionário *Pau Brasil* tem propósito determinado. Características da língua geral, entranhadas na expressão cotidiana do português falado no Brasil, foram para o autor a ponta de um *iceberg* que o levou a explorar atalhos nos caminhos que nossos escritores românticos (como José de Alencar e Gonçalves Dias) tinham começado a trilhar. Tais questões, impregnadas em nossa formação, foram de interesse comum entre os modernistas, no intuito de identificar as marcas profundas de nossa cultura, que vão das manifestações de sociabilidade aos modos de dizer, pensar e agir. Com isso em vista, Oswald de Andrade garimpou em diversas áreas, orientando seu aprendizado a partir de uma perspectiva crítica, ostentando no “Manifesto Antropófago” suas múltiplas incursões pela cultura primitiva. Aqui, vale destacar um segmento telegráfico, trecho constituído por afirmações que são reiteradas anaforicamente: “Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro” (O. Andrade, 1928/2021b, p. 630). O exemplo escolhido serve para identificar uma

importante fonte de pesquisa, por onde também incursionou Mário de Andrade. Trata-se da obra *O selvagem*, do general Couto de Magalhães (1876/1975). Nesse alentado trabalho, composto por estudos da língua geral, contendo lendas tupis, costumes dos primitivos, entre outros, encontra-se o capítulo “Família e religião selvagem”. Um de seus tópicos, “O comunismo entre os caiapós”, não passou despercebido de Oswald na forja do citado segmento do manifesto. Sem adotar o ponto de vista conservador e preconceituoso do militar em relação ao primitivo, Oswald de Andrade extraiu de *O selvagem* outros elementos informativos na elaboração de suas conjecturas. Assim, da classificação das tribos pelas línguas, amplamente estudada na obra, Oswald extraiu um poema, transliterado do tupi, para elaborar a assertiva de que “já tínhamos a língua surrealista”, citando literalmente do texto pesquisado, com linhas distribuídas na forma de versos: “Catiti Catiti/ Imara Notiá/ Notiá Imara/ Ipeju” – que, de acordo com Magalhães (1876/1975), significa: “Lua Nova, ó Lua Nova, assopra no Fulano lembranças de mim” (p. 16). Esses são apenas alguns exemplos articulados por Oswald no “Manifesto Antropófago” para, simbolicamente, definir vertentes do “matriarcado de Pindorama”. Nesse entender, também a mencionada idade de ouro não se apresenta como proposição de um *modus vivendi* desconhecido. Isso porque Pindorama (região ou terra das palmeiras), nome que os autóctones dessa fatia do mundo davam ao espaço que habitavam, também representava uma espécie de paraíso terrenal, antes de ser dominado e devastado pelo europeu. Por essas sondagens e caminhos abertos, toma-se aqui a antropofagia oswaldiana

em sentido mitológico e simbólico, mais amplo, com uma verdadeira filosofia embrionária da cultura. [Nela] Oswald propugnava uma atitude brasileira de devoração ritual dos valores europeus, a fim de superar



a civilização patriarcal e capitalista, com as suas normas rígidas, no plano social, e os seus recalques impostos, no plano psicológico. (Candido & Castello, 1974, p. 16)

Vista assim, a revolução reivindicada pelo artista, em prol de uma nova idade de ouro para o Novo Mundo, pressupunha a completa rejeição dos valores petrificados na sociedade. Por isso, ser tupi significava metaforicamente reagir contra as opressões, libertar-se das “courageas” que aprisionam, promovendo a constante transformação do “tabu em totem”. Na contracorrente das propostas revolucionárias de seu manifesto, Oswald de Andrade (1928/2021b) ridiculariza o mundo das aparências que orienta a sociedade patriarcal, sociedade que vestiu o índio e mascarou a si mesma, assim atacando: “O que atropelava a verdade era a roupa” (p. 627). Como se observa, hoje, numa atualidade berrante, avultam muitas reivindicações do “Manifesto Antropófago”, que dialeticamente contribuem para pensar o presente em prospecção futura.

Na forja de suas propostas do contra, Oswald lembra que os “preguiçosos do mapa-múndi do Brasil”, desconhecedores da propriedade privada e do limite das “fronteiras”, foram açoitados pelos dominadores, que lhes impuseram a cultura da posse. Lembra ainda que foi com promessas falsas e benevolentes que os europeus escravizaram e aculturaram o indígena. Daí postular, em amplo espectro, a libertação dos homens escravizados por outros homens. Nas linhas finais do “Manifesto Antropófago”, arremata: “Contra a realidade social, vestida e opressora, cadastrada por Freud – a realidade sem complexos, sem loucura, sem substituições e sem penitenciárias do matriarcado de Pindorama”. E assina: “Oswald de Andrade/ Em Piratininga/ Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha” (O. Andrade, 1928/2021b, p. 632).

Referências

- Amaral, A. (1975). *Tarsila: sua obra, seu tempo* (vol. 1). Perspectiva; Edusp.
- Andrade, M. (1974). O movimento modernista. Em M. Andrade, *Aspectos da literatura brasileira* (pp. 231-255). Martins.
- Andrade, O. (1972). A crise da filosofia messiânica. Em O. Andrade, *Do Pau Brasil à Antropofagia e às utopias* (pp. 75-138). MEC; Civilização Brasileira.
- Andrade, O. (1990). Entrevista a Osório Nunes. Em O. Andrade, *Os dentes do dragão* (pp. 71-73). Globo. (Trabalho original publicado em 1942)
- Andrade, O. (1991). O Modernismo. Em O. Andrade, *Estética e política* (pp. 120-127). Globo. (Trabalho original publicado em 1954)
- Andrade, O. (2004). *Ponta de lança*. Globo.
- Andrade, O. (2021a). Informe sobre o Modernismo. Em O. Andrade, *Obra incompleta* (vol. 1, pp. 645-650). Edusp. (Trabalho original publicado em 1946)
- Andrade, O. (2021b). Manifesto Antropófago. Em O. Andrade, *Obra incompleta* (vol. 1, pp. 627-632). Edusp. (Trabalho original publicado em 1928)
- Andrade, O. (2021c). Manifesto da Poesia Pau Brasil. Em O. Andrade, *Obra incompleta* (vol. 1, pp. 619-625). Edusp. (Trabalho original publicado em 1924)
- Bopp, R. (1977). *Vida e morte da Antropofagia*. Civilização Brasileira; INL.
- Brito, M. S. (1972). [Orelha]. Em O. Andrade, *Do Pau Brasil à Antropofagia e às utopias*. MEC; Civilização Brasileira.
- Candido, A. (1995). Uma palavra instável. Em A. Candido, *Vários escritos* (pp. 293-305). Duas Cidades.
- Candido, A. & Castello, J. A. (1974). *Presença da literatura brasileira* (vol. 3). Difusão Europeia do Livro.
- Magalhães, C. (1975). *O selvagem*. Edusp; Itatiaia. (Trabalho original publicado em 1876)
- Prado, P. (2017). Poesia Pau Brasil. Em O. Andrade, *Poesias reunidas* (pp. 15-19). Companhia das Letras.



Calibán -
RLP, 20(1),
154-159
2022

Tadeu Chiarelli*

Tarsila antropófaga: o “Grito do Ipiranga” da pintura no Brasil

Quando examinamos o movimento antropofágico do ponto de vista das artes visuais, percebemos que a produção de Tarsila do Amaral é sua melhor – ou sua única! – tradução.¹ Partindo desse pressuposto, este texto refletirá sobre a recepção da pintura de Tarsila pelo crítico atuante na *Revista de Antropofagia*, o paraense, então radicado em São Paulo, Oswaldo Costa, que assinava alguns textos como Antônio Raposo. Para ele, Tarsila era a primeira grande artista moderna do Brasil – desbancando, portanto, Anita Malfatti, Di Cavalcanti, entre outros. Por outro lado, ain-

da para Raposo, o movimento modernista de 1922 não passava de um episódio preparador do que seria a principal manifestação da arte moderna no Brasil, o movimento antropofágico.²

2. Em fevereiro de 1922, foi organizada, no Teatro Municipal de São Paulo, uma Semana de Arte Moderna, reunindo literatos, poetas e músicos de São Paulo e do Rio de Janeiro. No *hall* do teatro foi realizada uma exposição de arte moderna com artistas locais, do Rio de Janeiro, de Belo Horizonte e do Recife. Com o tempo, a Semana foi sendo entendida como responsável pelo início oficial do Modernismo no país. Entre os intelectuais da Semana, destaca-se Oswald de Andrade, poeta e romancista conectado com as vertentes das vanguardas internacionais do período e, ao mesmo tempo, preocupado em formular uma arte brasileira original, capaz de deglutir toda a tradição europeia para formular uma arte e uma cultura independentes. Foi com esse propósito que, em 1928, Oswald lançou seu “Manifesto Antropófago”, criando o movimento antropofágico, manifestação que romperia com muitos dos pressupostos do Modernismo de 1922. Por sua vez, Tarsila do Amaral – artista que ingressou no grupo modernista após a Semana – aderiu ao movimento, tornando-se sua protagonista.

* Professor sênior de Artes Visuais da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.

1. É importante lembrar que, no início dos anos 1930, o artista Lívio Abramo tomou como parâmetro alguns elementos vindos da produção antropofágica de Tarsila.

Finalmente, este texto salientará que o que justifica o interesse de Raposo pelas pinturas de Tarsila, em detrimento daquelas dos outros modernistas, seria a deglutição crítica que a pintora fazia do surrealismo, aliando-a tanto à tradição da pintura europeia quanto ao ambiente local.

Por ocasião da mostra que Tarsila realizou em São Paulo em 1929, apresentando sua produção desde 1923 até aquele ano, o conservador jornal *Correio Paulistano*,³ no dia 21 de setembro, publicou uma resenha sobre a exposição. Embora anônimo, tudo indica que o artigo tenha sido redigido por Antônio Raposo, pseudônimo de Oswaldo Costa⁴ – um dos mais radicais antropófagos atuantes na *Revista do Brasil*, órgão oficial do movimento. Tal hipótese prende-se ao fato de que o elogio feito nesse artigo à pintura *Cartão-postal* (1929) reaparecerá, sob a mesma ótica, em artigo publicado no dia seguinte, no mesmo jornal, assinado por Antônio Raposo.

Na resenha do dia 21, o autor associa a produção de Tarsila àquelas de alguns dos principais nomes do Modernismo de São Paulo e do Rio de Janeiro:

A pintura de Tarsila, a escultura de Celso Antônio, a arquitetura de Warchavchik, a poesia de Oswald de Andrade e de Raul Bopp são afirmações vigorosas que resistem a todas as investidas das velhas fórmulas de arte, incompatíveis com a nossa vida inquieta, tumultuária, trepidante. O sucesso que aqui alcançaram a música de Sinhô, não há muito, e, ainda agora, a música de Villa-Lo-

3. Apesar de ser o órgão oficial do Partido Republicano Paulista (que se mantinha no poder havia décadas), o *Correio Paulistano* foi o jornal que mais divulgou o Modernismo em São Paulo. Isso porque um de seus diretores, o intelectual Menotti Del Picchia, foi um dos integrantes de primeira hora do Modernismo de São Paulo.

4. Oswaldo Costa nasceu em Belém do Pará, em 1900. Transferiu-se em 1918 para o Rio de Janeiro para estudar direito. No final dos anos 1920, encontra-se em São Paulo, onde colabora com a *Revista de Antropofagia* e trabalha no *Correio Paulistano*. Para detalhes sobre sua participação no movimento antropofágico, consultar Figueiredo e Galvão Jr. (2019) e Jáuregui (2015).

bos documenta as nossas palavras. (Anônimo, 1929/1975, p. 465)

Após afirmar que *Cartão-postal* podia ser comparada à pintura da artista que até então ele mais admirava, *Antropofagia* (também de 1929), o autor finaliza seus comentários:

A exposição de Tarsila, pelo espírito de unidade que nela se observa, pelo extraordinário poder criador e pelo profundo sentimento das nossas coisas que revela a ilustre pintora, é, sem dúvida, a primeira grande e séria ofensiva do Modernismo brasileiro. (p. 465)

Se nessa primeira resenha Tarsila era vista como a artista mais destacada do Modernismo brasileiro, no texto do dia seguinte – assinado por Antônio Raposo – o crítico reafirma seu interesse pela produção da pintora na medida em que a considera uma profissional do seu tempo. No texto anterior ele havia sido sintético em suas considerações, mas na resenha do dia 22 Raposo detalhou as razões que o faziam prezar tanto o trabalho de Tarsila. Para o crítico, era incompreensível a insistência de algumas pessoas em duvidar da validade do Modernismo, já que, de acordo com ele,

o que se pode discutir, o que se discute são as novas tendências e as novas correntes nascidas dentro do círculo modernista. Ridicularizar ou não admitir um Léger, ou um Lhote [...], ou um Miró, ou um Max Ernst é [...] o mesmo que ridicularizar um Greco ou um Leonardo. Greco e Leonardo foram expressões de sua época [...]. A música de Satie, o *surréalisme*, a teoria da relatividade, a psicanálise, a *Gestalt* são patrimônio do nosso século como a pintura de Picasso e a escultura de Maillol – e dele não podemos desdenhar. (Raposo, 1929/1975, pp. 463-464)

É nesse contexto avançado que Raposo situa a produção de Tarsila, sublinhando que, entre os poucos artistas verdadeiramente modernos no Brasil, ela era única, ou seja, a mais original. Ele ainda repete a consideração feita na resenha anterior: se até aquela exposição *Antropofagia* era o ápice da carreira de Tarsila, após ter admirado *Cartão-postal* a situação mudara, e essa pintura teria se tornado para ele a obra mais importante da artista.

A partir dessa constatação, Raposo observa que o que chamava sua atenção nas pinturas de Tarsila não era seu interessante colorido, nem o rigor plástico que marcara sua fase pau-brasil, tampouco “sua imaginação poderosa”. O que o encantava era “sua identificação com o espírito da nossa terra. Que grande pintora brasileira é Tarsila!” (p. 465). Ele finaliza a resenha associando a pintora, definitivamente, ao movimento antropofágico, aquele pensamento novo que “há de dominar o mundo – o pensamento do Equador – com raízes na arte nova brasileira, a arte de Tarsila” (p. 465).

Infelizmente Raposo não aprofunda sua impressão sobre *Cartão-postal*, nem na resenha de 21 de setembro, nem naquela do dia seguinte. Sem dúvida, afirmar que Tarsila tinha o “espírito da nossa terra” é de uma subjetividade ímpar. No entanto, talvez esse espírito fosse a reunião de todas as qualidades que ele percebia em *Cartão-postal* – obra que sintetiza cor luxuriante e rigor construtivo –, elementos que formariam a raiz da “arte nova brasileira”: a Antropofagia.

Em *Cartão-postal*, Tarsila se utilizou da estrutura das pinturas de paisagem que se popularizaram a partir do século XVII na Europa e no resto do mundo, e das fotos de cartões-postais representando o Rio de Janeiro: o primeiro plano, mais escuro, é ocupado pela vegetação exótica, da qual sobressaem, à esquerda, um cacto e, à direita, uma árvore com folhagem e frutos, em que descansam um animal e seu filhote. No centro, uma área azul, sublinhando o Pão de Açúcar – uma das principais referências topográficas do Rio de Janeiro. Na sequência, uma linha de morros

verdes (nas laterais) e azuis (atrás do Pão de Açúcar) e, enfim, o céu.

Com *Cartão-postal* Tarsila “atualiza” a estrutura da pintura de paisagem convencional. Por outro lado, a pintura mostra um esforço consciente de, ao mesmo tempo, obedecer à “verdade” da paisagem que pinta (o Pão de Açúcar) e, como em um sonho, inventar formas que pouco têm de verdadeiras (a vegetação e os animais representados).

Cartão-postal tem outra singularidade: foi produzida a partir de procedimentos que baniu índices de manualidade, escondendo as pinceladas da artista, como se fosse uma pintura industrial. *Cartão-postal* parece emular um cartão-postal, desses comprados na rua – um objeto industrializado e anódino.

Ainda nessa pintura, as formas bem demarcadas se conjugam como em uma colagem, parecendo recortadas e justapostas, reiterando o caráter bidimensional do suporte.

Talvez tenham sido todas essas peculiaridades de *Cartão-postal* o que chamou a atenção de Raposo.

Recordando: na resenha do dia 22, ele repete que: “até há bem pouco, eu julguei que *Antropofagia* – que é o Grito do Ipiranga da nossa pintura – marcasse o termo das suas descobertas prodigiosas. Confesso, entretanto, que me enganei: *Cartão-postal* modificou minha opinião” (Raposo, 1929/1975, p. 464). Ou seja, após ter visto *Cartão-postal*, Raposo transfere para essa pintura o título de “Grito do Ipiranga da nossa pintura”,⁵ o que, convenhamos, não é pouca coisa, uma vez que *Antropofagia* e *Abaporu* sempre foram consideradas manifestos visuais do movimento antropofágico.

5. Para os leitores e as leitoras não familiarizados com a história do Brasil, “Independência ou morte” foi o grito supostamente proferido por D. Pedro, príncipe regente de Portugal no Brasil, quando, em 1822, às margens do riacho do Ipiranga, ele se rebelou contra os ordens de voltar a Portugal. Também ficou conhecido como Grito do Ipiranga, significando “grito de independência”.



Col. Pinacoteca de São Paulo; e na legenda de *Cartão-postal*, Col. Particular.

Mas o que significaria a transferência desse título para *Cartão-postal*? Raposo teria intuído a potência de sentidos daquela obra? Teria notado que ela não valia pelo seu significado aparente (uma “vista” do Rio de Janeiro), mas como resultado da deglutição de estruturas pictóricas tradicionais e procedimentos vindos da contemporaneidade? Será que Raposo percebia que *Cartão-postal* era uma pintura erudita que, ironicamente, desejava igualar-se a um produto de cultura de massa?

Ao refletir sobre essas características da pintura de Tarsila, nota-se que ela já agia como antropófaga alguns anos antes do surgimento do movimento antropofágico, em 1928. Se atentarmos para sua formação até 1922 – quando, logo depois da Semana, ela

conhece os modernistas⁶ –, veremos que, apesar de menos intenso, o processo de devoração que a artista fez da arte mais atual do período denunciava a vontade de superar sua defasagem em relação à arte moderna, território onde ingressara “tardamente”, devido a fatos de sua biografia.⁷ Porém, após o início de suas relações com os modernistas, houve uma aceleração no processo de devoração/deglutição das tendências artísticas mais recentes.

6. Em fevereiro de 1922, Tarsila estava na Europa e, portanto, não participou da Semana de Arte Moderna. De volta a São Paulo em setembro daquele ano, foi apresentada aos principais modernistas da cidade: Mário de Andrade, Menotti Del Picchia e Oswald de Andrade. Tarsila, os intelectuais e Anita Malfatti formariam um grupo de curta duração, denominado Grupo dos Cinco.

7. Sobre a formação “tardia” de Tarsila do Amaral como pintora, fruto de circunstâncias biográficas, consultar, por exemplo, Chiarelli (2021a, 2021b, 2021c).

O que Tarsila queria aprender quando voltou a Paris em 1923? Tudo o que para ela significava o melhor da pintura moderna – as produções de Lhote, Gleizes e Léger (todos agora “pós-cubistas”). E para que tamanha pressa em assimilar tanta novidade? Para, a partir dela, responder à grande pergunta do Modernismo de São Paulo: como criar uma arte moderna no país, com sinais inequívocos de “brasilidade”?

Com sua fase pau-brasil,⁸ Tarsila foi quem melhor respondeu a essa demanda, pois suas pinturas transformavam o assunto local em elemento que se articulava segundo a obediência à lógica da montagem – pinturas que, ao mesmo tempo que enfatizavam a bidimensionalidade da tela e a ordem construtiva do espaço, recriavam a geografia física e humana do país; pinturas que se alimentavam do primitivismo tão em voga em Paris, mas adaptando-o com êxito ao “assunto” Brasil.

A partir desse raciocínio, e sem poder aqui aprofundá-lo, levanto a hipótese de que a fase pau-brasil de Tarsila poderia ser considerada a “primeira denteção”⁹ de sua pintura antropofágica.

No livro *A interpretação dos sonhos*, Freud (1900/2019) afirma que, para analisar qualquer sonho, é preciso ter em mente e saber distinguir o que seria seu conteúdo *manifesto* e seu conteúdo *latente*. O primeiro estaria sobreposto ao segundo, escondendo seu significado mais recôndito. É nesse sentido que não é incomum sonharmos com situações desestabilizadoras, em que personagens os mais estranhos se unem em cenários inusitados. Toda essa bizarrice contribuiria

para despistar os sentidos mais profundos dos sonhos.

Foi justamente esse descompasso e o estranhamento percebido no conteúdo manifesto dos sonhos que marcaram a produção surrealista, fazendo com que seus protagonistas elegessem a misteriosa definição de beleza feita pelo Conde de Lautréamont (Isidore Ducasse) – “Bela como o encontro casual de uma máquina de costura e um guarda-chuva em uma cama para cirurgia” – como a palavra de ordem do movimento.

Se compararmos as pinturas *Antropofagia* e *Cartão-postal*, perceberemos que a primeira, apesar da dimensão sintética (e também caricatural) das figuras e do inusitado da cena, ressoa a estrutura da pintura tradicional: é a representação de figuras em uma paisagem. Estão ali os seres enigmáticos sentados sobre um campo verde em frente à vegetação. Atrás, o céu azul e o Sol, que é uma laranja partida ao meio. A obra, apesar de todo o suposto estranhamento que exala, tem uma dimensão didática e narrativa, pois remete o espectador às pinturas *A negra* (1923) e *Abaporu* (1929) – ambas de Tarsila –, e igualmente ao movimento antropofágico.

Enfim, *Antropofagia* tem uma dimensão narcísica, satisfeita consigo mesma, como se fosse a súplica da saga de sua autora.

Mas isso não ocorre com *Cartão-postal*. Ali as formas recortadas e justapostas reafirmam o campo bidimensional, de um modo que, propositalmente, parece querer comprometer a representação da paisagem. Ao mesmo tempo, o estranhamento causado pelas figuras exóticas que a habitam (a vegetação misteriosa, os animais meio monstruosos na frente do tão familiar Pão de Açúcar) desequilibra o sentido do “cartão-postal”, conferindo-lhe uma dimensão irônica.

Ou seja, reafirmação do campo bidimensional (*Cartão-postal* é uma representação e, ao mesmo tempo, a afirmação de uma ideia

pictórica autônoma), mesclada à estranha familiaridade que emana daqueles seres e daquela paisagem, é o que pode ter seduzido Raposo, fazendo com que a elegesse como o “Grito do Ipiranga” da pintura brasileira.

No processo de reavaliação que o Modernismo de São Paulo vem sofrendo, a partir do centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, creio ser imprescindível igualmente uma reavaliação de Tarsila do Amaral como a artista que soube entender e responder às demandas locais e internacionais do movimento. Muito mais do que uma sedutora e rica mulher, esposa deste ou daquele intelectual, e a partir de pinturas tão potentes quanto *Cartão-postal*, ela representa o que de mais significativo aconteceu no campo das artes visuais daquele período.

Para finalizar, uma vez que Oswaldo Costa (Antônio Raposo) foi o único a perceber o quanto *Cartão-postal* era uma pintura muito mais paradigmática do que *Antropofagia*, estou certo de que ele deveria ser mais conhecido e sua produção crítica melhor estudada.

Referências

- Anônimo. (1975). Exposição Tarsila do Amaral. Em A. Amaral, *Tarsila: sua obra e seu tempo* (vol. 1, pp. 465-466). Perspectiva; Edusp. (Trabalho original publicado em 1929)
- Chiarelli, T. (2021a). Os autorretratos de Tarsila do Amaral: parte 1: a espanhola. *Arte!Brasileiros*. <https://bit.ly/39JTYkC>
- Chiarelli, T. (2021b). Os autorretratos de Tarsila do Amaral: parte 2: a imagem “Achiropita”. *Arte!Brasileiros*. <https://bit.ly/3Nw9pvg>
- Chiarelli, T. (2021c). Os autorretratos de Tarsila: parte 3: as várias ressignificações de uma imagem de matriz fotográfica. *Arte!Brasileiros*. <https://bit.ly/3wEqbTi>
- Figueiredo, A. M. & Galvão Jr., H. N. (2019). Revistas na front: aproximações entre *Belém Nova* e *Revista de Antropofagia* por meio de manifestos na década de 1920. *Antíteses*, 12(23), 166-195.
- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. Em S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, trad., vol. 4). Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1900)
- Jáuregui, C. A. (2015). Oswaldo Costa, Antropofagia, and the cannibal critique of colonial modernity. *Culture & History Digital Journal*, 4(2). <https://bit.ly/3wFaoTm>
- Raposo, A. (1975). Tarsila. Em A. Amaral, *Tarsila: sua obra e seu tempo* (vol. 1, pp. 463-465). Perspectiva; Edusp. (Trabalho original publicado em 1929)

8. Embora passível de reavaliação, tradicionalmente se considera que a fase pau-brasil de Tarsila teria ocorrido, *grosso modo*, entre 1924 e 1928, quando então começaria a sua fase antropofágica.

9. Aqui me aproprio dos termos *primeira denteção* e *segunda denteção* que foram utilizados para dividir os dois períodos da *Revista de Antropofagia*, órgão de divulgação do movimento antropofágico: primeira denteção, 1928-1929, n. 1-10; segunda denteção, 1929, n. 1-16.

De manifestos e metáforas culturais: Programas culturais na zona de dependência

Forma oblíqua de capturar e compreender “algo” inalcançável ou irrepresentável de outro modo (o que somos, nossa cultura, o que e como proceder), a metáfora que instalou o *Manifesto antropofágico* (de Andrade, 1928/s. d.) resultou tão provocativa quanto ambígua. Ao mesmo tempo em que assume parodicamente o papel do “selvagem mau” e estabelece um programa de “destruição nutritiva”, também admite a possibilidade do consumo do outro até o ponto da saturação, a mimese, e nos convertermos naquilo que comemos (Nash, 2008).

Ocorre que toda metáfora também envolve e introduz um “risco” (Cornejo Polar, 1998), uma configuração não desejada que vem dentro e se desliza por baixo, escurecendo tanto quanto iluminando, colocando em imagem tanto quanto apagando, colocando em palavras ao mesmo tempo que omitindo. Assim, porquanto adoece de problemas similares aos das noções de *mestiçagem* e *hibridez*, com os que a empantamos, aqui nos propomos representá-las à luz de outras três – *Caliban*, *transculturação* e *heterogeneidade* –, com as que compartilham a constelação de termos críticos do pensamento latino-americano (Colombi, 2021).

* Instituto de Letras, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Uruguay.

Aqueles antigos manifestos vanguardistas

Era uma época – “Moderna?” – na qual os manifestos, aqueles textos estridentes e mágicos, com forma de proclama ou diatribe letrada, pretendiam imprimir uma guinada ao rumo e ao significado do mundo e da vida. Mediante chamamentos sentenciosos e frases elípticas e cortantes, ansiavam transformar a realidade, construir uma multidão de seguidores – um exército? uma coluna? –, fundar, com poucas palavras, Outra ordem simbólica e do desejo. Chamavam a ações – “somos *concretistas*”¹ (de Andrade, 1928/s. d., p. 5, p. itálicas minhas) – e a pensar e viver de outros modos, sobre outras bases e regras. Eram uma das armas do letrado, encarregado do Departamento dos Signos: Ariel sempre a serviço de Próspero, ainda que consciente de seus pequenos privilégios, prazeres e poderes (Rama, 1984).

Aqueles manifestos – ultraísta (1919), estridentista (1921), Pau-Brasil (1924), regionalista (1926), antropofágico (1928/s. d.) etc. – nascem do choque e do cruzamento entre, por um lado, um fenômeno próprio do campo da arte, como a busca de ruptura, de liberdade, de questionamento dos limites

1. N. do T.: A tradução corresponde a: Andrade, Oswald de (1972). *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias: Manifestos, teses de concursos e ensaios* (vol. 6, p. 16). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1928).

e regras do próprio campo, típicos das vanguardas (Bourdieu, 1966/2002 e 1992/1995; Bürger, 1974/2009; Becker, 1982/2008; Unruh, 1994; Rosenberg, 2013), e por outro, de uma circunstância e localização geopolítica do letrado latino-americano, sempre marcado pelo olhar e a mordida colonial (Fanon, 1952/2009; Losada, 1975; Quijano, 2000; Mariátegui, 1928/1958; Vidal, 1976). Realidade material e simbólica inescapável, que de modo constante apresenta um leque limitado de opções e que oscila entre o ânimo de pertencer e ser reconhecido e aceito como iguais na Civilização, a Modernidade, o Ocidente, o Mundo, e no outro extremo, o repúdio a essa Ordem que o submete e um desejo de ser e fazer *outra coisa*: “Não temos outra coisa que fazer a não ser criar uma terceira Europa?”, perguntava Fanon (1961/1983, p. 194). Entre a reclamação de *semelhança* e a afirmação da *originalidade* e a *diferença* (Rama, 1982).

Primos-irmãos das cartas – pensemos na da Jamaica, de Bolívar – e os ensaios –o *Facundo*, de Sarmiento; *Nossa América*, de Martí; *Ariel*, de Rodó –, aqueles manifestos eram uma revolta contra o Pai, e também a Mãe/matriz – “louca”, “infame”, no caso de Bolívar –, as “elites vegetais”² (de Andrade, 1928/s. d., p. 3), os “importadores de consciência enlata-da”³ (p. 1), as roupas as poses, as gramáticas e as máscaras que encobriam a verdade (Martí, 1891/2005; Fanon, 1952/2009); “chega de copiar” (de vegetar; Martí, 1891/2005, p. 33), de olhar “com óculos ianques ou franceses”⁴ (p. 33): “Inventamos ou erramos!” (Rodríguez, 1824/2004).

2. N. do T.: A tradução se corresponde a: Andrade, Oswald de (1972). *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias: Manifestos, teses de concursos e ensaios* (vol. 6, p. 16). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1928).

3. N. do T.: A tradução se corresponde a: Andrade, Oswald de (1972). *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias: Manifestos, teses de concursos e ensaios* (vol. 6, p. 14). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1928).

4. N. do T.: A tradução se corresponde a: Martí, J. (1983) *Nossa América* (M. A. Almeida, trad.). Hucitec. <https://www.ufrgs.br/cdrom/marti/marti.pdf> (Trabalho original publicado em 1891).

Aqueles manifestos, em resumo, contribuíram com alguns dos elos e fibras que constituem – ou pelo menos subjazem como ruínas em – nossa consciência, nosso discurso, nossa história. Do *Manifesto antropofágico* (de Andrade, 1928/s. d.) hoje nos resta, por exemplo, a engraçada frase “Tupi or not tupi” (p. 1) – bastardeada até o cansaço –, flerte letrado, sempre à mão, que mediante a paródia aponta essas tentativas ambivalentes de ânsia de *assimilação* e *descolamento*. E nos resta, claro, a metáfora, aquela imagem rápida e facilmente digerível do conceito, do procedimento: nossa vocação antropofágica.

Antropofagia

Antropofagia que, dizíamos, remete, assume e devolve parodicamente o modo em que a Europa – a consciência europeia e a europeizada – viu e pensou a América: terra de selvagens (“bons”, “maus”), seres mágicos, irracionais, imorais, monstruosos, canibais/*calibans*, vingativos, famintos e feios⁵. No Mito Moderno, no mito “Europa”, aventura Enrique Dussel (2000), assim aparecemos porque é preciso justificar e validar o extermínio, a apropriação, a negação do Outro – “conquisto logo existo”⁶ (p. 48), interpõe Dussel, em substituição do “penso logo existo” – e sua ideologia: o papel benfeitor da Europa como doador e fornecedor de Ordem, Linguagem, Razão, Civilização, Cultura, Ideias, Beleza, Virtudes.

Assim se conformou, dirá Quijano (2000), a matriz colonial de poder, pois para obter o que saqueou, além de um domínio econômico e político, é preciso o controle do saber (epistêmico) e a construção e administração de subjetividades, que inclui denominar e classificar às pessoas em negros, índios, ilegais, estrangeiros, putas, bruxas, *calibans* (antropófagos).

5. Próspero a Calibán: “[...] simio maldito! Como se pode ser tão feio!” (N. do T.: Tradução livre) (Cesaire, 1969/2011, p. 12).

6. N. do T.: A tradução se corresponde a: Lopes, V. (2020). Colonialidade e inferioridade do conhecimento. *Cadernos de Gênero e Tecnologia*, 13(41), 36.

Roberto Fernández Retamar (1999/2004) admitiu a omissão do *Manifesto antropofágico* em sua história de Caliban⁷ (Retamar, 1971) – o mesmo que de Francisco Bilbao e Marcos Garvey –, onde sim revistam Colombo, Montaigne, Shakespeare – logicamente –, Renan, Groussac, Rodó, Ponce, Cesaire e Fanon, entre outros. Esquecimento que atribuiu a seu desconhecimento e que depois corrigiu. Igualmente estranha é ausência, simétrica, de Caliban no manifesto de Oswald de Andrade, onde também não aparece. Esquecimentos e omissões nunca inocentes.

Mas, então, nos detenhemos na metáfora do título. A imagem e a noção que mais nitidamente ficou pendente no ar: a de nossa antropofagia. A metáfora alude, aponta uma condição: a fome, a escassez – a nudez associada –, o desejo de comer o outro, de se alimentar da cultura do outro: “Só me interessa o que não é meu”⁸ (O. de Andrade, 1928/s. d., p. 1). A ideia da escassez-nudez-fome (pelo outro) que a imagem contém ou conota faz desaparecer ou minimiza as riquezas e as culturas próprias.

Remete, também, a um desejo e plano de ação, um programa de assimilação destrutiva-criativa. Vicky Unruh (1994) diz:

Ainda que focado no Brasil, o Manifesto antropofágico de Oswald de Andrade de 1928 apresenta a posição americanista mais provocativa do Modernismo Brasileiro. Destaca a dívida da Europa com o Novo Mundo por sua concepção do homem natural [o “bom selvagem”] tal qual foi configurado nos escritos de Montaigne e Rousseau, e propõe, em contrapartida, um “selvagem mau”, que come *tudo e todos*, como um modelo de crítica cultural e de assimilação criativa. (p. 130, itálicas minhas)

7. De agora em diante, quando não for citação, vamos usá-lo sem acento, aderindo aos argumentos esgrimidos em tal sentido por Fernández Retamar (1993; 1999/2004).

8 N. do T.: A tradução corresponde a: Andrade, Oswald de (1972). *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias: Manifestos, teses de concursos e ensaios* (vol. 6, p. 13). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1928).

Calibán antropofágico?

Calibán antropofágico? Perguntou Víctor Rodríguez Nuñez (em Fernández Retamar, 1999/2004, p. 142). Se a antropofagia é equivalente a canibal/caliban, borra ou perde algumas nuances que fornece este último. Principalmente, o “efeito R”, de *racialização*, arma poderosa da conquista europeia, que leva direto para a sujeição e eliminação do outro *sem reservas*, pois não são pessoas, são animais, são monstros, detritos, matéria em decomposição – “Sujo como é”⁹, diz o Próspero de Shakespeare (1611/2003, p. 14) –, e à subsequente expropriação e exploração. Ser canibal é o inaceitável. Ninguém assim pode ser humano, nem proprietário nem sujeito de direito.

Em “*Caliban ante la antropofagia*” Fernández Retamar (1999/2004) nos remete a outro texto seu de 1976, no qual torna sua uma ideia de Antônio Cândido (1971):

Uma das conquistas da vanguarda latino-americana [...] foi sua desafiante proclamação dos valores não ocidentais na América Latina. É o que faz Oswald de Andrade ao lançar [...] seu Manifesto antropofágico [...] [que] propunha, dirá Antônio Cândido, “a devoração dos valores europeus, que tinha que *destruir para incorporar* [...] como os índios canibais devoravam seus inimigos para *incorporar a virtude destes* a sua própria carne [...]” (p. 143, itálicas minhas)

Mas, se destroem primeiro? Estes valores e virtudes são tais? São efetivamente europeus? (Pratt, 2011). Porque as referências do manifesto apontam não “a tudo e a todos” (Unruh, 1994, p. 130), não a tudo “o que não é meu”¹⁰

9. N. do T.: A tradução corresponde a: Shakespeare, W. (2014). *A tempestade* (R. Raffaelli, trad.) (p. 63). UFSC.

10 N. do T.: A tradução corresponde a: Andrade, Oswald de (1972). *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias: Manifestos, teses de concursos e ensaios* (vol. 6, p. 13). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1928).

(O. de Andrade, 1928/s. d., p. 1), mas principalmente em direção a Europa e suas virtudes. Pratt (2011) diz:

Hoje [...] persistem as convocatórias a favor do regresso à Ilustração europeia – entendida como a única fonte de valores [...] -. [Mas, do mesmo modo que] o Ocidente ilustrado nunca teve o monopólio da cobiça, do genocídio, do patriarcado, do imperialismo, da escravidão, da violência religiosa, da exploração, do autoritarismo... também não teve o monopólio da ciência, da racionalidade, do princípio de igualdade, da ideia do bem viver ou do mesmo bem comum, dos conceitos de justiça ou liberdade, da responsabilidade dos mais fortes em relação aos mais fracos. (p. 54)

No filme *Como era gostoso o meu francês?*, Nelson Pereira dos Santos (1971) coloca em cena um gesto essencial da antropofagia, no qual se combinam a conquista e a sujeição do invasor (do francês) com *o amor e a entrega gostosa* (da mulher), ainda que, chegado o momento estabelecido, prefigurado, será preciso cumprir o ato ritual no qual a comunidade torna seu, em comunhão coletiva, ao *outro degradado* – cozido –, e desse modo, nesse banquete proveitoso e frutífero, torna-se forte e feliz.

Mas, queria Caliban comer Próspero, com o risco de se envenenar, de se tornar outro Próspero? Dilema da dialética da colonialidade. Diga-me o que come e te direi quem és: *comemos as meninas, as meninas nos comem* (Nash, 2008). E estuprar Miranda? O Caliban de Cesaire (1963/2011) repudia a acusação do Próspero de Shakespeare de tentar estuprar Miranda e também as palavras que o dramaturgo colocou na boca de Calibán: “Se você não me impedisse – teria povoado/Esta ilha com Calibans”¹¹ (Shakespeare, 1611/2003,

11. N. do T.: A tradução corresponde a: Shakespeare, W. (2014). *A tempestade* (R. Raffaelli, trad.) (p. 63). UFSC.

p. 14), mas é somente sua fantasia libidinosa (Cesaire, 1963/2011, p. 67)¹².

Outros dois exemplos, opostos, vêm à minha mente.

Um, o estranho caso do rei Henry Christopher, transformado em novela por Alejo Carpentier em *El reino de este mundo* (1949/1981) e levado ao teatro na tragédia *Uma tempestade*, de Cesaire (1963/1972). Ao comer o modelo do inimigo, Henry, o cozinheiro revolucionário, torna-se rei e tirano, tema que se repete com a paródia do racionalismo em *El recurso del método* (Carpentier, 1974), outra de suas novelas, onde o tirano ilustrado se apropria de Descartes para reprimir seu povo. Em contrapartida, em *Una tempestad*, Caliban elude e escapa para a dialética, “sai do jogo”. Também denuncia que, além de expropriá-lo, escravizá-lo e maltratá-lo – a ele, que era rei –, Próspero não lhe ensinou nada de valioso, guardou para si sua ciência. E lhe deu um saber e uma linguagem que só serviu para escravizá-lo, para que entendesse suas ordens; imagens falsas, mentiras sobre o mundo e sobre si: Caliban selvagem? Estuprador? Carente¹³? Morto de fome? Antropofágico?

De este comer-se, amar-se e copular entre uns e outros chegamos muito em breve à metáfora adjacente da “mestiçagem” e a miscigenação positiva de Gilberto Freyre (1933/1977),

12. No Prefácio de *Los condenados de la tierra* de Fanon, Sartre (1961/2003) refere-se a um número de fantasias de *violência inversa* abrigadas pelos sujeitos da opressão e da violência colonial – os colonizados –, que se manifesta ou sublima de diversos modos. Fanon (1961/1983), em contrapartida, expõe os estupros das mulheres argelinas pelos franceses e sua consequência em seus pacientes argelinos. Em *El reino de este mundo*, Carpentier (1949/1981) torna este assunto em novela em vários capítulos: Ti Noel sonha com estuprar Mademoiselle Floridor (p. 57); no decorrer da primeira rebelião antiescravista, estupram “as senhoritas distintas da planície” (p. 61); no saque do palácio do Rei Christophe, a Ciudadela de La Ferrière, “as princesas [eram] timidamente defendidas das mãos insolentes por Solimán (p. 119), etc.

13. Martin Lienhard (1994) questionou a insistência da cultura ocidental em definir as outras culturas – concretamente, as culturas indígenas do Peru – como *carentes*, e aplicou isso ao debate da escritura versus a oralidade. O Ocidente costuma fazer notar a *carência de escritura* como um fato indicativo de inferioridade. Lienhard, em contrapartida, fez ver e argumentou o valor da oralidade recorrendo à comparação entre partitura (a escritura) e o espetáculo (a oralidade).

da “democracia racial”, que anima, por exemplo, a novela *Tenda dos milagres*, de Jorge Amado (1969), levada para a tela letrada em outro dos filmes de Pereira dos Santos (1977). Explosão de fertilizações mútuas que dará nascimento, nas palavras de José de Vasconcelos (1948), até a *última raça* planetária: “a raça cósmica” – “a supermestiçagem” (Cornejo Polar, 1994, p. 368) –, surgida da fusão que ocorre justamente na Ibero-América, de todas “as raças”.

A ideia – o ideal – de um continente mestiço e da mistura racial – Darcy Ribeiro (1969/1977) falará sobre “os povos novos” –, e por extensão a ideia de *cultura mestiça* que conota, alude à mistura e à presença de elementos diversos que se unem e se combinam. Tem como principal mérito propor que a *mistura* é melhor que *pureza* racial, que a Nova Raça é superior a qualquer de suas partes componentes. Nisso se diferencia e se contrapõe às ideologias supremacistas e puristas que campeiam até o dia de hoje, que supõem a supremacia branca e propõem a pureza racial – e cultural –. A peça *Vejigantes* do dramaturgo porto-riquenho Francisco Arriví (1958/1974) expõe claramente a arquitetura argumental e afetiva dessas ideologias supremacistas.

No entanto, da mesma forma que ocorre com a ideia de *hibridez*, não ficam totalmente claras nem a lógica do processo – a política, a economia, a ideologia – da mestiçagem nem suas consequências. Pensemos nos estupros e nos abusos que estavam na base da mistura racial, já ligada à conquista e à guerra, já à servidão, à escravidão, à violência racial. Pensemos na ideia e na aspiração de “melhorar” a raça, mediante esse gesto, instalando e reproduzindo uma escala hierárquica na qual essas ideologias raciais descansam, onde os europeus e os nativos brancos são superiores aos índios e aos negros. No caso de Vasconcelos, a raça cósmica – mistura de raças “vermelha”, “negra”, “amarela” e “caucasiana” – é superior e mais desejável pelo efeito das qualidades superiores desta última. Em *El cholo*, de Eugenio

María de Hostos (23 de dezembro de 1870/s. d.), a testa larga do mestiço manifesta “o que recebeu” da “raça europeia” (o “contorno do crânio”, “o pensamento intelectual”), enquanto as outras fornecem a força física, o ânimo, a moral, a resiliência, a paciência. Pensemos, além disso, na naturalização da ideia de raça, que é uma construção histórico-cultural, uma invenção, uma ideologia (que classifica as pessoas com fins utilitários), e no transvasamento metafórico do genético ao cultural, que escurece um processo cultural, que não é de nenhuma forma homólogo.

Em contrapartida, sem os pressupostos nem a carga teleológica e política da metáfora da *mestiçagem*, a noção de *hibridez* só descreve um estado de coisas como resultado de múltiplas misturas. Não só étnico-raciais e de população, também de modos de produção, culturas, tecnologias, linguagens, cosmovisões, temporalidades, modos de vida.

Enquanto que a antropofagia como programa produz seu efeito – o *uno* – a partir da destruição, deglutição e metabolização de *todo o outro*, e a mestiçagem o faz mediante o acoplamento sexual – *todos com todos* – e a gestão genética – o “melhoramento racial” –, a hibridez não tem um programa, só denomina e constata a natureza impura, complexa, contraditória de uma série de entidades que já não podem ser pensadas de modo puro, unitário, coerente, estável, etc. García Canclini (1997) diz:

Encontrei neste termo maior capacidade de abranger diversas misturas interculturais que com a questão da mestiçagem, limitada às que ocorrem entre raças, ou o de sincretismo, fórmula referida quase sempre a fusões religiosas [...]. Pensei que necessitávamos uma palavra mais versátil, mais inclusiva, para dar conta tanto dessas misturas clássicas assim como de outro tipo de misturas, os entrelaçamentos entre o tradicional e o moderno, entre o culto, o popular e o massivo [...]. Falar de hibridação

me pareceu útil para designar as misturas da figuração indígena com a iconografia espanhola e portuguesa. Depois, me serviu para descrever os processos de independência e construção nacional nos que projetos modernizadores coexistiram até nossos dias com tradições pouco compatíveis com o que os europeus consideram característico da modernidade. (p. 111)

O conceito de *hibridez* seria mais apto para captar um conjunto de questões e fenômenos socioculturais novos, imperceptíveis ou mal compreendidos a partir de outros conceitos e enfoques: a globalização e os fluxos culturais globais; a imigração, a situação de diáspora, novas identidades e subjetividades individuais e coletivas; a subjetividade nômade, difusa, fronteira; a falta de síntese cultural, que gera ansiedade; os efeitos culturais das novas tecnologias da comunicação nas culturas nacionais; o papel e possibilidades do consumo e do consumidor, que, pensado a partir da antropofagia e os processos de recepção (seletiva, destrutiva, criativa), nos devolve à circunstância e a dinâmica da antropofagia (a daquele que consome): o consumo degradado/degradante da “alta” cultura próprio dos “de abaixo”.

Ao contrário da metáfora da *antropofagia*, a *hibridez* destaca um fenômeno oposto: é o Mundo – suas forças poderosas – que nos abraça, nos deglute e nos contamina, modifica-nos de modos irreparáveis e nos constitui em entidades extravagantes, desconjuntadas..., monstruosas? (índios loiros com camisas do Real Madri escutando Mozart no celular).

No entanto, nem as metáforas da *antropofagia*, da *mestiçagem* ou da *hibridez* esclarecem a dinâmica do processo, as assimetrias políticas que a atravessam e que a terminam marcando e deixando seu rastro, as margens e as formas de fazer (de Certeau, 2000) de

que dispomos, assuntos que sim sobressaem nas propostas de Ángel Rama sobre a *transculturação* e de Cornejo Polar sobre *heterogeneidade*.

Em *Transculturación narrativa*, Rama (1982) retoma seu ensaio sobre “os processos da transculturação” (1974). Ali propõe que, por meio do impulso modelador da busca de independência, originalidade e representatividade, a *transculturação* (narrativa) seria uma das respostas à dialética entre regionalismo e modernização/vanguardismo. Partindo das reflexões de Vittorio Lanternari (1966) e Fernando Ortiz (1940/1978) sobre a desintegração cultural e a aculturação que resulta da Conquista e a Colônia, Rama propõe um modelo mais ajustado da transculturação.

Como consequência da expansão econômica e cultural das metrópoles depois da Primeira Guerra Mundial, e como alternativa ao aquartelamento e o desespero cultural (o etnocídio), intensifica-se o processo de transculturação (Ortiz, 1940/1978) e de plasticidade cultural (Lanternari, 1966):

a solução intermediária é a mais comum: lançar mão das contribuições da modernidade, revisar à luz delas os conteúdos culturais regionais e com umas e outras fontes compor um híbrido que seja capaz de seguir transmitindo a herança recebida. Será uma herança renovada... (Rama, 1982, p. 29)

Depois de colocar como exemplos os trabalhos de Asturias e Carpentier – “que, ao escutar as dissonâncias de Stravinsky, deixa o ouvido mais aguçado para redescobrir e agora valorizar os ritmos africanos que na cidadezinha negra da Regla [...] vinham sendo escutados há séculos” (p. 29) –, Rama se detém em um verso de *Macunaíma* de Mário de Andrade, de 1928 – “sou um tupi tangendo um alaúde” (p. 29) –, e em uma citação de Gilda de Mello e Souza, de 1979, para quem o

achado dessa obra residiria na “adesão simultânea de termos inteiramente *heterogêneos*, ou melhor, a um curioso jogo satírico que oscila entre a adoção do modelo europeu e a valorização da diferença nacional”. (p. 29)

Em relação à transculturação, Rama destaca o processo de *seleção e combinação* que o rege (pp. 38-39). A transculturação seria o resultado de um ato primeiro de *escolhas e exclusões* tático-estratégicos – ainda que condicionados –, tanto dos elementos da cultura alheia (não se pega tudo nem qualquer coisa) como dos elementos da cultura própria (p. 39). É claro que a dominação – a assimetria de poder – bloqueia a possibilidade de manter todo o próprio, que por acaso sobrevive *disfarçado* (pensemos nas muitas estratégias do sincretismo).

Como consequência, o foco da análise e a reflexão passam a ser exatamente a natureza e os efeitos de tais possibilidades e decisões:

O impacto aculturador europeu não incluía em seu repertório o marxismo e, no entanto, ele foi selecionado por numerosos grupos universitários [...]. Mais ainda, poderia se dizer que a tendência independentista que destacamos como reitora do processo cultural latino-americano sempre tendeu a selecionar os elementos recusadores do sistema europeu e norte-americano. (p. 39)

Rama não só esclarece a dinâmica do processo de transculturação, que abrange exclusões, seleções, redescobrimientos, incorporações, rearticulações, invenções, mas restitui um lugar de agência – há *alguém que faz* as coisas de uma forma, e não de outra – e de um cálculo ou motivação ausente ou ao menos não articulado manifestadamente nos programas da antropofagia, a mestiçagem e a hibridização.

Não obstante, a proposta de Rama, que advoga por uma narrativa transculturada como resposta e solução à circunstância do letrado

na zona de dependência ou “de contato” (Pratt, 1991; 2010), “na fronteira” (Anzaldúa, 1987), adoece duplamente.

Primeiro, porquanto não aprofunda totalmente nas marcas e rastros das assimetrias de poder no interior do processo e o resultado da transculturação – em seu caso, da novela –, no que sim vai se deter Cornejo Polar (1978). Segundo, a novela não deixa de ser uma síntese ou solução *letrada* (nativa, burguesa), com seus próprios problemas e contradições, coisa que Rama sim reconhece em *La ciudad letrada* (1984) e nos escritos anteriores: “As formas originárias que a cultura indígena colocava à disposição do escritor eram a canção e o conto folclórico. As que propunha a cultura dominante eram a novela e o conto dentro dos modelos estabelecidos” (Rama, 1976, citado em Cornejo Polar, 1978, p. 12).

É por isto que, em relação ao segundo, sugerimos voltar a prestar atenção às *transculturações populares*, que ocorrem nos variados campos da arte popular e na *esfera pública plebeia*, como o teatro do carnaval, as rádios comunitárias, a cultura de massas, a música tropical etc. (Remedi, 1992; 2021). (“Fizemos foi Carnaval”, de Andrade, 1928/s. d., p. 3)¹⁴.

Em relação ao primeiro, Cornejo Polar (1978) destacou a tensão entre as literaturas *homogêneas* – coloca o exemplo de Cortázar – e as *heterogêneas* – como a indigenista. Mas, além disso, seguindo a Agustín Cueva, toca um dos pontos nevrálgicos do assunto, a contradição entre conteúdos – realidades –, formas – de consciência, do discurso – e espaços socioculturais – circuitos, destinatários, públicos. Cueva (1974) diz:

O problema se propõe [...] em termos contraditórios. De uma parte, um referente empírico que não pode impor sua forma própria

14 N. do T.: A tradução se corresponde a: Andrade, Oswald de (1972). *Obras completas: Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias: Manifestos, teses de concursos e ensaios* (vol. 6, p. 16). Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1928).

de consciência como perspectiva hegemônica, capaz de estruturar a obra na forma estética pertinente [...] por se encontrar situado em um nível subalterno da formação social que o engloba e redefine e a partir do qual só poderia ser concebido algum gênero de literatura popular [...]. De outra parte, uma forma de consciência proveniente do polo social hegemônico, mas que por si só não basta e inclusive pode se converter em óbice para plasmar adequadamente aquela matéria-prima que naturalmente possui sua própria espessura, vale dizer sua própria forma, e requer, portanto, um tratamento estético particular. (Cueva, 1974, citado em Cornejo, 1978, p. 12)

E acrescenta Cornejo Polar:

É indispensável destacar [...] a fratura entre o universo indígena e sua representação indigenista [...] essa ruptura destaca a existência de um novo caso de literatura heterogênea onde as instâncias de produção, realização textual e consumo pertencem a um universo sociocultural e o referente a outro distinto. (p. 17)

Ou seja, a novela transculturada – a novela indigenista, uma desta classe – também reproduz uma ordem cultural dominante, da mesma forma que a mestiçagem acaba sendo um “melhoramento” nos termos do europeu e o *manifesto* como gênero não consegue discernir e romper com as formas metropolitanas, e mais que destruí-las comendo-as, é consumido, parasitado por elas.

A metáfora da antropofagia, que no contexto de um imperialismo e um consumismo cultural exacerbado conduz a uma imagem grotesca – o sujeito colonial transformado, dirá Sartre (1961/2003), em “negro greco-latino” ou boneco de ventríloquo metropolitano – poderia recarregar-se de significado e potência emancipadora se acolhesse o programa

transmoderno de descentralização e “provincialização da Europa” (Dussel, 2000; Chakrabarty, 2008), de deslocamento em direção aos termos – os espaços, as experiências, as linguagens, as formas de consciência – do outro negado, subjugado pela colonialidade da Modernidade (Dussel, 2000; Quijano, 2000): em resumo, um programa decolonial colocado em termos da esfera pública popular.

Referências

- Amado, J. (1969). *Tenda dos milagres*. Martins.
- Andrade, M. de (1979). *Obra escogida*. Biblioteca Ayacucho.
- Andrade, O. de (s. d.). Manifiesto antropófago. *Revista de Antropofagia*. http://www.ccgsm.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf (Trabalho original publicado em 1928).
- Andrade, O. de (1981). *Obra escogida*. Biblioteca Ayacucho. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20190905115644/Obra_escogida_Oswald_de_Andrade.pdf
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Arriví, F. (1974). *Veji gantes*. Cultura. (Trabalho original publicado em 1958).
- Becker, H. (2008). *Los mundos del arte: Sociología del trabajo artístico* (J. Ibarburu, trad.). Universidad Nacional de Quilmes. (Trabalho original publicado em 1982).
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama. (Trabalho original publicado em 1992).
- Bourdieu, P. (2002). Campo intelectual y proyecto creador. Em P. Bourdieu, *Campo de poder, campo intelectual*. Montessor. (Trabalho original publicado em 1966).
- Bürger, P. (2009). *Teoría de la vanguardia*. Península. (Trabalho original publicado em 1974).
- Cândido, A. (1971). *Introducción a la literatura del Brasil*. Casa de las Américas. (Trabalho original publicado em 1968).
- Carpentier, A. (1974). *El recurso del método*. Siglo XXI.
- Carpentier, A. (1981). *El reino de este mundo*. Seix Barral. (Trabalho original publicado em 1949).
- Certeau, M. de (2000). *La invención de lo cotidiano: 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. (Trabalho original publicado em 1979).
- Césaire, A. (1972). *La tragedia del rey Christophe*. Barral. (Trabalho original publicado em 1963).
- Césaire, A. (2011). *Una tempestad*. El 8vo. loco. (Trabalho original publicado em 1969).
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa: Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets.
- Colombi, B. (coord.) (2021). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Clacso.
- Cornejo Polar, A. (1978). El indigenismo y las literaturas heterogêneas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 4(7-8), 7-21.



- Cornejo Polar, A. (1994). Mestizaje, transculturación, heterogeneidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20(40), 368-371.
- Cornejo Polar, A. (1998). Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24(47), 7-11.
- Cueva, A. (1974). Para una interpretación sociológica de *Cien años de soledad*. *Revista Mexicana de Sociología*, 36(1), 59-76.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad, eurocentrismo (41-54). Em E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Clacso-Unesco.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1961).
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. (Trabalho original publicado em 1952).
- Fernández Retamar, R. (1971). *Calibán: Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Diógenes.
- Fernández Retamar, R. (1993). Adiós a Calibán. *Revista Casa de las Américas*, 33(191), 116-122.
- Fernández Retamar, R. (1995). *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, Yerbabuena. (Trabalho original publicado em 1976).
- Fernández Retamar, R. (2004). Caliban ante la antropofagia. Em R. Fernández Retamar, *Todo Caliban* (pp. 141-151). Clacso. (Trabalho original publicado em 1999).
- Freyre, G. (1977). *Casa-grande y senzala: Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*. Biblioteca Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1933).
- García Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3(5), 109-128.
- Hostos, E. M. de (s. d.). *El cholo*. <https://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/hostos/hostos2.htm> (Trabalho original publicado em 23 de dezembro de 1870).
- Lanternari, V. (1966). Désintégration culturelle et processus d'acculturation. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 41, 117-132.
- Lienhard, M. (1994). Oralidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40, 371-374.
- Losada, A. (1975). Los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1, 139-160.
- Mariátegui, J. V. (1958). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta. (Trabalho original publicado em 1928).
- Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1891).
- Mello e Souza, G. de (1979). Prólogo. Em M. de Andrade, *Obra escogida* (pp. 9-55). Biblioteca Ayacucho.
- Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros: Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Antropofagia.
- Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho. (Trabalho original publicado em 1940).
- Pereira dos Santos, N. (director) (1971). *Como era gostoso o meu francês* [filme]. Produções Cinematográficas Luiz Carlos Barreto Ltda., Regina Filmes, Condor Filmes.
- Pereira dos Santos, N. (director) (1977). *Tenda dos milagres* [filme]. Regina Filmes.
- Pratt, M. L. (1991). Arts of the Contact Zone. *Profession*, 91, 33-40.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- Pratt, M. L. (2011). La antropología y la desmonopolización del pensamiento social. Em A. Grimson, S. Merenson e G. Noel (comp.), *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad* (pp. 49-59). Siglo XXI.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Clacso-Unesco.
- Rama, A. (1974). Los procesos de la transculturación en la narrativa latinoamericana. *Revista de Literatura Hispanoamericana*, 5, 7-38.
- Rama, A. (1976). Recuperación del pensamiento mítico en José María Arguedas. *Latino América, Anuario*, 9, 247-274.
- Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Del Norte.
- Remedi, G. (1992). Esfera pública popular y transculturadores populares. Em H. Vidal (ed.), *Hermenéuticas de lo popular* (pp. 125-204). Institute for the Study of Ideologies and Literature.
- Remedi, G. (coord.) (2021). *La cultura popular en problemas: IncurSIONES críticas en la esfera pública plebeya*. Zona.
- Ribeiro, D. (1977). *Las Américas y la civilización*. Extemporáneos. (Trabalho original publicado em 1969).
- Rodríguez, S. (2004). ¡Inventamos o erramos! Monte Ávila. (Trabalho original publicado em 1824).
- Rosenberg, F. (2013). Culture theory and the avant-gardes: Mariátegui, Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Pagú, Tarsila do Amaral, César Vallejo. Em S. Castro-Klarén (ed.), *A companion to Latin American literature and culture* (pp. 410-425). Wiley-Blackwell.
- Sartre, J.-P. (1983). Prefacio. Em F. Fanon, *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1961).
- Shakespeare, W. (2003). *La tempestad*. Biblioteca Virtual Universal. <https://biblioteca.org.ar/libros/1140605.pdf> (Trabalho original publicado em 1611).
- Unruh, V. (1994). *Latin American vanguards: The art of contentious encounters*. University of California.
- Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. Espasa-Calpe.
- Vidal, H. (1976). *Literatura hispanoamericana e ideología liberal: Surgimiento y crisis*. Hispamérica.

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

Autonomia intercultural: Um horizonte alternativo dos povos indígenas contra as políticas do Estado

Para a seção **Dossiê**, *Calibán – RLP* propôs duas perguntas que, nestes tempos de violências múltiplas e exacerbadas, fazem refletir sobre utopias concretas: *como pensar a autonomia cultural e as relações com a mestiçagem, a multiétnicidade, o hibridismo ou a antropofagia cultural? Como essas relações afetam a democracia?* Para responder, proponho abordar a autonomia a partir da perspectiva dos direitos coletivos dos povos e comunidades indígenas, recuperando seu sentido libertário e, em um segundo momento, considerando sua relação intrinsecamente conflitiva com as políticas de integração do Estado.

Escolhi responder com base na experiência das comunidades zapatistas de Chiapas, um sujeito sociopolítico imerso num processo de autonomia integral e multicultural, forjado numa luta em que convergem diversos grupos etnolinguísticos, convertida em ferramenta-chave do encontro e do diálogo com Outros povos. A proposta é que *a autonomia, a partir desse sujeito e, em particular, da experiência zapatista do México, vislumbra um caminho para conceber sua dimensão cultural no século XXI*. Esta, inelutavelmente, remete à luta histórica dos povos indígenas e dos afrodescendentes por sua livre determinação, que se aprofunda em tempos de iminente ameaça

à sua existência, uma marca ineludível na memória dos povos e uma linha de continuidade de seu signo libertário para “recuperar” dignidade (Ruz, 1992).

A partir desse pressuposto, e neste milênio enquadrado pela atual crise civilizatória de múltiplas dimensões, esses processos de autonomia deixam ver um horizonte de futuro possível, o desse outro mundo que os zapatistas constroem e defendem, uma utopia concreta em que a cultura e a arte sejam o amanhecer do encontro desta humanidade que entra em *colapso*, motivo para esboçar ações emblemáticas (Taibo, 2017).

Mas como definir um conceito tão controverso e polissêmico, que pode implicar interesses muito diversos, desde os que defendem um povo ou povos, de base comunitária, em condições de desigualdade social e negação de sua diferença cultural, até uma oligarquia regional, como foi o caso de Santa Cruz, na Bolívia, durante o governo de Evo Morales? Etimologicamente, em sentido genérico, *autonomia* significa o exercício da “liberdade para governar-se sob suas próprias leis”. López y Rivas (2010) define a autonomia como

a capacidade de indivíduos, governos, nacionalidades, povos e outras entidades e sujeitos de assumir seus interesses e ações mediante normativas e poderes próprios, opostos portanto a toda dependência ou subordinação heterônoma. [...] [Porém,] a *autonomia indígena contemporânea* deve

ser compreendida em seu contexto histórico: a luta dos povos originários por conservar e fortalecer sua integridade territorial e cultural através de seus autogovernos, que praticam a democracia participativa e enfrentam – com uma estratégia antissistêmica – a rapacidade e a violência do sistema capitalista em sua atual fase de transnacionalização neoliberal. (par. 2)

A 27 anos do levante de 1º de janeiro de 1994 do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), a autonomia se manifesta com uma clara tendência à integralidade, isto é, as conquistas na organização política guiadas por seus sete princípios no exercício do governo,¹ a administração da justiça, a participação em cargos, comissões e múltiplas ações para garantir a atenção à saúde, e suas estratégias para controlar a pandemia, a infraestrutura escolar e a formação dos professores que dirigem o processo de ensino-aprendizagem como um serviço comunitário, o trabalho comunitário e de cooperativas, suas estratégias produtivas e agroecológicas. Essa autonomia de fato não espera reconhecimento constitucional; configura uma rede de formas de organização horizontal em múltiplos níveis, em que mulheres, homens e outros, como membros das comunidades, estão reproduzindo o poder local, municipal e regional.

Por meio de inúmeras iniciativas do EZLN, como os encontros nacionais e internacionais, eles tecem relações e abrem diálogos, conhecimentos e reconhecimentos dos Outros, nacionais e estrangeiros, formando um sujeito interno e externo cada vez mais coletivo, que responde aos chamados, ao mesmo tempo que a travessia de fronteiras internas e internacionais se multiplicam com as lutas que convergem. Esses encontros são

numerosos e têm o objetivo de dialogar com a sociedade, as lutas e resistências, a intelectualidade mexicana e estrangeira, os artistas e cientistas, a fim de forjar identidades e criar laços, alianças, comunicação, consciência de humanidade e irmandade.

Partimos da noção de que a cultura “não pode ser contemplada sem analisar a relação entre cultura e sociedade, principalmente em termos de hierarquia”, como dizem Ricardo Pérez Montfort e Ana Paula de Teresa (2019, p. 51), de onde deriva a ideia de que a diferenciação social configura modos ou “níveis de cultura” diversos. E isso sem negar que a cultura é uma poderosa ferramenta não só de dominação, mas de transformação social e de criação de identidade e consciência étnica e de classe. Assim, a cultura não se reduz a suas expressões artísticas (a estética ou a literatura); ela também se encontra na maneira de conceber e organizar a vida, a resistência e o cotidiano. Nessa concepção, a autonomia cultural, inscrita em estruturas sociais e estatais, entra constantemente em contradição sempre que, no caso zapatista, busca se subtrair da lógica do mercado capitalista e do Estado nacional. Em seu interior, é outra a dinâmica das relações entre a cultura e o social, na medida em que as relações de produção não estão regidas pela exploração nem opera um *nós e os outros*, sem reconhecimento da heterogeneidade sociopolítica.

Voltando o olhar para as expressões culturais dessa autonomia, antes do levante de 1º de janeiro de 1994, nesse exército *sui generis*, majoritariamente indígena, a arte e a estética já eram parte de sua formação política, através de “células culturais” (De Parres Gómez, 2021, pp. 80-81). Escreviam poesia, liam literatura, compunham música, dançavam, organizavam representações de teatro, viam filmes em plena selva, com o propósito claro de potencializar sua identidade política e cultural e o campo do simbólico, dimensão da vida tão negada, para romper com a dominação. Francisco De Parres Gómez afirma que “estética

1. Os sete princípios do zapatismo: 1. Obedecer e não mandar (mandar obedecendo). 2. Representar e não suplantar. 3. Baixar e não subir. 4. Servir e não se servir. 5. Convencer e não vencer. 6. Construir e não destruir. 7. Propor e não impor.

* Doutora em ciências sociais com especialidade em antropologia.

e política tem uma relação indissolúvel [...] [e] que o zapatismo potencializou essa vinculação ao levá-la ao plano da práxis [...] desse movimento” (p. 81). Na linguagem poética de seus primeiros comunicados dirigidos à sociedade nacional e internacional, bem como nas poesias e canções rebeldes, percebe-se que podem ser

uma entrada ao mais íntimo da história de vida das comunidades zapatistas; algo profundamente transformador; [...] uma pletera de emoções que engastam nesse coração rebelde um pensamento crítico, para subverter consciências, para despertar a ação política transformadora, para revigorar vontades e vencer fadigas. (Castellanos Guerrero & López y Rivas, 2018, p. 5)

Encontramos essa lógica de inundar de alegria a luta e a resistência – o festivo – em face da guerra. Nas comunidades zapatistas honra-se a memória histórica ancestral, recriando-se “a invocação do tempo festivo ritual em tom sacralizado para fazer frente às adversidades” (De Parres Gómez, 2021, p. 86), já que “o mau e os maus” (p. 86) não gostam do canto e da dança, de tal maneira que “os deuses maias dançavam e cantavam quando queriam afastar o mal das montanhas do sudeste mexicano” (p. 86). Nos testemunhos de campistas e de observadores nacionais e internacionais, constata-se essa continuidade no tempo quando fazem saber que, em momentos difíceis da guerra, depois “da destruição de alguma comunidade por um ataque militar do Estado, as comunidades respondiam fazendo grandes festas e bailes, resposta não esperada pelos oponentes, os quais, diante dessa “ofensiva”, ocasionalmente optavam pela retirada” (p. 86).

Na arte a diversidade se contrapõe à homogeneização, o uso de suas línguas no ritual, a vida cotidiana, os atos públicos, em sua vontade e busca do diálogo, evidência con-

tudente dos motivos que dão origem à *travessia pela vida* (Castellanos Guerrero, 2021). Tudo isso vai construindo o *nós* profundo, o coletivo que tem voz e é arquiteto da autonomia, opondo-se à preeminência do racismo de assimilação e assumindo o compromisso de não “entregar um mundo cinza, uma vez que recebemos de nossos antepassados um mundo em cores” (Marcos, 2006, citado por De Parres Gómez, 2021, p. 86).

A *travessia pela vida* é a expressão de um processo de autonomia integral, de uma autonomia cultural que se desenvolve no sentido contrário da ação assimilacionista e pretensamente multiculturalista do Estado neoliberal que predomina em Nossa América. A viagem zapatista à Outra Europa, à rebatizada Terra Rebelde, e sua projeção ao resto do mundo é uma ideia que se gesta em uma concepção intrínseca do pensamento zapatista, expressa desde o momento em que irrompe no cenário da política nacional, que é a iminência do encontro com o Outro como uma ação de irmandade de classe, para unir forças e enfrentar o poder do capital.

A viagem zapatista à Outra Europa é o início de uma longa jornada de delegações pelos cinco continentes. O significado é profundo. Depois de 500 anos, povos invadidos, conquistados e colonizados retornam às terras de onde saíram esses empreendimentos coloniais, mas com uma missão diferente, a de irmanar-se para deter o colapso que a humanidade enfrenta. É um tempo de crise global, e o único caminho é a unidade das lutas, em todos os âmbitos e níveis. Trata-se de compartilhar experiências, potencializar resistências, interromper e rever as políticas de destruição do meio ambiente, bem como as políticas econômicas que as empresas transnacionais e os governos promovem a partir de um conceito de desenvolvimento e progresso que atenta contra a continuidade da vida no planeta.

A viagem põe os povos originários em outro lugar em relação ao *Ocidente*, um lugar distinto da esfera de subordinação que histo-

ricamente lhes tem sido atribuída, determinada por relações de dominação; propõe uma relação simétrica entre semelhantes e diferentes, não hierarquizada; se contrapõe ao olhar de rejeição e repulsa da diferença que ainda prevalece quando se trata de outros povos, percebidos como uma ameaça à sua própria identidade – como afirma Françoise Héritier, à sua branquitude.

Esses significados, incorporados à lógica do zapatismo, são inestimáveis. Dão forma a outras relações entre iguais e diferentes; a outra linguagem, que expressa essas relações simétricas; a outro pensamento, que põe em questão a homogeneidade e a universalidade das categorias binárias, reivindicando outras relações de gênero, com as muitas vozes das mulheres que protagonizam esse acontecimento histórico *sui generis*; a outro modo de organização social e política, reavaliando as estruturas comunitárias, que na Europa dos nacionalismos passaram a ter um signo racista e excludente – a Europa *civilizada* se põe em dúvida.

É um tempo em que se apela a uma identidade que aspira a uma *identidade humana*. Subjazem direitos que marcam a *travessia pela vida*, lançando as bases dessa identidade humana, a partir da diferença que parece antepor a semelhança, pois sabem que somos mais semelhantes que diferentes. Essa é a força que pode deter o colapso, o qual retira dos povos e dos seres vivos o direito à vida.

O significado dessa viagem está inscrito na própria identidade fundacional do EZLN, nessa vontade de olhar o outro, na irmandade interna, no seu humanismo. A partir dessa maneira de entender a autonomia e, em particular, a autonomia cultural, suas relações com a mestiçagem e o hibridismo, a multiétnicidade e a antropofagia cultural, independentemente de suas especificidades, só podem se encontrar no polo equidistante, em princípio não plenamente propenso ao reconhecimento da diferença e da interculturalidade. A autonomia é uma alternativa de organização e de

relação que implica intrinsecamente uma estratégia para sair de uma relação de dominação/subordinação, uma alternativa para a dialogicidade, a reivindicação do direito à diferença – não no sentido discursivo, como faz o multiculturalismo, política de Estado que instrumentaliza, essencializa e exclui a diferença, no fundo uma estratégia de separação do social, de obscurecimento das desigualdades sociais, que se aprofundam nesse contexto de acumulação capitalista por despojo.

Esse trajeto conduz a uma ruptura com a política de Estado e faz ressurgir a demanda de autonomia. É assim que se representa esse novo horizonte, construído por povos e comunidades no contexto de uma política que deixa de ser uma razão de Estado, enquanto os povos, *de fato*, reconstituem sua organização comunitária e suas especificidades culturais, base de sua continuidade, compartilham e aprendem outros modos de fazer as coisas, mestiçagem cultural no sentido de Todorov, fenômeno histórico que se produz na convergência entre culturas, único caminho para que a civilização floresça, afirma Claude Lévi-Strauss (1952/1996) em *Raça e cultura*, uma forma de relação para alcançar uma democracia para todos e todas. Assim, o caminho percorrido vai das políticas engolidoras do Outro em busca de uma identidade nacional, da mestiçagem biológica e cultural, aos povos originários que contestam as políticas assimilacionistas e o multiculturalismo de Estado para alcançar uma nova democracia, como alternativa que os povos historicamente vêm construindo.

A partir de um universalismo monocultural, as elites buscam uma identidade nacional e mitos fundadores, relacionados com as grandes civilizações pré-hispânicas na Mesoamérica e na região andina, com a Espanha que conquistou as Américas e com a Europa do século XIX, cujo modelo de nação cívica e etnocêntrica negava e pretendia dissolver as raízes e tradições culturais classificadas

como atrasadas – tempo de gestação de uma ideologia da mestiçagem, promovendo a imigração europeia para *melhorar a raça*, processo violento que compreende uma assimilação forçada, linguística, de reprodução; tempo de interiorização de hierarquias sociorraciais, negação e ocultamento, branqueamento e consolidação dessa ideologia e de políticas de eliminação cultural, de signo etnocida e racista; e também tempo de grandes movimentos de resistência em defesa da terra e do território.

Essa concepção da mestiçagem torna-se núcleo básico dos discursos político-ideológicos legitimadores de uma integração forçada, cujos artífices são intelectuais, políticos, funcionários do Estado e antropólogos indígenas. Ela mostrará seu signo ambivalente, homogeneizará sem suprimir completamente a diversidade cultural, ocultando-se no princípio da igualdade de todos os cidadãos. Indígenas e afrodescendentes serão uma representação contraditória, já que ela nega a parte indígena e afro, que é consubstancial à conformação de uma identidade mestiça, e exalta o passado histórico pré-hispânico, que se preserva como “superposição de um estrato formativo anterior”, segundo Antonio Machuca Ramírez (1998, p. 47) – inclusão/exclusão e afastamento dos Outros que torna a identidade mestiça ainda mais ambivalente.

O hibridismo, objeto de estudo de diversas disciplinas, aparece com sua própria ambivalência. Néstor García Canclini retoma a noção de hibridismo cultural para defender a modernidade latino-americana, que em sua perspectiva “é produto de uma hibridação de culturas e de uma multiplicação de temporalidades”, segundo a análise do conceito feita por Eliane Fleck (2008, pp. 258-260).

É com o hibridismo e a antropofagia cultural (Andrade, 1928/s.d.; Browne Sartori, 2009; Loayza, 2009) que a mencionada autonomia poderia encontrar maior proximidade, mas são sujeitos e objetivos diversos os que explicam sua emergência. Podem ter em comum

a urgente necessidade do encontro com o outro, dependendo de quem seja o Outro. Isso conduz a uma discussão mais extensa, considerando-se a ampla literatura produzida, que neste espaço limitado parece difícil abordar. Por isso, optamos por dar voz a quem ela tem sido negada e centrar a atenção na autonomia reivindicada e defendida por comunidades e povos organizados de forma independente do Estado.

As relações entre essa autonomia e a mestiçagem, apenas sugeridas, dão suporte a uma concepção muito diferente de democracia. Por isso, convém fazer distinção, inexoravelmente em suas circunstâncias históricas, entre as democracias nomeadas, praticadas e prometidas nas campanhas eleitorais de candidatos a cargos de representação e a democracia que, em sua vertente política, é participativa, a que os povos estão exercendo e propondo, que consiste em um conceito de democracia fundado no princípio de serviço à comunidade, na renovação do mandato, na alternância dos cargos, na ideia de governo como serviço, que – neste momento de crise do sistema de partidos e valores – é uma contribuição incalculável para uma nova cultura política, formas de participação política para todas e todos, para *a luta pela democracia*.

A luta zapatista modifica a linguagem do âmbito político e lhe dá uma forma e um conteúdo poético, democrático, ético, em um mundo de exclusões e inclusões homogêneas. O zapatismo se torna inclusivo das diversidades de todo signo, cultural, de gênero, e dos modos de participação no político. Rompe o discurso vanguardista e excludente de uma esquerda que, ao privilegiar a luta eleitoral, acaba burocratizando-se e disputando cargos de representação, pondo o interesse pessoal antes do coletivo. O levante zapatista é tremendamente novo em todos os sentidos: sua estratégia de luta, sua capacidade de comunicação permanente com a sociedade, sua ética e estética, sua dimensão nacional e internacional. Foi um movimento indígena de alto

impacto, que fez renascer uma esperança. A mudança que produziu na perspectiva da luta para construir outro mundo vai se consolidando, com a riqueza que esse movimento vai conferindo ao pensamento, relacionado com a tarefa que inclui cada lema, ideias-chave e profundas, *um mundo em que caibam outros mundos*, os próprios sete princípios, um guia para governar, por exemplo. O horizonte que se pode divisar adquiriu uma fisionomia, concretizando-se nos processos autonômicos e organizacionais, na medida em que demonstram coerência entre discurso e prática. O zapatismo potencializa o debate sobre a ética e o compromisso social dos cientistas, recorrente em tempos de guerra, nos quais parece aprofundar-se o vínculo entre ciência e movimentos sociais. Hoje os zapatistas são engenheiros especialistas em construir pontes de comunicação estratégica entre atores muito diversos, nacionais e estrangeiros.

Referências

- Andrade, O. (s. d.). *Manifiesto Antropófago*. <https://bit.ly/3bK8J7S> (Trabalho original publicado em 1928)
- Browne Sartori, R. (2009). Comunicación intercultural, antropofagia y la canibalización de Calibán en América Latina. *Revista Científica de Información y Comunicación*, 6, 265-282.
- Castellanos Guerrero, A. (2021, 10 de julho). Viaje zapatista por la vida: al encuentro de los pueblos en lucha. *Camino al Andar*. <https://bit.ly/3yaMxeY>
- Castellanos Guerrero, A. & López y Rivas, G. (2018). Prólogo. Em F. De Parres Gómez, C. Díaz Íñigo, A. Zagato & N. Arcos (comp.), *Los latidos del corazón nunca callan: poesías y canciones rebeldes zapatistas* (pp. 5-8). Cotric; Giap; (In)Fluir.
- De Parres Gómez, F. (2021). *De la estética occidental-eurocentrada a la aesthesis decolonial y la resistencia del arte zapatista* [Tese de doutorado]. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Fleck, E. (2008). Hibridismo. Em H. E. Biagini & A. A. Roig (dir.), *Diccionarios del pensamiento alternativo* (pp. 258-260). Biblos.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Raza y cultura* (S. Bengoa & A. Duprat, trad.). Cátedra. (Trabalho original publicado em 1952)
- Loayza, R. A. L. (2009, 6 de fevereiro). Qué es la antropofagia (categoría cultural). *Blog de Richard Angelo Leonardo Loayza*. <https://bit.ly/3OA0RVm>
- López y Rivas, G. (2010, 29 de maio). Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios. *Rebelión*. <https://bit.ly/3OF08IG>
- Machuca Ramírez, J. A. (1998). Nación, mestizaje y racismo. Em A. Castellanos Guerrero & J. M. Sandoval (coord.), *Nación, racismo e identidad*. Nuestro Tiempo.
- Pérez Montfort, R. & Teresa, A. P. (2019). *Cultura en venta* (vol. 1). Penguin Random House.
- Ruz, M. H. (1992). Los rostros de la resistencia: los mayas ante el dominio hispano. Em M. del C. León, M. H. Ruz & J. A. García, *Del Katún al siglo: tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Taibo, C. (2017). *Colapso, capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Libros de Anarres.

Tradução do espanhol: Denise Tamer

Totem e tabu de Sigmund Freud e o processo civilizador de Norbert Elias: Um diálogo necessário**

Totem e tabu (Freud, 1913[1912]/2013) não é um texto fácil. De difícil aceitação e compreensão entre psicanalistas e antropólogos, Freud viu um de seus textos prediletos permanecer em um limbo no qual não se sabia ao certo quais as consequências clínicas poderiam dali ser extraídas e, tampouco, qual a contribuição importante ao campo da antropologia o texto trazia.

De modo incerto, esse texto freudiano pouco iluminou ambos os campos que Freud queria aproximar. A hipótese da horda primeva e o diagrama edipiano que Freud depreendeu daí foram tidos como “fértil ingenuidade” por um de seus críticos (MacDougall, 1920) e as complexas tentativas de Freud de persuadir os antropólogos de sua hipótese, pautada no recalque de moções sexuais que viria a determinar o *modus operandi* de rituais definidores de inúmeras culturas, não prosperaram.

Esse texto de Freud, podemos dizer, é indefensável. Mas reside justamente aí sua potência criativa. Não é um texto para ser defendido. Trata-se de um ensaio que abre fendas, hiâncias, intervalos e cria, pela primeira vez, um debate epistêmico sobre os diálogos da psicanálise com saberes que lhe são estrangeiros e vice-versa. É um ensaio sobre a fertili-

dade da estrangeiridade¹ para a psicanálise. É possível dizer, portanto, que ainda não foram extraídas todas as consequências desse texto de Freud, mesmo e apesar dos inúmeros trabalhos dedicados a pensar a metapsicologia e a clínica psicanalíticas diante de problemas sociais e políticos complexos desde então.

Em três ocasiões me debrucei com afinco sobre esse texto. A primeira foi por ocasião da tradução direta do alemão para o português de textos escolhidos da obra de Freud, publicado pela L&PM e organizado inicialmente por Caroline Chang, Edson Sousa e por mim; depois por ocasião da publicação da coletânea cem anos de *Totem e tabu* (Freud, 1913[1912]/2013) e, por fim, examinando a presença de *Totem e tabu* na obra de alguns teóricos políticos contemporâneos entre os quais destacaria Giorgio Agamben (2010), Zygmunt Bauman (1999) e Norbert Elias (1993; 1994).

Na primeira ocasião alguns aspectos da tradução me chamaram a atenção, quando vertido para o português. Explorarei um desses aspectos como desencadeador da dis-

1. São inúmeros os trabalhos sobre a estrangeiridade de Freud e a psicanálise, onde se procura evidenciar esse traço indefinido do próprio Freud e da ciência a qual se devotou toda a vida. Médico sem medicina, judeu sem judaísmo, vienense que detestava Viena, mas que resistiu a sair de lá durante o nazismo, Freud perfazia esse deslocamento que lançava a psicanálise para as regiões mais inclassificáveis (leigas) e não claramente definidas. Menos bordas e mais confins, como sugeriu Pontalis (2005) em seu esclarecedor artigo. A esse respeito remeto o leitor/a leitora a Fuks (2000) e Bauman (1999).

cussão que pretendo conduzir a seguir.

A tradução da palavra alemã *Verdrängung* é objeto de controvérsia em diversas traduções da obra de Freud e, certamente, continuará sendo. Sua tradução por *recalque*, defendida pelo excelente tradutor Renato Zwick² me pareceu a mais correta à época. Como efeito dessa opção sobraria o impasse sobre os mecanismos conscientes, deliberados, por vezes, planejados que inibem ações, palavras e gestos e que também estão presentes no conjunto das reflexões freudianas. Impedimentos, coações, regulações, pactos, regras, leis etc. são mecanismos sociais presentes nas instituições, grupos e nas sociedades em geral.

Quanto a isso nos pareceu sensato, na ocasião, ressaltar que *Unterdrückung* é o termo na obra de Freud para isso. Ou seja, recalque para *Verdrängung* e repressão para *Unterdrückung*. Seguimos, nesse caso, a opção já feita por Laplanche, um dos organizadores da primeira tradução francesa da obra de Freud.

A preservação dessa tensão e diferença contribuiu para a reflexão clínica de gerações de psicanalistas, mas também gerou impasses metapsicológicos sobre quais pesam as consequências conceituais, quanto aos usos dos mecanismos de repressão em fenômenos que ocorreriam fora do campo da reflexão e do debate clínicos. Isto é, *Unterdrückung* é o termo mais apropriado para pensarmos os mecanismos sociais, institucionais, estatais e civilizacionais de controle, coação, regulação etc. Isso porque falar em recalque, quando não se pode aceder aos dizeres dos sujeitos sob a guarida de uma escuta que instaura a possibilidade de uma fala do inconsciente, é levar a psicanálise à abstração e nos devolveria ao falso problema de um inconsciente coletivo, social etc. que Jung passou a adotar em sua psicologia analítica, e que foi um dos pontos conhecidos das

2. Renato Zwick é um dos tradutores das obras incompletas de Freud publicada pela editora L&PM. Na ocasião fiz a revisão técnica e o prefácio da tradução realizada por ele de *Totem e tabu* (1913[1912]/2013) do alemão para o português.

muitas divergências entre ele e Freud³.

Sabemos que Freud em *Totem e tabu* (1913[1912]/2013) indicará os tabus como precursores dos sistemas penais modernos e, portanto, como determinados pelos padrões obsessivos que contaminam as formas de regulação e controle social. Os tabus auto infringidos na neurose obsessiva seriam análogos aos tabus sociais e, conseqüentemente, aos sistemas que ordenam e organizam sociedades inteiras. Essa hipótese permanece ainda impressionantemente intocada.

Nossa obediência a leis, pactos e regras acontece acompanhada de certa indiferença. Isto é, desconhecemos a origem, a gênese e os interesses envolvidos na maioria das leis e pactos que simplesmente obedecemos. Isso que podemos chamar de desinteresse, ignorância, subserviência ou servidão voluntária implica em obediência cega diante de comandos que tratamos como inerentes ou sempiternos. Pouco se faz para questionar, mudar ou desobedecer a tais regulações; deixamos isso a cargo dos sistemas judiciários e dos legisladores. Essa obediência, na hipótese freudiana, é atravessada pela ambivalência inquestionável do valor do *Totem* e, então, veremos Freud discorrer sobre a hipótese da horda primeva. Não iremos segui-lo aqui.

Interessa-me nessa breve reflexão apenas preparar o solo para indicar o aprofundamento realizado por Norbert Elias no que tange aos determinantes inconscientes, que não apenas serão definidores da maneira e nos modos de dirimir conflitos sem apelo à força bruta, caso das regulações tabu e, depois das regras, regulações e leis, mas que revelarão sempre

3. Há vinte anos me detive a pensar sobre as consequências de uma psicanálise aplicada derivada da psicanálise. Minha intenção era reconhecer os riscos de levar-se adiante o processo de “colonização de outras áreas”, como ambicionava a psicanálise aplicada e tal como inicialmente defendido por Freud e Jung. Um dos efeitos disso, eu observava, foi o surgimento da psicologia analítica de Jung. Opinião que ainda mantenho. Remeto o/a leitor/a ao artigo publicado em 2001 e intitulado “Freud, Jung e o homem dos lobos: Percalços da psicanálise aplicada” (Endo, 2001).

* Professor livre-docente da Universidade de São Paulo.

** As pesquisas envolvendo esse artigo contam com o apoio fundamental da Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

formas e modos de constelação identitárias politicamente determinados e inconscientemente transmitidos e perseguidos.

Norbert Elias é considerado, por muitos, um dos maiores sociólogos do século XX e, no mesmo período em que surgia a escola de Frankfurt, inaugurou de modo pioneiro um pensamento social e político atravessado pela psicanálise freudiana. As “invasões bárbaras” à psicanálise já aconteciam, portanto, e felizmente, já na década de 30 do século XX, e quando Freud ainda era vivo.

A menção ligeira à sua extensa obra nos ajudará a pensar algumas das consequências importantes que Norbert Elias extrai dessa diferença conceitual e quais os deslindamentos que propõe nessa passagem tão difícil e cautelosa sobre forças recalcantes e/ou repressoras.

Tanto Elias como Freud trabalharam para abolir as fronteiras entre sujeito/indivíduo e a sociedade e suas instituições, e ambos foram de diversas maneiras bem-sucedidos. Tentarei relembrar aqui um pequeno traço e aspecto da vasta produção de Elias que foi decisiva para a compreensão de dinâmicas e fatos sociais cujo entendimento depende, em minha opinião, da leitura de um pensamento social atravessado pela psicanálise.

Nesse sentido, considerando que a obra de Elias é, em certos aspectos, uma herdeira direta das ambições e problemas apresentados em *Totem e tabu*, vejamos um único encaminhamento dessa herança, que nos possibilitará retomar alguns sinais indiciários apresentados no texto de Freud como configurações sociais agindo em nós⁴.

A passagem realizada por Freud dos rituais obsessivo-compulsivos à obediência

cega aos tabus e aos modernos sistemas jurídicos é potente, mas carente de elementos cujo remetimento se encontraria na experiência dos sujeitos em sua vida ordinária, e não apenas nas formações dinâmicas da neurose. Ou seja, se pensarmos na obediência “imotivada” como exigência do sujeito de uma vida psíquica cativa de seus próprios rituais obsessivo-compulsivos, da obediência cega aos tabus e, depois, da mesma obediência cega às leis poderíamos indicar superficialmente que o que os une é a presença do sentimento de medo. Da catástrofe fantasiada da castração como consequência da eventual desobediência na neurose, da punição sobrenatural advinda da desobediência aos tabus e do golpe da espada do leviatã, no caso de desobediência às leis.

O medo seria um efeito possível e um sentimento secundário, como sugere Freud, também presente na experiência da ambivalência que perdura após o assassinato e a canibalização do pai, portanto um sentimento condensado e difuso. O ato inaugural do assassinato se revela, na verdade, como um ato sem heroísmo, covarde e insustentável, do ponto de vista da inflexão que viria a promover. Quem matou o pai? Impossível saber já que seus restos foram canibalizados e desaparecidos, sem legado. Doravante será a ambivalência que minará as possibilidades fundadoras, que um ato definido também pela responsabilidade assumida, como heroico ou assassino, carregaria consigo. Em ambos os casos seria justo e necessário que soubéssemos o/a autor/a da morte do pai para que a morte do pai fosse fundadora e transmissível como legado. Sem responsabilidade assumida a morte do pai é um sucedâneo da covardia hesitante e da repetição da violência tirânica paterna que habitará entre os irmãos, essa que perdurará como determinante inconsciente na gênese de pactos, regras e leis que em sua aplicação perduram como segregadoras, exclusivistas e mantenedoras de privilégios, tal como no regime de horda comandada pelo

pai tirano. “Só conheço uma única origem da fraternidade, digo a humana, sempre o húmus: é a segregação”, uma vez observou Lacan (1991/1992, p. 107). Os filhos canibalizaram o pai assim como as leis canibalizaram os tabus, partilhando – as leis e os irmãos assassinos – a mesma violência que os resguarda.

Quando Norbert Elias (1993; 1994) faz seu seminal estudo sobre hábitos e costumes europeus herdados das sociedades de corte francesas, ele evidencia de modo surpreendente que as regulações ordinárias, repetidas e transmitidas em hábitos e costumes comezinhos são formas identitárias herdadas há séculos que, por sua vez, repousam sobre formalizações e representações sobre o que as pessoas desejam parecer que são. Assim os costumes mais corriqueiros, como hábitos à mesa, por exemplo, expressam um conjunto de regras que definem em última instância o desejo de pertinência a uma classe, a um grupo – e não a outro –, e assim fazendo exercem a segregação em defesa de sua própria pertinência a um grupo, estrato ou classe que segrega as demais.

Basta pensarmos nos modos de segurar os talheres para realizarmos que o modo correto de agir à mesa está intrinsecamente ligado aos modos de um grupo ou classe social específica que os sujeitos e suas famílias exercem e transmitem com vértices inconscientes, pré-conscientes e conscientes convertidos em hábitos, costumes e comportamentos cifrados. Eles definem quem são os ricos e os pobres; os europeus e os não europeus; os aristocratas e os burgueses; os empresários e os trabalhadores.

O que Elias demonstra é que esses automatismos estão articulados de modo complexo, não apenas ao medo e à angústia, mas aos projetos identitários que são atuados e ensinados na aprendizagem de hábitos e costumes como automatismos sem importância, mas que são social e politicamente determinantes.

Na verdade, eles constituem a microfísica da segregação e das formações que configuram modos específicos de divisão de poder que os sujeitos contribuem para ratificar em



4. Para maior detalhamento sobre o conceito de *configuração* em Elias remeto o/a leitor/a ao artigo “Norbert Elias e a configuração: Um conceito interdisciplinar” de André Costa (2017), psicanalista estudioso da obra de Norbert Elias.

seus hábitos comuns e ordinários e, de certo modo, “inocentes” das consequências desses atos. Isto é, eles sabem o que tais hábitos representam e a ligação entre eles e determinado grupo, classe ou casta social, mas nem sempre estão conscientes de que atuam isso quase involuntariamente em quase tudo o que fazem, dizem e transmitem.

A preservação desses hábitos e costumes dependem de sistemas sociais de coerção/repressão que indicam, de maneira mais ou menos clara, qual o preço a pagar pelo desrespeito a esse *habitus*, ou seja, qual o preço a pagar pelo não pertencimento à “boa sociedade”. Cito Elias (1993):

As “boas sociedades” são um tipo específico de formação social. Elas formam-se em toda parte como correlatos de complexos institucionais capazes de manter sua posição de poder monopolístico por mais de uma geração, como círculos de convivência social entre pessoas ou famílias que pertencem a esses complexos institucionais (*establishments*). A sociedade de corte é um tipo particular de “boa sociedade”. (p. 56)

Esses *habitus* se perenizam e se consolidam ao longo de sucessivas gerações e a pertinência a certo complexo de comportamentos que exige que o sujeito se inscreva num “eu-nós-ideal” como sugere Elias. Um “eu-ideal” que se mantém ativo apenas a partir de seu sentimento de pertinência a um “nós-ideal” que lhe confere, ou não, credibilidade e validade social e política de modo especular. Um “nós” que se move com(o) o “eu” e apesar do “eu”. Para Elias é impossível pensar em um “eu-ideal” sem um “nós-ideal” nesse caso. Vejamos (Elias, 1997):

Um indivíduo não só tem um eu imagem ou eu ideal. É um aspecto central da nacionalização do *ethos* e dos sentimentos individuais, o qual pode ser observado nas

sociedades-Estado industriais dos séculos XIX e XX, que a imagem dessas sociedades-Estado, representadas, entre outros, por símbolos verbais “nação” constitui uma parte importante dos “nós-imagens” e dos “nós ideais” da maioria dos indivíduos que formam, uns com os outros, sociedades desse tipo. (p. 144)

Importante destacar que o trecho acima é extraído da obra *Os alemães: A luta pelo poder e a formação do habitus nos séculos XIX e XX*, na qual Elias (1997) analisa o processo que conduziu a eclosão do nazismo na Alemanha derivada do “eu-nós-ideal” inscrito na autodenominação “Eu sou alemão” que terá centralidade em toda a ideologia expressa no germanismo mortal e segregacionista do nacional-socialismo alemão.

Nesse aspecto a crítica de Elias a Freud incide sobre o alcance do complexo de Édipo para pensar padrões de repetições, cujo sentido e força de repressão/repetição só podem ser compreendidos quando imersos num contexto temporal e espacialmente mais amplo que o familiar, ou seja, em análises que contemplem a complexidade das injunções institucionais e a análise histórica na longa duração. O importante certamente não é concordarmos ou não com Elias, mas aceitarmos pensar e debater com ele, nas muito férteis provocações e proposições que faz à psicanálise.

A crítica de Elias ajuda a psicanálise a progredir e ele mesmo realiza esse progresso, indicando que as repressões sociais seculares, inultrapassáveis pelo sujeito (quer ele as aceite ou não) são elementos fundantes de modo inextrincável de sua constituição, ao mesmo tempo psíquica, social e política. Nesse caso, elas só seriam separáveis caso possa se sustentar o pensar a experiência edipiana fora do contexto em que se insere. Na psicanálise, claro, confiamos que a escuta analítica condensará o contexto ao qual o sujeito se remete, mas Elias convida a psicanálise a pensar fora

do dispositivo analítico, de modo a contribuir para explicitar os mecanismos sociais inconscientes que atuam nas formações sociopolíticas da qual o sujeito se julga parte e deseja ser parte de um determinado todo.

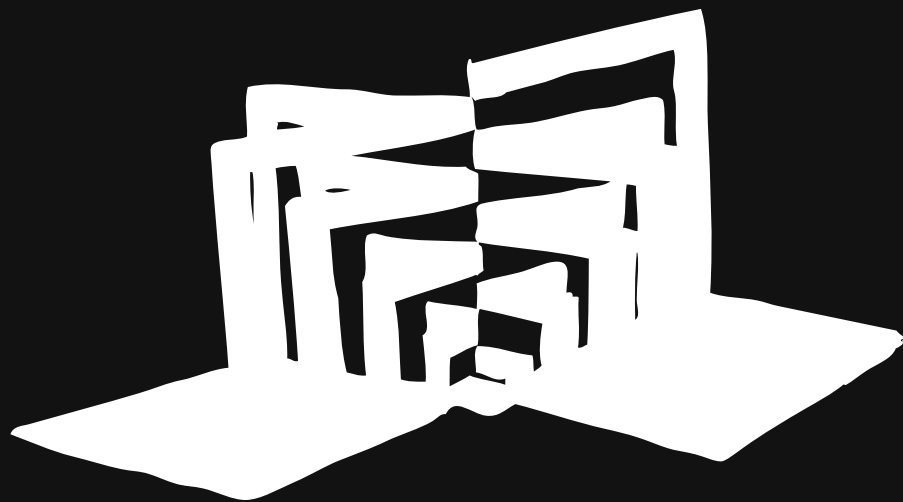
Em países assolados por assimetrias brutais, repetidas institucionalmente há séculos, a obra de Norbert Elias é, certamente, parceira desses dizeres e saberes que querem compreender por que são tantas e tão perenes as repetições que fazem populações inteiras infelizes, e as expõe a sofrimentos duradouros.

Lá onde quer e pode estar um sujeito que sabe, mas não deveria, e que perfaz o sujeito neurótico, inconsciente de seu próprio padecimento, instauram-se institucionalidades que os sujeitos perenizam, mas se dispensam de se reconhecerem como partícipes em longos e bem-sucedidos processos de repressão e controle social, e politicamente orientados.

Difícil apresentar de modo suficiente aqui um tema que exige deslindamentos maiores, porém pretendi reapresentar e relembrar sucintamente esse pensador notável, que fez da psicanálise de Freud um dos eixos centrais de seu próprio pensamento e que, indubitavelmente, continuará a provocar psicanalistas e estudiosos da psicanálise sempre que as/os psicanalistas, a metapsicologia e a clínica ou-sarem explorar seus confins como fez Freud em *Totem e tabu*.

Referências

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. Editora da UFMG.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Jorge Zahar.
- Costa, A. O. (2017). Norbert Elias e a configuração: Um conceito interdisciplinar. *Configurações*, 19, 34-48.
- Elias, N. (1993). *O processo civilizador (2)*. Jorge Zahar.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador (1)*. Jorge Zahar.
- Elias, N. (1997). *Os alemães: A luta pelo poder e a formação do habitus nos séculos XIX e XX*. Jorge Zahar.
- Endo, P. (2001). Freud, Jung e o homem dos lobos: Percalços da psicanálise aplicada. *Revista Ágora*, 4(1), 115-130.
- Freud, S. (2013). *Totem e tabu: Algumas correspondências psíquicas entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos* (R. Zwick, trad.). L&PM. (Trabalho original publicado em 1913[1912]).
- Fuks, B. (2000). *Freud e a judeidade*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O seminário de Jacques Lacan, livro 17: O avesso da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1991).
- MacDougall, W. (1920). Reviewed work: Totem and taboo: Resemblances between the psychic lives of savages and neurotics [Freud, S. e Brill, A. A.]. *Mind, New Series*, 29(115), 344-350.
- Pontalis, J.-B. (2005). Bordas ou confins? Em J.-B. Pontalis, *Entre o sonho e a dor* (pp. 211-225). Ideias e Letras.



Textual

Rosa Montero, escritora espanhola que goza de popularidade invejável, teve com a psicanálise experiências sobre as que –para além de que puderam ser-lhe úteis–, soube tirar saborosas conclusões.

Talvez, saborosa seja uma boa palavra para descrever esta conversa marcada por sua fala coloquial, ou mal – e por isto mesmo – bem falada.

Em seu falar, ao mesmo tempo, vivaz e culto, ressoa um picaresco espanhol que não quisemos transpor para um discurso asséptico, fossilizado. Se há algo claro quando se escuta ou lê essa experiente entrevistadora –ela fez cerca de duas mil entrevistas, no ofício jornalístico que a converteu em uma espécie de entomóloga da espécie humana–, é que tem um estilo delicioso até para falar dos seus próprios transtornos. Acabava de lançar seu último livro de ensaios –*El peligro de estar cuerda*–, em que a saúde mental, a anomalia e os modos de lidar com ela têm um lugar de protagonismo, quando esta conversa aconteceu em Madri, em um apartamento magnífico, com uma mobília contemporânea, no qual a luz do Parque do Retiro entrava generosamente pela janela.

Mariano Horenstein



Calibán -
RLP, 20(2),
183-205
2022

“Viver é ir se desfazendo no tempo”*

Uma conversa com Rosa Montero

Conte-me da sua análise...

Eu me psicanalisei três vezes. Bom, três e meia, em três etapas diferentes. A primeira com uma mulher, durante um ano e pouco, e depois com um homem, durante outro ano, e depois outra vez com ele, outro ano. E depois, na metade, foi com outro, que é psiquiatra, mas que, na verdade, não foi terapia, senão uns meses de “conversa”. Então três e meia, eu diria. **Acho que é uma viagem intelectualmente interessante a da psicanálise, fundamentalmente. Acho que pode te ajudar a colocar coisas.**

* Entrevista realizada em Madri, por Mariano Horenstein, em 27 de abril de 2022.

O que você chama de “colocar coisas”?

Voltar a contar a si mesma a sua vida de outra maneira, é uma mudança de narrativa. A base da psicanálise é mudar a narrativa da sua vida, e uma vez que a muda, você muda a sua vida. Então não está nada mal, você volta a contar para você mesma as coisas de outro modo. Todos vivemos com uma narrativa que é como os dez mandamentos, não? Parece que te deram isso quando criança e que são imutáveis, mas isso não é verdade, não é mais do que uma narrativa. E essa narrativa de fato vai mudando ao longo da sua vida, várias vezes... se tiver a possibilidade de perceber que é uma narrativa, claro. Tem gente que não percebe, então fica presa aí.

Então... é possível mudar o passado.

Sim, muda o passado, sem dúvida.

Interessante pensar isso assim, não?

É que muda-se o passado... sim, porque você não pode mudar o passado real, a cicatriz que fica se o carro te atropelou, esta você vai ter, mas vai poder mudar toda a interpretação desse fato.

E há pessoas que não descobrem que a vida é uma narrativa, e -cada um- uma espécie de personagem...

Isso é que é complicado para essas pessoas, porque se estão presas a uma narrativa, sempre vão ter que pagar -por essa narrativa imutável- um preço alto, mesmo que seja uma boa narrativa... essas narrativas fundacionais são criadas na infância e você as cria da melhor forma possível na infância. E quando vira adulto tem mais recursos, tem mais armas, ou seja, pode mudar de uma narrativa a outra narrativa de adulto, e depois inclusive a outra, e vai melhorando sua vida.

As narrativas têm data de validade?

Em certa medida, sim, porque existem para defender-se de coisas das quais você já não precisa se defender, não do mesmo modo pelo menos.

Aqui você me fala como escritora ou como antiga estudante de psicologia?

Meus estudos em psicologia não me interessaram nada, achei uma verdadeira fraude. Então não aprendi nada, mas gosto muito de psicologia em geral, gosto, leio livros. Gosto muitíssimo de neurologia, gosto das pessoas, gosto das cabeças das pessoas, de estudar as pessoas. Faço muita introspecção, gosto das três etapas que tive de psicanálise clássica porque foram intelectualmente interessantes e me ensinaram muito, não só sobre a minha vida e minha narrativa, mas também sobre como articulamos essas coisas. Então tudo isso que sei não é do curso.

Estou pensando que é curioso porque eu me dedico à psicanálise há muitos anos e às vezes chega um ponto em que necessito ler literatura para ir além, e você leu muitos textos de psicanálise, de psicologia, de neurobiologia. É o inverso. Em algum momento, talvez as leituras disciplinares encontrem um limite...

É lógico, claro. Tenho uma curiosidade bem global, quase tudo me interessa, menos futebol.

E quando você decidiu sair correndo da psicologia, aí começou jornalismo?

Não, não, já estava estudando jornalismo e já trabalhava como jornalista. Comecei a fazer os dois cursos ao mesmo tempo. Decidi isso e mais coisas, a decisão é um processo, já tinha o outro curso, mas saí de lá e não voltei a pisar na faculdade.

As palavras estavam em jogo nos dois lados, não?

Sim, sim.

Apesar de que psicologia na Espanha tem uma orientação mais cognitivo-comportamental, não?

Aqui na faculdade, não sei. Possivelmente, porque vejo ao meu redor que o cognitivo comportamental em geral sobe no conceito das pessoas, inclusive no momento de procurar terapeutas, mais do que os freudianos.

Venho de um país em que inclusive os taxistas falam de psicanálise, é parte da cultura.

Eu sei, eu sei, é uma piada, é uma piada argentina.

Inclusive em boa parte a psicanálise espanhola tem a ver com analistas argentinos que emigraram em algum momento... Na Espanha, parece que a psicanálise terminou não permeando a cultura, não? Para além, claro, de funcionar como prática clínica...

Bom, subiu muito... a psicanálise subiu no conceito. Antes era uma coisa... acho que essa coisa tão, tão matuta, tão fechada do espanhol, em relação às emoções. Acho que isso é um traço cultural muito pouco favorável, a de aceitar a própria fragilidade. Acho que isso está mudando nos últimos anos. O que nos falta são psicanalistas, porque estamos entre os países europeus com menor número de psicanalistas por habitantes...

Ah, é? Não sabia.

Uma desgraça total. Isso faz com que, no sistema de saúde pública, haja uma carência horrível. Isso faz com que sejamos também um dos países -se não o país líder em toda a União Europeia- que mais usa fármacos, ansiolíticos, porque chega o clínico geral e te dá uns ansiolíticos ou uns antidepressivos no peito e na raça, porque não tem a quem encaminhar a pessoa, e o psiquiatra ou o psicanalista vai aparecer dentro de seis meses... Então há **diretamente um consumo excessivo de fármacos e uma falta de terapia importantíssima**. Isso é algo que estamos tentando mudar, há um debate nas ruas, nas empresas, há petições de deputados, há de tudo porque é um buraco do nosso sistema de saúde. E com a pandemia, que aumentou tanto o mal-estar psíquico, isso ficou mais evidente.

A pandemia aumentou muito as demandas... os psicanalistas não têm espaço para mais trabalho...

Não têm, não têm. Por outro lado, os psicanalistas ou qualquer terapeuta, também os cognitivos, podem ser superdaninhos, isso também é verdade. Se acontecer com você, se você estiver mal realmente, em um mundo de crise... Tenho uma teoria: é preciso ir ao psicanalista quando não estiver muito mal.

Quando não estiver muito mal...

Porque se você estiver muito mal, não serve. [risos] Bom, pode te tranquilizar e tal, mas...

Quando você fala de “muito mal”, a que se refere?

Muito mal de verdade. Ou seja, quando você está muito mal, com crises muito agudas, talvez não sirva.

Porque às vezes acontece que as pessoas que chegam ao psicanalista provaram um montão de coisas antes, nem sempre é uma primeira opção...

O que quero te dizer é que se você está mal, está em um momento de muita fragilidade e encontra uma/um imbecil, desses que existem, esses prejudiciais que existem... Eu conheço, todos conhecemos casos.

Você teve alguma experiência ruim...

Eu, pessoalmente, não. Tenho uma superamiga psiquiatra e psicanalista maravilhosa, amiga minha há cinquenta anos, com quem converso muito sobre isso. Foi ela quem me recomendou, por exemplo, meu último analista; e antes me recomendou minha primeira analista, que era maravilhosa. Depois dela, passaram-se anos, eu quis voltar, e me recomendou outro, que não me lembro como se chamava porque isso foi há um montão de anos, e então fui, e é o típico cara que você vai para a entrevista, para ver se gosta ou não, vai à entrevista, bate na porta, e a porta se abre sozinha. Não tem ninguém. E uma voz de lata te diz: “Entre, por favor, na sala da direita”. Entro na sala da direita e me sento. Depois de quinze ou dez minutos: “Vá, por favor, à sala do fundo”, a voz de lata de novo, como a voz de Deus [Ri]. E você vai lá e encontra o cara, e o cara fica como se estivesse em uma sessão totalmente para não responder. Então me levantei e fui embora, disse: “Esse é um idiota”.

Um mal-educado, digamos. Isso não é técnica.

É um idiota, fui embora. Não lhe disse, mas imagine que vá alguém que esteja amedrontado...

Que não tem recursos para se levantar e ir embora...

Não tem recursos porque duvida de si mesmo, evidentemente, porque imagine essa forma arrasadora com que ele recebia as pessoas. E isso não é nada, porque sei de casos tremendos, de alguém que se sente mal com um analista e diz: “É que não nos damos bem, quero ir embora!”, e o analista começa a dizer: “Você vai se matar! Se abandonar isso, você vai se suicidar!”. E vários casos assim. Pessoas muito ruins e que estão muito mal da cabeça fazendo isso. Não são a maioria, mas existem, e é um perigo, é preciso ter cuidado. Quando se manda alguém a um analista, é preciso dizer: “Não é a palavra de Deus”.

Existe também a iatrogenia psicanalítica. Não se estudou muito, mas existe, é verdade...

É muito complicado, claro, para todos nós, para o ser humano, em geral, aceitar a frustração, não? É a pior coisa, das mais difíceis; então encontrar um psicanalista que a aceita sem descarregar isso no paciente é difícil...

E como seria isso?

Então, encontrei uma mulher maravilhosa, minha primeira analista, e me parece de tirar o chapéu o que ela fez, isso quase nenhum psicanalista faz. Estivemos ao redor de um ano e pouco, e eu via que nos repetíamos e nos repetíamos, mas eu sou do tipo: “Vou! E vou e vou!”. Então, um dia ela me disse: “Olha, Rosa, acho que estamos estancados já há um tempo e acho que a culpa é minha, não soube te tirar daí, acho que sua análise não terminou, você deveria ir, não tem por que ser amanhã, mas dentro de alguns anos, talvez, acho que deveria se analisar com um homem”. E, além do mais, tinha toda a razão, porque eu a protegia como protegia minha mãe. De alguma forma, ali chegamos a uma coisa... “Acho que você deveria se analisar com um homem. Desculpe, porque não soube, tentei tirar você daí, mas não soube, então acho que é melhor a gente parar”. Muito poucos são capazes de fazer isso, muito poucos.

E aí apareceu um homem? Sua segunda análise.

Passaram-se dez anos. Continuei com a minha vida e depois de dez anos, comecei com um homem. Então foi muito bem, estive outro ano e pouco, e depois voltei de novo quando faleceu meu companheiro, porque não conseguia sair totalmente, então fui um pouco mais.

A experiência serviu para você?

Serve, serve, sim, sim.

Como essa espécie de reescrita ou releitura da qual falávamos...

Sim, de colocar as coisas, de sair disso. Os lutos têm um relato que além do mais é muito clichê, se repetem, acho difícil sair daí. O relato de “se sentir culpado porque você não morreu e se alegra de não ter morrido”, o relato de “não vou esquecer-lo e vou parar de sofrer”... é difícil realmente sair emocionalmente desse tipo de coisas que fazem com que o luto seja mais prolongado. É muito comum, acontece com todos nós. Todos somos iguais e todos somos diferentes; mas é verdade, então, porque, sim, serve.

Existe algo, quando te leio, há algo *terapêutico* em escrever?

Não, mais do que terapêutico, muito mais do que terapêutico.

Há algo em jogo na ficção que um escritor produz.

Claro.

Que diferença você acha que há entre esse trabalho de escrita, profissional, inventando ficções e inventando um mundo, e o trabalho de reescrita da sua história em uma análise? Como você pensa essa tensão?

É muito diferente. No primeiro caso, a escrita de ficção e tal é, mais do que terapêutica, estruturante, permite verdadeiramente que você viva, te permite costurar essas partes dissociadas, te permite se unir ao mundo, acreditar na falta, nessa realidade tão pouco confiável. Acho que todos aqueles que temos esse tipo de cabeça temos menos confiança na realidade.

A realidade é uma ficção também.

É pura ficção, uma miragem, evidentemente. E, além disso, se você teve transtornos de algum tipo, como eu, de pânico, que de repente você sai literalmente da realidade para o outro lado, o efeito túnel, e a casa fica lá, o mundo fica lá, a realidade a qualquer momento faz *puff*, desaparece. A realidade é uma convenção e é uma ficção, é uma miragem, é muito escorregadia. Então a escrita, se você publica, se você é lida, sua escrita... te permite agarrar as mãos que estão do outro lado de...

Quando chega a um destinatário, digamos, quando não é uma escrita de um diário íntimo, senão que vai haver um leitor...

Tem que haver um leitor.

Há outro ali que recebe isso.

O estruturante é que haja um leitor que te diga: “Eu, isso que são delírios seus – como há um psiquiatra que diz que as novelas são delírios controlados –, isso que é algo tão intimíssimo seu, eu entendo isso, me emociona, vejo da mesma forma que você, serve para mim”, então te une, você que está o tempo todo se separando na realidade; é uma mão que te segura e te traz à realidade, ou seja que escrever ficção te permite viver.

E você escreve ficções. Não sei se pode se chamar de “moda”, mas prevalece, nos últimos tempos, o gênero da autoficção...

Sim, bom, eu pratico isso parcialmente, é o gênero da nossa época, no sentido de que, isso que estou dizendo da falta de confiabilidade na realidade, acho que experimentamos de uma forma mais drástica, talvez uns quinze ou vinte por cento das pessoas, aquelas com um cérebro conectado de certo jeito; mas, por outro lado, toda a sociedade foi derivando para uma sensação de menos confiabilidade no mundo. De fato, o século XX foi um século da destruição do real. Ou seja, Einstein chega e nos diz que o tempo e o espaço são relativos, depois chegam e nos dizem que ao observar uma coisa você está alterando o que observa, e depois chega o princípio da incerteza de Heisenberg... ou seja, todo o século XX destruiu nossa confiança no real.

Há mais tolerância à ficção?

Bom, pode ser que haja mais tolerância porque de repente... Ia dizer “porque as pessoas já não se jogam mais da ponte”, mas talvez sim, se joguem mais das pontes, ou seja que talvez sim haja mais suicídios agora, não sei, não fiz esse cálculo. Mas o que quero te dizer é que há menos confiabilidade, em geral, realmente. Então esse é um gênero que vem ao caso neste sentido, ou seja, que a realidade é tão pouco confiável que nem sequer o eu é confiável, é o primeiro a não ser confiável, e aí está a autoficção, aí você coloca esse eu, que é mentira, é ficção, que entra e sai, no inventado e no real. Então esse é um subgênero dos tempos, mas, por outro lado, não devemos lhe dar muita importância. Eu o uso de vez em quando, mas não se pode perder de vista a novela pura, a imaginação pura, a criação pura.

Com personagens diferentes de você. Mas você não acha que às vezes algumas autobiografias são tremendamente mentirosas, mesmo que não voluntariamente?... E algumas ficções são tremendamente iluminadoras e verdadeiras?

Claro, evidentemente.

Há algo aí que às vezes parece estar ao revés.

Barthes dizia isso, que toda autobiografia é ficcional, e toda ficção, autobiográfica. Bom, então, sim, a memória é um conto, nossas lembranças são um conto, total, absoluto. As pessoas acreditam que o que lembram aconteceu, que é do que estávamos falando antes, mas é que não aconteceu em absoluto, não se pode nunca confiar nas recordações. Eu discuto com o meu irmão, tenho um irmão cinco anos mais velho, falo com meu irmão de coisas que vivemos os dois quando criança e tal, cenas, situações, e...

São mundos diferentes que cada um tem.

Os pais do meu irmão não são meus pais.

Bom, isso se experimenta na psicanálise o tempo todo.

O tempo todo, sim, sim. E, bem, há lutas porque: “Sim, eu estive nessa viagem...” e tal. E depois te mostram fotos, e você não estava, ou de repente na viagem te dizem: “Mas foi em data tal, você não tinha nascido”. Sei lá, essas coisas, claras, que você tem na cabeça. As lembranças da infância que são lembranças que te contaram, e que você vê como se tivesse vivido, é assim.

Você dizia que o século XX é o século da destruição do real... Você acha que poderia se pensar também como o século da destruição da experiência? A partir disso – não sei se você leu Walter Benjamin – que ele contava, que depois da Primeira Guerra Mundial os soldados haviam sofrido um grau tão alto de atrocidades que voltavam mudos e incapazes de transformar em relato o que tinham vivido.

Sim, de poder se expressar, sim.

Isso pode ser uma característica da época também? A impossibilidade de relatar o que se viveu como experiência?

Com isso e com o Holocausto também aconteceu, mas, veja, teria que ler seu pensamento; não gosto muito de me manifestar sobre coisas complexas nas quais não pensei. Para dizer algo que faça sentido. Mas, veja só, na Primeira Guerra e também na Segunda Guerra.

Na Segunda Guerra mais do que em qualquer outra.

Mas também nas guerras dos Bálcãs, quando os vizinhos matavam as vizinhas.

Tudo foi o século XX, não?

E quando os romanos passavam o facão na cidade inteira, e depois destruíam a cidade e jogavam sal no campo para que não crescesse nada. É que o horror faz parte do ser humano.

Mas supõe-se que algo deveria ter progredido...

Bom, progredimos muito pouco. A história caminha assim e, de repente, um abismo, e vai para trás, mas progredimos, sim. Até o século XVIII, até o final do século XVIII, você vinha ao mundo, e uma das possibilidades que você tinha na sua vida, muito provável, seria que te torturassem. A partir de então, a tortura foi se convertendo em algo abominável, proibido de forma unânime em quase todos os lugares; as pessoas continuam a ser torturadas, mas

o fato – a mudança de concepção –, de que a tortura é uma abominação –globalmente, salvo exceções– e seja condenada, essa é uma mudança qualitativa muito importante. E a mesma coisa com a escravidão. Houve escravidão em todos os lugares até o século XIX, agora acho que existem cerca de sessenta milhões de escravos no mundo..., mas acontece a mesma coisa, a escravidão é uma abominação, é proibida.

Não está naturalizada.

Foi uma mudança importantíssima. O que acontece é que ficamos desesperados de ver que não é suficiente. As mudanças não são suficientes, mas existem. Pouquinhos, mas importantes.

E o que você me diz sobre a verdade? Sobre a verdade jornalística –porque você trabalhou muito em jornalismo–, a verdade literária e a verdade, essa que se descobre na experiência analítica.

A verdade jornalística é a verdade notarial; então, a verdade jornalística é sempre aquela da qual um notário pode dar fé e assinar embaixo, e é preciso aspirar a essa verdade. Quando o jornalismo narrativo virou moda, com Tom Wolfe, então as pessoas iam e diziam: “E fulano então entrou em um café e tomou uma Coca-Cola”. Bom, então você não pode nem sequer colocar isso se não foi ao café e perguntou: “Fulano entrou e tomou uma Coca-Cola?”, ou seja, porque o jornalismo tem que ser isso, tudo o que você contar e que um notário possa assinar embaixo. Essa verdade notarial é uma verdade factual; em realidade, é uma verdade muito pequenininha e restrita, porque no jornalismo você está olhando a árvore e conta as árvores que têm ao redor. Na novela, na verdadeira novela, você aspira a contar o bosque, a explicar o bosque, a ver o bosque e contá-lo. Então acho que para descer aos lugares mais básicos, mais profundos, mais autênticos, mais verdadeiros, aqueles que mais te ensinam, que podem te produzir até uma epifania, uma mudança na sua vida, você tem que descer por meio dos contos, das parábolas...

Pelo rodeio da ficção...

Pelo rodeio da ficção. O que dizia, não li Wittgenstein, mas isso de que “onde não se pode falar é preciso calar”... Não: onde não se pode falar é preciso mentir, é preciso contar.

Wittgenstein escreveu outra coisa interessante, que no ponto em que já não se pode mais falar com palavras, é preciso mostrar...

É preciso mostrar, bom, isso, exatamente. Mostrar, sim, e o que faz a narrativa, o que faz a arte é mostrar. Uma novela não pode descrever, uma novela tem que mostrar.

Bom, mas, nesse sentido, se a verdade jornalística, que é notarial, pequenininha e restrita... Isso bem pode ser uma mentira.

Sim, pode ser uma mentira, evidentemente.

Claro, e a outra, que nasce como mentira, pode ser tremendamente verdadeira.

Exato, exato, e é o que acontece, por isso digo que é tão restrita... Se você está vendo as árvores, a árvore, como diz a frase, você pode não ver o bosque. Porque vendo a árvore você não vê mais nada, evidentemente. Mas é preciso se manter aí porque é essa verdade que vai mudando a cada dia, que sai todos os dias na imprensa, porque a verdade a que podemos nos apegar no dia a dia, podemos e devemos, é um lugar de verdade que necessitamos justamente trazer, tentando nos agarrar à vida cotidiana. E depois está a outra, essa verdade artística. E depois, **a verdade psicanalítica... muito parecida à narrativa, só que individual. É o mesmo, sim! Também são contos.**

Só que sem leitor, com alguém que escuta. Aqui não há alguém que lê, mas alguém que escuta enquanto você a produz, não?

Exato, exato, sim, sim. Mas, bem, continua a ser você. O paciente é quem se cura, ou se cura ou se recoloca, ou se reinventa com a ajuda do psicanalista, que é como uma espécie de pastor, sabe? [Ri].

Pastor no sentido de camponês ou de religioso?

Não, não, camponês. De pastor com uma vara dessas longas e tal, e o paciente vai, vai soltando ovelhas que vão para lá, e ele...

Ele vai guiando...

Vai guiando, para cá, *pacá*, não, não, por aqui não...

Analisar como guiar ovelhas, nunca havia escutado essa figura...

Bom, sim... uma coisa assim. Acho que o bom psicanalista é um espelho, um espelho que devolve a imagem sem deformar, ou seja, que devolve coisas, que te permite ver coisas, e isso é o fascinante, além da análise. Intelectualmente, algo que você se disse vinte e sete vezes e que disse vinte e sete vezes ao analista, e chega uma tarde em que ele volta a colocar diante de você, em um momento determinado, o que você disse vinte e sete vezes e, de repente, isso que você disse faz *rrrrrr*... e desmorona.

Ahã, aparece mais uma vez antes de desaparecer.

Exato, o sentido desmorona, muda de sentido, você vê que tem outro sentido, porque pode ser muitas coisas. Há uma epifania, quero dizer, que pode ser que não tinha nenhum sentido o que estava dizendo, ou que tinha um sentido claríssimo, mas que eu não tinha visto, ou... em qualquer caso, essa frase muda de sentido.

Você conhece a ideia do *satori*, não? Do budismo zen. Na psicanálise, há uma palavra que ocupa exatamente o mesmo lugar da epifania na literatura ou do *satori* no zen, que é o *insight*.

O *insight*, claro. Sim, sim, o *insight*.

Essas três ideias estão alinhadas...

Sim, sim, claro. Bom, esses são momentos extraordinários.

E você trabalhou cara a cara com seus analistas ou deitada em um divã?

Todas as vezes no divã. Todas as vezes, menos essa última, quando estive em terapia um ano e

meio, que não era exatamente um psicanalista, era uma terapia *sui generis*, assim, de falar cara a cara e que, bem, serviu pouco, mas teve sua graça por ser uma coisa diferente, mas fiquei muito pouco, alguns meses, não mais, e sentada. Mas os três psicanalistas foram com divã.

Você acha que a psicanálise está mais do lado da ciência ou do lado da literatura?

Mais do lado da literatura, sem comparação. Não é ciência, convenhamos! **A parte que é ciência é a pior.**

Há que ver, há que ver...

Sério, de verdade. Tenho um exemplo. Então, uma pessoa que não conheço, de redes sociais, digamos Twitter, diz: “Ah, fulano de tal, que é psicanalista, fez esta resenha do seu livro, veja se gosta”. Li e comecei a rir, não sei como te explicar. Olha, se esconder atrás de tanto barulho de palavras para tentar dizer, e chutando bolas fora, ou seja, mal, você vai mal. O que é um bom psicanalista? Um bom psicanalista é alguém com uma empatia impressionante, tem que ter profissionalismo suficiente para separar, uma empatia que tem um fosso para que não se misture. Isso eu fazia também como jornalista. Quando fazia entrevistas, tinha uma empatia enorme, mas havia um profissionalismo que disso não passava. Muitas vezes com minha amiga psicanalista conversamos sobre a semelhança que há entre fazer uma entrevista longa e uma sessão de terapia. Mas, bem, uma empatia enorme, insisto, a capacidade de entrar na cabeça do outro, mas ao mesmo tempo você está entrando na cabeça do outro desdobrando-se... e isso um bom psicanalista tem que ter, uma escuta extraordinária que vem da empatia e vem do talento; um talento inato, um talento relacionador e um talento de novelista, capaz de encontrar os símbolos que o outro está lançando, capaz de unir, sabe? Que ler muita psicanálise escrita por pessoas inteligentes vai desenvolver seu talento e vai te desenvolver, te dar armas, isso com certeza, mas mais por conta dos encontros e descobertas dos outros, muito mais do que por articulações teóricas maçantes.

E quando você diz que a psicanálise identificada com a ciência é o pior, em que tipo de coisa pensa?

No pior, em acreditar...

Em acreditar que é absoluta, digamos, de alguma forma.

Sim, em acreditar primeiro que você está acima porque é o cientista.

O lugar do saber.

Sim, e que é como um quadrado maciço: quanto mais medo tiver o psicanalista, quanto mais inseguro estiver, quanto mais maciço seja esse quadrado de chumbo que coloca no meio, mais estará impedido de ser um bom psicanalista.

Como essas vozes da antessala: vai haver mais antessala, digamos, vozes mais onipresentes.

Claro, claro, e vai ser como o faraó... E não se discute! E isso não! Então, essa é uma técnica feita por alguns e, claro, e então, mais ferramentas, quando alguém utiliza linguagem do grupo do poder, seja qual for, mesmo que seja a linguagem do engenheiro, passa a ser uma coisa ruim.

Você se refere ao jargão técnico?

Ao jargão técnico; quanto mais técnico, mais fechado –na psicanálise e em qualquer profissão–, já vou te dizendo. Para mim, que gosto da linguagem, passa a ser um sintoma claríssimo da falta de validade dessa pessoa. A pessoa que se amuralha com a linguagem de poder para demonstrá-lo... “Cuidado, você não me entende porque estou acima do entendimento”. Dizia John Steinbeck que o intelectual é aquele que converte as coisas facilísimas em algo muito difícil, e o artista, aquele que converte as coisas difíceis em algo muito fácil. Então, é preciso ser artista.

Você é uma grande entrevistadora –algo que, confesso, me intimida. Por que não me conta como vê as pontes ou as diferenças entre uma entrevista jornalística e uma analítica? Existe uma arte da entrevista, não acha?

Bom, primeiro, para que alguém se abra, a primeira coisa que você tem que demonstrar a ela é uma curiosidade genuína, que te interessa de verdade saber o que ela vai te responder, que te interessa de verdade conhecê-la um pouco mais, que te interessa essencialmente o que o outro vai te contar e que você não vai julgá-lo nesse momento. Ou seja, você está escutando e te interessa de verdade, e isso não dá para fingir; e se você transmitir isso o suficiente, o outro fala, porque todos queremos ser escutados de verdade. Então essa é uma das bases que funciona com a psicanálise também.

Claro, sem dúvida.

Obviamente. Então, depois você mantém isso, essa distância que não julga... É uma viagem ao outro.

Uma viagem ao outro... que lindo isso.

A entrevista é uma viagem ao outro. Então tente, além do mais, que não se note, porque, claro, em uma entrevista desse tipo, se funcionar bem, às vezes acontece que as pessoas se abrem contigo e te contam coisas que não contaram a ninguém, precisamente porque não te conhece e não vai voltar a te ver, por esse lugar, que está à parte da vida, lugar que o psicanalista também ocupa.

A partir de um lugar um pouco estrangeiro...

Exato. E ao mesmo tempo permite esse âmbito de uma intimidade enorme, uma intimidade sem custos. Você me dá essa intimidade sem custos e a analista também, um lugar seguro para falar. Então coisas acontecem. Lembro-me de Lou Reed. Era um entrevistado muito difícil, mas de repente se abriu e terminou me contando como, enquanto ia dirigindo seu carro vazio, de repente ouviu uma voz vinda do banco de trás, que lhe dizia que tinha que deixar as drogas. Depois, bom, te conta isso e você não pode fazer cara de surpresa, você não pode mover nem um músculo. Você está vivendo em um mundo onde é normal que em um carro vazio, do banco de trás, alguém te diga que você pode, que você tem que deixar as drogas, não? Tem que estar aí, com total naturalidade, escutando isso. Então você acompanha esse processo e também coloca o outro frente às suas contradições, que é a mesma coisa que o psicanalista faz. Se o personagem disse algo, mas meia hora antes, você diz: “Sim, mas antes você tinha me dito isso”. Eu posso fazer de forma mais direta, os psicanalistas fazem isso depois de dezessete sessões, mas fazem isso, colocam a contradição.

Às vezes, não é preciso esperar tanto...

É muito parecido, em muitas coisas é muito parecido, é curioso. E depois vou embora, e não vou curá-lo de nada... Mas se produziu, sim, esse contato peculiar.

Isso é o que as torna parecidas. E em que são diferentes?

Em que se diferenciam? Então, porque eu não continuo, porque não vou curá-lo, é um encontro único e meu afã não é terapêutico, apesar de eu tê-lo demonstrado a esse escritor que adoro, Martin Amis. Em um dos seus livros, Trem noturno, ele escreve sobre o suicídio de uma pessoa que tem absolutamente tudo e, no entanto, se suicida. É incompreensível, muito interessante e perturbador. E, então, há vários suicidas na sua obra, e depois conta, em um livro de memórias, como sua mãe os trancava não sei onde, e que tinha problemas depressivos, quase tomou comprimidos, ele dizia que errou de mãe. Eu o entrevistei quando tinha cinquenta e tantos anos, e lhe digo: “Bom, é claro que agora já entendo por que o sr. tem tantos suicidas na sua obra e tal, porque, claro, sua mãe tentou se suicidar”, e diz: “Como?!”.

Essa é uma interpretação selvagem. Do ponto de vista da psicanálise, seria execrada.

Claro, mas eu não era psicanalista, eu era jornalista. E diz: “Como?!”. [Ri]. E lhe digo: “Bom, claro, veja porque acontece isso, isso e isso”, e ele ficou, ficou *out* uns dois minutos, e disse: “Pois é verdade”. É verdade, porque, talvez sim, é verdade, pode ser, e no próximo livro tenho outro suicida”, dizia. [risos]

Ou seja, funcionou. Não foi selvagem, então, se teve efeito...

Teve efeito, sim, ele viu. Ficou claro, então é engraçado.

A gente diz mais do que queria dizer, não? Ou quando você se escuta dizer algo e percebe que pensava isso, mas não sabia até esse momento... Isso pode acontecer nos dois tipos de entrevista, em uma entrevista analítica e em uma entrevista jornalística.

Sim, acho que sim.

Você fez muitas entrevistas.

Ao redor de duas mil, sim. Muitíssimas, sim..., e me cansei. Porque fazer uma entre-

vista é um trabalho e escrever não é um trabalho.

Você não pensa a escrita como um trabalho?

Escrever jornalismo é um trabalho, escrever é viver.

Escrever literatura não é um trabalho?

Não é um trabalho, é viver. É vida de primeira qualidade, sim. Depois vem tudo que rodeia isso, que, sim, é um trabalho. A promoção, uma chatice, todo esse tipo de coisas, sim, são trabalho. As entrevistas e tudo isso que te fazem, tudo isso é um trabalho.

Esta está entre elas?

Não, esta não, porque não tem a ver com isso. Não, o complicado é ter que repetir a mesma coisa sempre e sempre.

Ah, essas entrevistas nos lançamentos, quando surge um novo livro.

Exato. Você repete tantas vezes coisas que são importantes para você, repete tanto que acaba convertendo-as em porcaria.

Um pensamento valioso que se repete tanto que acaba se degradando...

Claro, apesar de que, quando você deixa de repeti-lo, depois de dois ou três anos, volta a recuperá-lo como próprio, mas chega um momento em que você não pode dizê-lo de verdade, ou seja, não sai do seu coração, já sai como *pa, pa, pa, pa...*

Gastam-se as palavras, então?

Elas ficam carregadas, sim. Bom, sobretudo, não é que elas se gastem, te digo que, ao

repetir tanto, você termina mecanizando e já é difícil dizer as coisas de coração, especialmente as coisas que te interessam muito, você as diz com paixão, com veracidade, saem do coração, mas se já as repetiu cem vezes é muito difícil manter o fio entre o que você fala e seu sentimento. Depois de algum tempo sem dizer isso, você pode recuperá-lo, pode voltar a falar disso totalmente, colocando-se no que fala.

E qual o limite das palavras? Você trabalhou com as palavras a vida inteira. Onde sente que termina o que pode ser dito?

Bom, sempre há um limite, essa é a graça da escrita, tentar ir um pouco além. Onde ainda não foram colocadas as palavras, há uma grande escuridão. Uma grande escuridão, que é o enigma do mundo, o enigma da morte, o enigma do que somos... Então tentar tocar um pouco esse imenso enigma um pouco além... Para chegar lá, você tem que chegar com contos e com histórias inventadas, porque não se dá de outra maneira.

Só se chega inventando?

Acredito que sim.

Inventar é como jogar sondas nesse lugar desconhecido ou impossível...

Exato, sim.

E com a morte, como você se relaciona?

Ui, horrível! Imagine que tive ataques de pânico na minha vida, tive uma obsessão com a morte desde muito pequena. Eu me lembro que, com dez anos, dizia a mim mesma: “Olha, Rosinha, que tarde tão linda, aproveite, porque logo o tempo vai passar e você estará dormindo”. Eu tinha medo das noites escuras, então não era uma coisa agradável. “Logo o tempo passará, você estará amanhã no colégio. Logo, logo o tempo vai passar, e você terá crescido. Logo, logo passará o tempo, seus pais terão morrido, logo passará o tempo, e você terá morrido”, e isso eu dizia a mim mesma com dez anos. Mas lembre-se que eu dizia: “Olha, Rosinha, que tarde tão linda, aproveite”. Quando você tem uma consciência muito clara da morte, tem uma consciência muito clara da vida, sabe que tem seus custos, como as crises de pânico, mas fico com o pacote.

“Compro”, digamos, com prós e contras...

Compro, compro, sim. Então minha literatura é especialmente literatura do século XX, século XXI. Talvez toda a literatura, de sempre, seja uma literatura sobre a morte, no final.

Vejamos... como assim?

Que toda literatura, não... que tudo o que fazemos, os seres humanos, se faz contra a morte.

Um combate contra a morte.

Tudo. Amar, matar, querer ficar milionário, tudo, tudo se faz contra a morte, mas, no meu caso concreto, sou uma romancista especialmente existencialista, ou seja que no meu caso, pois, é muito evidente o espaço da morte nos meus livros, e do passar do tempo e o que o tempo nos faz, e o que o tempo nos desfaz, porque **viver é ir se desfazendo no tempo**. Às vezes, os jornalistas me perguntam: “E por que você fala sempre tanto da morte nos seus livros”? E me causa graça porque do que se pode falar, senão disso?

Não fazemos outra coisa senão falar disso.

É falar disso, claro, ainda que estejamos falando de qualquer outra coisa.

Mas há modos e modos de falar, não?

Há modos e modos. Eu sou muito direta.

Gosto muito... Woody Allen tem uma dessas frases espirituosas.

Não me importa a morte, só não quero estar lá quando... [risos]

Não tenho nenhum problema com a morte... [risos]

Quando vier, não quero estar lá.

O humor é um recurso também.

O humor. Eu tenho muito senso de humor, acho que o humor é essencial para tudo, para entender o mundo, para realizar, para ver o mundo em sua dimensão. A falta de humor, o humor vai contra a autoimportância, não?

No seu último livro a morte está presente também...

No final a morte chega, claro. O livro chega à morte de modo muito evidente. Em todos os meus livros a morte te pega.

E você diria que nesse livro, que supostamente não é ficcional, há elementos de ficção.

Há ficção, claro.

É inevitável que haja ficção...

Não, não é inevitável, mas nesse, sim, e em *A louca da casa*, que é outro desses livros de autoficção, há ficção. E eu gosto, porque a parte de ficção desse livro é a que mostra de uma forma mais patente e clara minha maneira de ver o mundo, como se mistura o real e o fictício, como a fantasia e a realidade, para mim, estão totalmente misturadas. Lembro de algo que aconteceu faz tempo, há quinze ou vinte anos, e não me lembro de verdade se vivi isso como acho que vivi, se sonhei, se me contaram, se li ou se escrevi, e as cinco coisas têm a mesma sensação para mim. E isso é genético, evidentemente. Para a minha mãe, que era maravilhosa e uma artista excepcional, mas que não pôde ser artista, senão só dona de casa... eu contava a ela coisas minhas que tinham me acontecido, e dois meses depois ela me contava como se tivessem acontecido com ela, ou seja que essa coisa das relações entre mães e filhas... No princípio, ficava louca, mas depois a entendi. [risos]

Efeito de uma análise ou efeito da vida e da experiência?

Não, foi efeito da vida, sim.

Às vezes, talvez, nesse limite entre o que acontece e o que não acontece, ou a suposta realidade e a ficção, às vezes há um mistério a preservar, não? Por exemplo, o que acontece aqui com o personagem da Bárbara, em seu último livro...

Há partes que são verdade, e há partes que não. Que cada qual, que o leitor decida o que é verdade e o que não é.

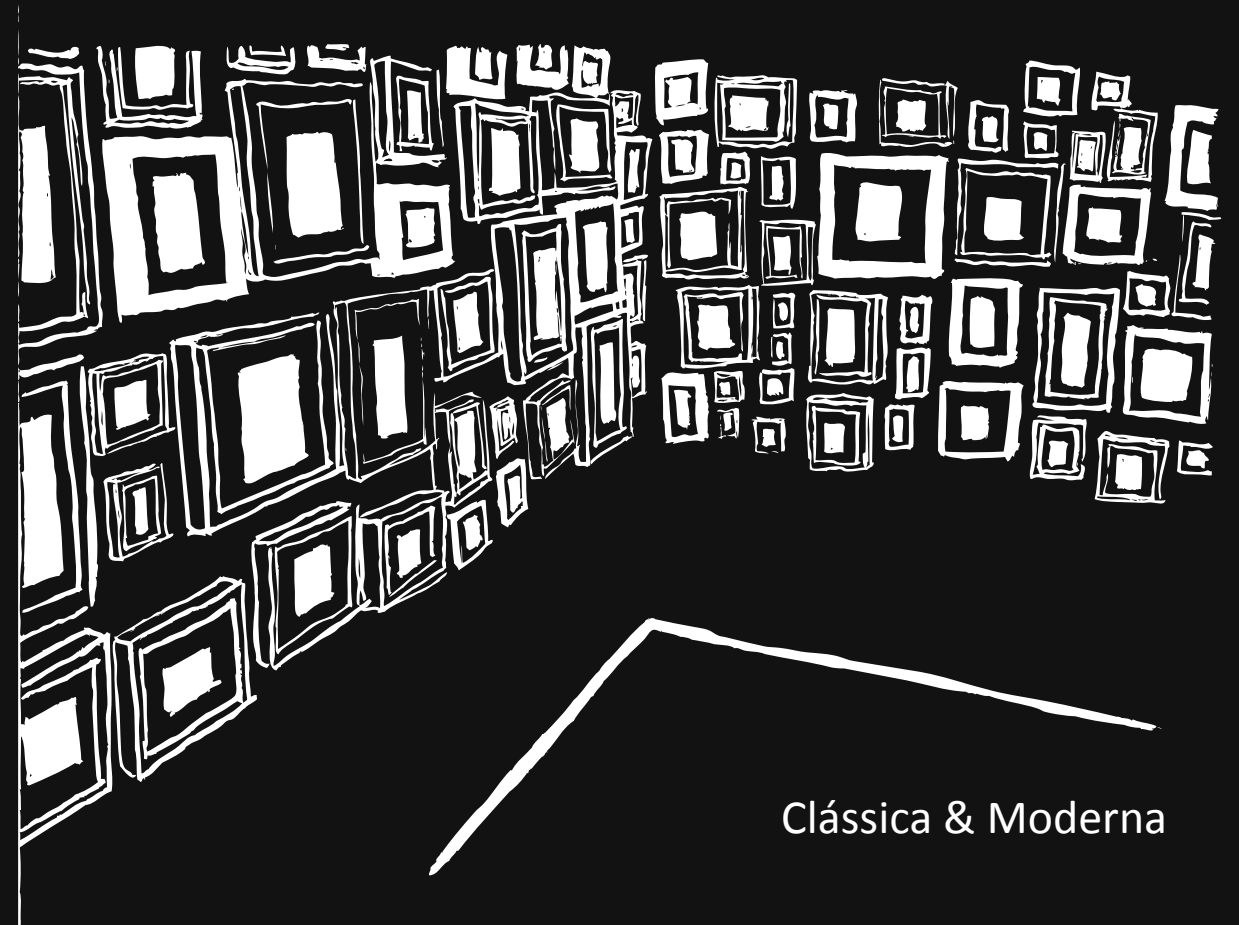
Claro, mas talvez no que não é verdade factual –falamos disso, de alguma maneira–, se atinge mais o alvo do que com uma profusão de citações...

Sim, totalmente, sim, sim, sim, sim. Total e absolutamente.

Tradução do espanhol: Denise Mota



Escritora e jornalista espanhola, nascida em Madri, em 1951. Começou a trabalhar como jornalista aos dezenove anos em diversos meios de comunicação. Iniciou os estudos na Faculdade de Filosofia e Letras, mas depois inclinou-se para uma carreira no jornalismo. Como jornalista, especializou-se no gênero da entrevista, colaborando no suplemento dominical do diário *El País*. Foi premiada inúmeras vezes, tanto por seu trabalho jornalístico quanto por suas obras literárias, na Espanha e em outros países. Suas obras foram traduzidas para vinte idiomas. Alguns de seus romances publicados são: *Crónica del desamor* (1979), *La función Delta* (1981), *Te trataré como a una reina* (1983), *Amado amo* (1988), *Temblor* (1990), *Bella y oscura* (1993), *La hija del caníbal* (1997), *El corazón del tártaro* (2001), *La loca de la casa* (2003), *Historia del rey transparente* (2005) e *El peligro de estar cuerda* (2022).



Clássica & Moderna

Paula Escribens*

Donald Woods Winnicott: Uma psicanálise em liberdade

¿Y por qué la poesía? Fue siempre un reto al descubrirme. Solo sentía –desde que tengo uso de conciencia– que tenía que ser. Y sentía que era a través de mi poesía. Era ese compartimento misterioso, oculto, secreto... y obscuro. Esa parte que me diferenciaba del resto. No me creía más importante. Simplemente, diferente.

Blanca Varela

Donald Woods Winnicott morreu no ano de 1971, alguns anos depois da chegada de Saúl Peña, Carlos Crisanto y Max Hernández, que haviam saído do Peru para formar-se como psicanalistas em Londres. Os fundadores da Sociedade Peruana de Psicanálise (SPP) sentiram-se muito próximos a ele, e talvez isso explique em parte, a marca dos conceitos winnicottianos e a liberdade de ideias que caracterizam a formação psicanalítica no Peru.

Winnicott descobriu Melanie Klein e sentiu grande entusiasmo pelas suas ideias sobre o desenvolvimento precoce; de fato, escolheu-a como supervisora para seu trabalho clínico durante muitos anos. Parecia então que estava a caminho de converter-se em um de seus discípulos mais importantes; porém, pouco a pouco foi surgindo nele a necessidade de diferenciar-se de sua mestra. Winnicott constrói suas próprias ideias, que sem dúvida apresentam diferenças importantes com o que Klein propunha teoricamente, mas também respondem às suas intuições e curiosidades pessoais. Winnicott não estava de acordo com algumas das ideias principais de Melanie Klein, tais como a pulsão de morte e o lugar central que ela dava à inveja e à destrutividade no desenvolvimento psíquico precoce. Foi assim que ele se tornou, então, no pensador do grupo intermediário, propondo uma série de conceitos centrais para a psicanálise, que permitiram pensar o infante de uma maneira nunca antes pensada. Nas palavras de Max Hernández (comunicação pessoal, 3 de abril de 2022), Winnicott teve a capacidade de superar o conflito e a oposição do dilema colocado pela noção de narcisismo primário de Freud e da proposta de Klein, das relações de objeto desde o início da vida. Com sua ideia de que *não há tal coisa como um bebê*, propôs que na díade mãe bebê existe uma dependência absoluta do bebê com a mãe, mas que seria uma dependência não codificada como dependência absoluta, senão como díade interpenetrada, na qual a atitude ativa da *mãe ambiente* de adaptar-se ao bebê é figura-chave.

Esta contribuição –que o levaria, sem saber, a ser o líder da escola independente— nos fala da liberdade com que Winnicott pensava e da forma com que se vinculava com as ideias de outros, podendo colocá-las em diálogo consigo mesmo e questioná-las, dando lugar a formulações totalmente novas. Winnicott teria que ter a virtude psicanalítica dos vícios científicos; não se tornaria nunca sistematicamente coerente ao preço de anular sua própria criatividade (Phillips, 1989). Imaginamos que é esse espírito livre o que convoca natural e espontaneamente aos nossos fundadores, peruanos entusiastas e aventureiros que haviam ido a Londres, cidade que representava o fervor do movimento psicanalítico. A aproximação com Winnicott se deu de maneira natural, infiltrando-se assim neles a posição do grupo independente. Quanto às diferenças com Freud, critica-se Winnicott por deixar de lado o tema das pulsões, ou de não lhes dar a importância que têm dentro do pensamento psicanalítico clássico. No entanto, a diferença que encontramos é que Winnicott pensa que no início da vida e durante este desenvolvimento precoce, não é que aja ausência de vida pulsional, mas que esta não implica um conflito. A essa diferença com Freud somase outra importante: a maneira com que Winnicott aborda a criatividade. Entende-a como uma força que surge, produto do encontro precoce entre o bebê e a mãe, e não como um mecanismo sublimatório.

Max Hernández (2011/20 de novembro de 2012) conta, em uma entrevista que deu para Jorge Kantor¹ a respeito de sua relação com a psicanálise e a história da mesma no Peru, que o encontro com Winnicott foi para ele uma experiência extraordinária. Relata nesta entrevista, que assistiu a seminários com ele durante sua formação psicanalítica, mas também em sua casa, onde pode conhecê-lo muito de perto, e construir uma relação que lhe permitiu nutrir-se de suas ideias e conservar a marca de seu pensamento. Menciona especialmente sua habilidade e flexibilidade. Hernández (2010) lembra em outra entrevista –que coincidentemente foi feita por meu pai, Augusto Escribens– que coincidiu com Saúl Peña e Carlos Crisanto ao escolher a escola independente durante a formação em Londres, e que, talvez, isso tenha a ver com um desejo de “feroz independência”, citando Masud Khan, que os caracterizava.

Carlos Crisanto (2011/20 de novembro de 2012), também em entrevista com Kantor, nos conta que os melhores seminários que assistiu foram os de Winnicott, de quem alguns diriam ser um homem confuso, ao qual muitas vezes, não se entendia. Crisanto conta que, efetivamente, muitos de seus escritos não eram acadêmicos, e que ele resgata nesse frescor e informalidade muita proximidade com diferentes audiências e leitores. Assim, escutando ao mestre, aparentemente sem compreendê-lo e de forma quase mágica, ia-se formando uma imagem do que ele estava transmitindo, fazendo evidente que não tinha nada de confuso. Relembra a liberdade com a que ia associando ideias nas aulas e que por essa razão, a pessoa podia sentir que se perdia, mas que, sem pro-

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

1. Jorge Kantor, querido membro da Sociedad Peruana de Psicoanálisis recentemente falecido, em outubro de 2021.

pô-lo, ao final a pessoa descobria sempre algo novo que nunca havia podido imaginar. Algo se iluminava e tomava forma de maneira muito clara.

A experiência de Saúl Peña (2011/20 de novembro de 2012) foi outra; ele conheceu Winnicott a partir do espaço mais íntimo da supervisão. Recordar-se dele como alguém imprevisível, que lhe transmitiria uma e outra vez que, como analista, tinha que estar preparado para o inesperado. Peña nos conta que Winnicott era uma pessoa muito próxima, mas que, ao mesmo tempo, conservava uma distância que o mantinha protegido de seduções, mostrando-se portador de uma ética, de uma singularidade e liberdade admiráveis.

Cabe incluir nesta passagem pelos vestígios winnicottianos na psicanálise peruana, Álvaro Rey de Castro, analista da primeira geração formada no Peru, que também recebeu uma forte influência deste pensador. Lembro-me, durante minha experiência como candidata em formação, de uma aula na qual Álvaro Castro evidenciava a complexidade do pensamento de Winnicott e a frequência com que este perdia sua riqueza ao ser reduzido à versão de um paninho ou de um ursinho como a marca do transicional, quando, na verdade, estes objetos eram só uma representação de uma viagem imaterial. Traços de um pensamento complexo e paradoxal que nem sempre teve o reconhecimento que devia. Em uma posterior geração de psicanalistas, acrescento María Luisa Silva, que é atualmente transmissora das ideias de Winnicott e com quem, depois de muitos anos de supervisão, participo da experiência de assistente nos seminários sobre Winnicott. Proximidade que se repete uma e outra vez na transmissão destas ideias, o que faz pensar em que não se trata somente de uma aproximação psicanalítica conceitual, mas também de um modo de viver a psicanálise.

Lembro-me das inúmeras vezes em que algum colega de outro país me questionou sobre qual é a corrente predominante na formação do instituto da SPP, e sempre me senti surpresa ante minha falta de clareza para responder. Pouco a pouco fui me dando conta de que esta era, precisamente, uma característica muito importante de nossa formação e um valor agregado chave: recebemos uma formação com uma amplitude suficiente para conhecer as diferentes linhas teóricas, sem que se nos oriente a escolher alguma por ser superior às outras. Hoje, considero que esta postura é resultado do espírito livre das ideias de Winnicott, que chegou ao Peru por meio dos fundadores da SPP, e que foi se transmitindo às gerações seguintes, até chegar a mim e muitos outros candidatos na atualidade. Os Encontros Latino Americanos sobre o Pensamento de Winnicott, encontros dos que viemos participando desde o início, são também espaços de um rico intercâmbio e difusão das ideias deste autor, mas sobretudo de diferentes usos criativos que outros colegas e instituições dão às mesmas. Coincidentemente, neste 2022, o Peru será anfitrião do trigésimo encontro, que seguramente será celebrado com o mesmo entusiasmo fecundo que vem se desenvolvendo há três décadas.

Em seu texto *Liberdade*, Winnicott (1969/s. d.) assinala que existe um fator ambiental que destrói ou esteriliza a criatividade do indivíduo, indu-

zindo-o à sensação de desesperança. Refere também que a experiência de dominação pode aniquilar a liberdade e toda a criatividade do sujeito. A isto se soma que esta tão ansiada liberdade acaba sendo algo que os seres humanos podemos temer quando saímos de uma situação de dominação. Parece nos alertar sobre as implicações de usar a liberdade, já que nos sentirmos donos de nós mesmos, implica uma grande responsabilidade que nem sempre é alcançada. Ao mesmo tempo, é unicamente através dela, da passagem para a liberdade das imposições externas, que se dá a possibilidade de sentir que a vida ganha sentido em ser vivida.

Isto tem uma importância singular em um país como o nosso levando-se em conta nosso passado colonial. A herança e a forte marca deixada pelos conquistadores poderiam levar-nos a crer que nos caberá sempre importar ideias estrangeiras para aplicá-las ao nosso meio. Porém, parece que o pensador trazido pelos fundadores é um que, além de suas contribuições fomentaria a importância de sermos livres e criativos, sem a necessidade de copiar ideias de outros, ainda que sejam brilhantes. É no que é próprio de cada um que se encontra o mais importante.

A liberdade, a partir deste olhar winnicottiano, é uma condição que facilmente se pode perder quando estamos diante de alguém que nos oferece um sistema de ideias que impõe uma convicção, ou quando dependemos de alguém que se coloca em um lugar de poder para angariar seguidores. Neste caso não haveria possibilidades de formar pensadores livres, com capacidade crítica, o que me conduz diretamente à natureza da nossa contínua formação como psicanalistas, na qual não basta o conhecimento, mas também a forma em que este nos é transmitido. Isto nos deixa uma marca importante que acentua a importância de adquirir uma voz própria e uma maneira de exercer a psicanálise de forma singular a cada individualidade. A liberdade interior, que Winnicott descreve como a organização defensiva flexível, permitiria ao sujeito ser autônomo sem ter que pensar nisto, mas conseguindo responsabilizar-se pela autonomia da qual goza.

A partir da minha experiência como psicanalista recém graduada, com a formação ainda muito próxima e presente, penso na complexidade e no desafio que é viver essa singularidade como analista. Parece que este exercício, muitas vezes assumido como objetivo da formação é na realidade um grande desafio. Isto é, a possibilidade de desenvolver uma voz autêntica que permita nos diferenciarmos de nossos analistas, supervisores, professores e autores, aos quais possamos admirar e também fazer uso do que deles aprendemos de uma forma própria, criativa. Talvez Winnicott seja o psicanalista que mais claramente nos convida a usar suas ideias desta maneira. O mesmo convite que nos chegou por meio dos fundadores, também eles professores, supervisores e analistas de várias gerações em nosso país.

Como deixar-nos impregnar por esse espírito livre e poder *brincar* com o que vamos aprendendo? Winnicott (1971/1995b) assinala que, na origem do pensamento simbólico do infante, encontramos os fenômenos transicionais que se estenderão em direção à vida cultural do adulto. Desta maneira, a criatividade marca a história individual e social a partir da experiência de ilusão de

haver criado o que já aí estava -na realidade- para ser usado. A desilusão, também necessária, cedo nos fará saber que essa realidade objetiva existe mais além de nossa própria subjetividade. Hernández (comunicação pessoal, 3 de abril de 2022) refere que mesmo que no trabalho sobre os objetos transicionais possa haver uma desmesura sobre a subjetividade, Winnicott (1969/1995a) corrige isto em seu trabalho do uso do objeto. Neste, ao primeiro paradoxo de que o objeto está aí porque o criei e o criei porque está aí, se erige um segundo paradoxo igualmente importante. Winnicott propõe que o objeto está aí porque persiste, apesar do desejo de destruí-lo, e dessa forma se destrói a onipotência de nossa destrutividade; esse duplo jogo de paradoxos cria uma sabedoria.

Winnicott nos oferece a possibilidade de jogar com suas ideias e fazê-las nossas, de tal forma que nos esqueçamos dele, imaginando que criamos estas formas de compreender a realidade, ainda que saibamos que existem mais além de nossa mente. O que implica nosso trabalho como analistas? Não é por acaso, ajudar nossos pacientes a sentirem que a vida vale a pena de ser vivida, que é possível uma existência real e genuína, criativa?

Penso que nos tornarmos psicanalistas com voz própria, adquirir uma forma particular de nos relacionarmos com aquelas ideias que nos fazem sentido e que nos permitem pensar nosso exercício clínico é também um longo e complexo exercício, muitas vezes doloroso e incerto, mas também prazeroso e lúdico. Nesse sentido, tenho a impressão de que ao ter me formado em uma instituição que surge como produto do encontro de uma diversidade de teorias, mas que tem como base, em parte, a escola independente, foi-me dada a possibilidade de me aproximar de um amplo espectro de correntes de pensamento. Diferentes autores, diversas abordagens, muitos deles supostamente contraditórios entre si, sem que isso seja um problema. Pelo contrário, justamente isto replica uma característica de nosso fazer psicanalítico: a possibilidade de tolerar o paradoxo.

Como Winnicott nos propõe, para que o bebê possa sentir que ele criou o objeto, necessita encontrá-lo, de tal forma que sinta que pode criá-lo de novo, infinitas vezes; vemos que, de alguma maneira, sempre criamos sobre a base de uma experiência prévia. Algo nos é dado, algo herdamos, algo encontramos, na realidade, o ambiente nos facilita, porém, ainda assim, o gesto espontâneo que o bebê oferece, adquire sentido pelo encontro com o ambiente (a mãe, o outro) que o acolhe.

Através dos múltiplos paradoxos que percorrem o pensamento de Winnicott e que ele recomenda que não tentemos resolver, há a ênfase na ideia de uma psicanálise complexa, também paradoxal, que mais que ser resolvida necessita encontrar-se com mentes dispostas a tolerar essas contradições e a albergá-las criativamente, fazendo da tensão que as habita a força que impulsiona continuarmos sendo criativos. Estamos novamente frente à ideia do objeto transicional, aquele que é criado entre a ausência e a presença, mas apoiado em ambas. Esse objeto que é externo e interno, mas que não é uma combinação de ambos, senão algo totalmente diferente. Resolver isto em uma direção ou outra nos levaria a uma simplificação que empobreceria nosso psiquismo e nossas teorias. Necessitamos de ilusões,



mas talvez as mais potentes sejam aquelas que se desenvolvem da possibilidade de viver criativamente, a partir de nossa própria voz. Essa é a voz do verdadeiro *self*, do nosso, aquele do qual tanto necessitam nossos pacientes.

Os fenômenos transicionais e o espaço potencial são ideias centrais na obra de Winnicott, isto é, tudo que se localiza na zona intermediária da experiência. Zona que é impossível de alcançar, e na qualidade de impossível de ser aprendida esta sua riqueza e todo o potencial que nos oferece para criar e transformar. Talvez essa sabedoria para evitar crenças consolidadas explique o pouco interesse de Winnicott em se agregar a grupos teóricos, tanto como sua liberdade de movimento para ir tomando de cada autor o que lhe faz mais sentido, dialogar criticamente com as ideias, propondo sempre respostas novas e muito criativas. O jogo se estabelece assim como elemento central no desenvolvimento e aborda a cultura como uma extensão do mesmo. A ideia de um viver saudável tem a ver com a possibilidade de uma existência criativa, aspiração que leva à vida social e que se traduziria na possibilidade de vivê-la democraticamente. Existe uma série de textos nos quais Winnicott mostra a importância da democracia como forma de organizar a vida política. Hernández (comunicação pessoal, 3 de abril de 2022) lembra que, para Winnicott, a câmara secreta era o lugar onde o cidadão podia despejar sua mente das intrusões propagandísticas e encontrar-se consigo mesmo, frente à imensa tarefa que a democracia impõe a cada um de nós.

Podemos dizer então que a SPP tem-se nutrido muito destas ideias, mas mais que conceitualmente, talvez tenha uma clara marca na forma de conceber a psicanálise e a postura que temos como analistas, tanto em nossa prática clínica, como em nossa relação com as diferentes teorias. No caso de Winnicott, é uma forma de estar no mundo, de criar –a partir do jogo– o mundo.

A vocação pelo pensamento winnicottiano no Peru, propagou-se para outras instituições ligadas à psicanálise, como aquelas de formação terapêutica e de artes expressivas, chegando inclusive a entidades governamentais, como foi o caso de Max Hernández que participou do Acordo Nacional. Poder-se-ia dizer que, de alguma maneira, a partir daí ele pratica livre, convocante e criativamente, uma atitude psicanalítica de abertura ao diálogo entre diferentes grupos, gerando pontes e possibilidades de encontro entre posições que, muitas vezes, pareceriam irreconciliáveis. Provavelmente, isso guarde estreita relação com a atitude psicanalítica que Winnicott transmitia, segundo conta o próprio Hernández (comunicação pessoal, 3 de abril de 2022). Se bem Winnicott pensava ser importante ter um consultório da forma que Freud havia ensinado, haveria situações nas que podia configurar-se um *setting ad hoc*, tema que Winnicott propõe em seu texto sobre a observação de bebês. Expõe assim o valor clínico de um *setting* mental que acompanha a possibilidade de que, qualquer situação que o exija, pode configurar-se como um *setting* analítico, o que permite levar a psicanálise como ferramenta de trabalho a uma infinidade de contextos. Este é, para Hernández, um dos ensinamentos mais inestimáveis de Winnicott, em especial se consideramos a relevância que tem esta perspectiva na psicanálise contemporânea, frente às múltiplas demandas sociais.

O que gostaria de ressaltar não é somente a liberdade que Winnicott transmitiu, por meio de sua visão do desenvolvimento do *self*, da criatividade, do jogo e da vida cultural. Também a liberdade com que cada analista das futuras gerações possa fazer uso de suas ideias.

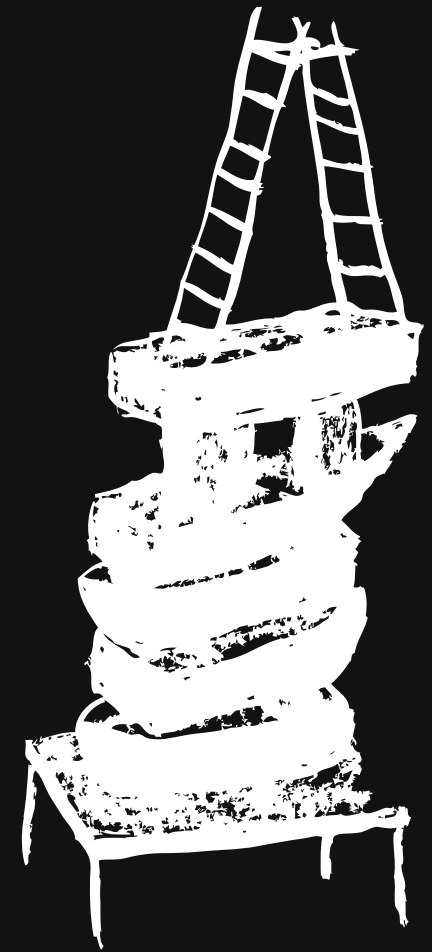
Escolhi como epígrafe as palavras da poetisa peruana Blanca Varela (1985) para destacar a ideia chave que Winnicott nos deixou: a importância de nos sentirmos únicos. Esta experiência tem relação com viver criativamente, isto é, com sentir-nos vivos, não com a criação de algo exótico, senão de algo próprio. Penso que, como analistas, temos a urgência de encontrar uma voz própria que, mais do que inscrever-nos a uma escola ou linha de pensamento, nos permita encontrar livremente um lugar no mundo, sem a obrigação de nos adaptarmos, ao custo de perder demais de nós mesmos.

Me uno à poetisa que nos diz que o poema não é uma máquina de palavras criadas para transmitir ideias ou sentimentos. Ainda que seja um objeto que só se pode fazer com palavras, é um objeto exposto sempre a transformações, tanto que, quando menos se espera, chega a um crescimento que já não se pode controlar. Torna-se algo monstruoso que pode chegar a sobrecarregar e destruir, no entanto também desvela, comunicando em grau de alta combustão. Varela nos diz, como si tivesse lido Winnicott, que a originalidade tem a ver com a autenticidade, já que ao expressar uma verdade para si próprio, se chega a uma inquestionável originalidade. Um tema muito atual nas palavras de Hernández, que relembra a diferença entre subjetividade e processo de subjetivação; este último seria o que nos institui como sujeitos com uma subjetividade particular. Constituímo-nos como sujeitos e objetos, a partir de uma longa pré-história instintivo-afetiva, tema muito atual e central para o fazer psicanalítico, que transcende, ademais, a esfera do clínico. Temos então, retomando a Winnicott, em palavras de Hernández, a urgência de recordar que somos psicanalistas, sem esquecer que somos cidadãos, situação paradoxal mas inevitável.

Referências

- Cristanto, C. [Sociedad Peruana de Psicoanálisis] (20 de novembro de 2012). Documental “Crónicas del psicoanálisis peruano: Primera parte” / SPP Lima. (Trabalho original publicado em 2011). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=sHnCYfxK6tM>
- Hernández, M. (2010). La feroz independencia. *Psicoanálisis*, 8, 11-25.
- Hernández, M. [Sociedad Peruana de Psicoanálisis] (20 de novembro de 2012). Documental “Crónicas del psicoanálisis peruano: Primera parte” / SPP Lima. (Trabalho original publicado em 2011). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=sHnCYfxK6tM>
- Peña, S. [Sociedad Peruana de Psicoanálisis] (20 de novembro de 2012). Documental “Crónicas del psicoanálisis peruano: Primera parte” / SPP Lima. (Trabalho original publicado em 2011). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=sHnCYfxK6tM>
- Phillips, A. (1989). *Winnicott*. Penguin.
- Varela, B. (1985). Porque somos más vulnerables. Em J. Valverde Oliveros (ed.), *Entrevistas a Blanca Varela*. Asociación Isegoría.
- Winnicott, D.W. (1995a). El uso de un objeto y la relación por medio de identificaciones. Em F. Mazía (trad.), *Realidad y juego* (pp. 117-127). Gedisa. (Trabalho original publicado em 1969).
- Winnicott, D. W. (1995b). *Realidad y juego* (F. Mazía, trad.). Gedisa. (Trabalho original publicado em 1971).

Tradução do espanhol: Denise Tamer



Extramuros

Comunidade Otomí Yühü: Isolamento e necessidade de escuta

Como parte do Projeto Comunitário da Sociedade Psicanalítica do México (SPM), em abril de 2019 surgiu a possibilidade de nos associarmos com a Cruz Vermelha do Estado do México para unir esforços e oferecer apoio à comunidade indígena Otomí Yühü, que pertence ao município de Ocoyoacac, Estado do México. Esse projeto é realizado em conjunto com a Coordenação Estadual de Damas Voluntárias do Estado do México da Cruz Vermelha Mexicana, presidida por Ana Paula Fernández Bernal.

O comitê de Damas da Cruz Vermelha realiza trabalhos de saúde e oferece cursos educativos com o objetivo de promover o crescimento social da população; nesses cursos se busca atender necessidades essenciais, se oferece assessoria legal, apoio médico, primeiros socorros para pais de família, entre outros. Esse comitê manifestou sua limitação para fornecer ferramentas emocionais para as comunidades, motivo pelo qual nos procuraram para solicitar apoio nesse setor.

Nossa perspectiva teórica parte de uma abordagem da psicanálise dirigida para o social; com isso nos referimos a uma psicanálise fora da consulta privada e focada na comunidade. A aliança com diversas instituições, como em nosso caso com a Cruz Vermelha, permite sugerir novas propostas de trabalho comunitário focado nas demandas emocionais e abre as portas para a possibilidade de que essas possam ser atendidas.

Depois de algumas gestões administrativas, uma população Yühü nos foi designada. Essa pequena comunidade está localizada fora da cidade, por isso foi necessário que organizássemos com vários colegas a logística para chegar até o lugar. Por questões de segurança, pediram que fôssemos em grupo com outros membros da Cruz Vermelha e que fizéssemos a última parte do trajeto seguidos por uma ambulância, como parte do protocolo utilizado para atender a populações distantes. Dessa forma, empreendemos o pitoresco caminho para chegar até a comunidade, que se encontra imersa no bosque da Marquesa, uma bela paisagem para muitos que moram na cidade e querem descansar e dar um tempo da Cidade do México ou de Toluca. O caminho começa com um trecho de rodovia até chegar numa estrada muito estreita, que leva ao sopé dos morros, que ficam próximos ao Nevado de Toluca. Estes morros são compostos por bosques de coníferas muito altos, por isso ao longo do caminho é possível apreciar grandes quantidades de árvores e plantas verdes durante todo o ano, com uma presença importante de fauna natural. Ao longo do caminho tivemos que parar em vários momentos, pois alguns ficavam tontos devido à mudança de altura.

Toda esta descrição se torna importante devido a este território ser distante e complexo para quem reside ali, o que afeta de diferentes formas a população, como é o

caso das mulheres que saem para trabalhar e devem percorrer este trajeto de subidas e descidas inclinadas para chegar até a zona turística do bosque, onde vendem seus produtos, por isso saem de manhã cedo e voltam tarde da noite.

Um elemento que nos chamou muito a atenção ao chegar pela primeira vez para trabalhar com a comunidade foi a quantidade de homens desempregados nas ruas, alguns deles claramente embriagados, o que evidenciava a ausência das mulheres e o pouco trabalho dos homens.

Ao nos aproximarmos do centro comunitário, onde seria nosso primeiro encontro, fomos surpreendidos pelo fato das pessoas nos esperarem com muita inquietação e desejo de falar. Fomos recebidos por cerca de quarenta pessoas, na maioria mulheres, ávidas por iniciar as reuniões.

Como se sabe, o trabalho de campo é realizado em um processo de três etapas: diagnóstico, criação de estratégias e sessões de trabalho (Egas e Salao, 2011). Nossa intenção era, em um primeiro momento, realizar um diagnóstico psicológico que nos permitisse entender as dificuldades e problemáticas mais comuns da população para, dessa forma, desenvolver um plano de trabalho de acordo com esses achados e com base nas necessidades de escuta das pessoas.

No grupo, nesta primeira reunião, estavam duas líderes que tinham cargos políticos dentro do município. Elas manifestaram a preocupação de formar uma equipe conosco para realizar o trabalho com a comunidade; notamos nelas um grande desejo de falar, expressaram extensamente o que consideravam que se requeria atenção na população. Também se juntaram à reunião outras mulheres com demandas muito específicas e vários homens que pareciam tímidos ao mesmo tempo que desejosos de também propor suas ideias. A equipe teve muito trabalho para dar a palavra a todos, o que finalmente conseguimos com certa dificuldade.

Nesta primeira sessão tivemos a sensação de que a necessidade de falar das pessoas não nos permitiria, pelo menos no começo, descobrir as conflitivas conscientes e inconscientes da população, pois para todos era importante ter a palavra. De nossa parte, tivemos a sensação de que as duas horas da sessão foram insuficientes; estávamos sobrecarregadas. Percebemos que, por ser uma população tão distante, a comunidade estava isolada e isso derivava da escassez de espaços de escuta.

Para os membros da comunidade Yühü constituímos uma novidade, pois pouca gente externa os visita, e muito menos com a preocupação de se aproximar e fazer contato emocional com eles. Geralmente as pessoas que vão até ali têm intenções políticas ou são empregados, seja de proteção civil ou de outras entidades do Governo que vão fazer revisões e protocolos de serviços diversos.

Com dificuldade, pois não conseguiam expressar os efeitos com clareza, manifestaram que consideravam problemático muito do que rodeia a parentalidade, que lhes preocupava o estabelecimento de limites com os filhos, assim como a distribuição de responsabilidades entre pais e mães, as ausências de ambos quando saem da comunidade para trabalhar durante o dia e a problemática que foi detectada tanto em adolescentes como em adultos homens quanto às dependências, principalmente o alcoolismo.

A partir do trabalho com a população, surgiram diversas questões, como a dificuldade na administração da agressão, a violência familiar, o abuso sexual, o incesto, as dependências, o machismo, os problemas de aprendizagem, entre outros.

* Sociedad Psicoanalítica de México.

Nossa proposta de trabalho se dirigiu para a possibilidade de reconstruir os vínculos dentro de cada família e na comunidade, através da criação de espaços de escuta e acompanhamento que permitissem a geração de mudanças a partir da própria população.

Por outro lado, foi proposto que, de maneira geral, ainda se percebe a predominância da cultura machista, que faz com que muitas mulheres se sintam inseguras ao sair de suas casas, inclusive para ir às oficinas, ou porque os homens consideram que não são valiosos se suas esposas ganham dinheiro, mesmo quando, por outro lado, já há mulheres da comunidade eleitas em postos de Governo.

Uma vez estabelecidas as principais necessidades emocionais, a população foi convocada para uma segunda reunião, na qual foi retomado o que tinha sido falado previamente e se propôs estabelecer um espaço que permitisse a seus participantes construir sobre sua própria realidade, não para evitar a aparição de certos eventos ou situações, mas para entender que na vida nos construímos em resposta a esses eventos.

Ao oferecer um campo no qual se possa falar e simbolizar as emoções, responde-se à demanda da população sem aconselhar nem atuar em seu lugar. Parte-se do sofrimento e dos sintomas, e se tenta construir laços para trabalhar; aqui, a psicanálise contribui para introduzir a função de prevenção, escuta e acompanhamento.

Parece-nos relevante pelo expressado anteriormente: voltar-nos ao fortalecimento da identidade individual e comunitária, a partir de uma abordagem que favoreça a introspecção e permita revisar crenças, angústias e fantasias associadas com a problemática que se propõe.

Por último, interessa-nos promover a autogestão dentro da comunidade, através da consolidação dos elementos identitários que a constituem e a partir dos quais possam desenvolver tanto o sustento econômico (com atividades que tradicionalmente realizaram na comunidade) quanto o apoio emocional que fortaleça o grupo.

Infelizmente, em virtude da pandemia este projeto comunitário está suspenso temporariamente, pois nossa presença na comunidade representa um risco de contágio para seus integrantes. Atualmente, seguimos esperando que em breve nos abram o espaço para continuar trabalhando.

A prevenção psicanalítica representa a escuta da palavra do sujeito dentro da dimensão da transferência. Isso é diferente da prevenção social, a educação ou o atendimento médico, pois a intenção não é acalmar a dor ou as dificuldades da vida, mas como diz Martens, “sustentar a castração, como experiência de separação e de lutos sucessivos, é a única via que permite ao ser se converter em ser desalienado, livre e criador do destino de sua vida”¹ (Martens, 1991, p. 51, citado em Egas e Salao, 2011, p. 204).

O desenvolvimento de uma dinâmica interna dentro do grupo através da mobilização de seus membros e da escuta dos acompanhantes (os psicanalistas) implica que o suporte ocorre também a partir do interior e o trabalho ocorre através da palavra, com a participação de todos os implicados. Não somos os psicanalistas que apoiamos os participantes, são eles mesmos os que geram esse apoio dentro da dinâmica grupal, em uma tentativa não de encontrar soluções aos problemas em si mesmos, mas de en-

tender a postura que pode ser assumida frente a eles. Isso dá início à elaboração subjetiva da problemática e é a base para que ocorram mudanças substanciais na população.

Da mesma forma que ocorre com o trabalho analítico no consultório, na comunidade devemos trabalhar com a transferência. Nesses casos, ocorre uma *transferência sobre o lugar* (Egas e Salao, 2011); essa se refere a uma transferência não com uma pessoa fixa, mas com o dispositivo em si, com o espaço.

O trabalho comunitário costuma ser visto geralmente como o trabalho que realiza uma pessoa “externa” que “beneficia” a uma comunidade “em desvantagem” e que de forma heroica e caritativa resolve os problemas alheios. Nossa proposta está focada precisamente no contrário: na possibilidade de que se consiga assumir a responsabilidade pessoal dentro de uma comunidade.

Resumo

A Sociedade Psicanalítica do México (SPM) associou-se em abril de 2019 com a Cruz Vermelha do Estado do México para apoiar a comunidade indígena Otomí Yühü. O objetivo centrou-se em oferecer as ferramentas emocionais a partir do enfoque psicanalítico dirigido ao social. Numa primeira etapa, se fez um diagnóstico psicológico para entender as problemáticas da população e para trabalhar desde as necessidades de expressar emoções, quanto a de ser escutado. Lamentavelmente, a pandemia impediu a continuidade do projeto. Estamos esperando para poder regressar e continuar com o trabalho comunitário.

Palavras-chave: *Comunidade, Escuta. Candidatas a palavras-chave:* *Psicanálise social, Psicanálise extramuros, Diagnóstico social.*

Abstract

The Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) partnered in April 2019 with the Red Cross of the State of Mexico to support the Otomí Yühü native community. The objective focused on giving emotional tools from a psychoanalytic approach aimed at the social. In a first stage, a psychological diagnosis was made to understand the emotional problems of the population and to work from , the needs to express their emotions and to be heard. Unfortunately, the pandemic made it difficult to continue with the project. We are waiting to be able to return and continue with the community work.

Keywords: *Community, Listening. Candidates to keywords:* *Social Psychoanalysis, Extra-mural Psychoanalysis, Social diagnosis.*

Referências

Egas, V. e Salao, E. (2011). Trabajo comunitario desde una perspectiva psicoanalítica. Un acompañamiento en la construcción grupal de saberes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2(9), 899-911.

1. N. do T.: Tradução livre.

A vida entre vínculos: Uma abordagem sobre o modo de conceber a existência e a intervenção na comunidade

*Em representação de uma escritura coletiva do grupo de estudos da Fepal, Psicanalistas na Comunidade****

Introdução: A existência em territórios de incertezas

Na contemporaneidade, os laços sociais estão cada vez mais desfeitos e nossas instituições refletem uma cultura afetada (doente) pela lógica colonial na qual foi fundada. Vivemos em um estado de *apartheid* social, onde o bem comum não é para todos, onde o reconhecimento social é percebido como um privilégio sustentado para uns poucos por instituições questionadas em seus funcionamentos morais e jurídicos. Existe uma segregação social que compromete toda a civilização e destrói a possibilidade de viver juntos (*con-juntos*) ou em comunidade (*com-unidade*), impondo sobre o valor solidário a ética da singularidade.

Os processos civilizatórios não permitiram um nexo entre a experiência do reconhecimento social e a relação do sujeito consigo mesmo. Assim, dificultou-se a construção saudável de uma identidade pessoal e coletiva. Essas dependem das relações primárias tanto como dos direitos jurídicos dos membros de uma comunidade e dos laços afetivos que são tecidos entre eles para não sucumbir a processos de alienação.

Transformar as segregações e exclusões que são exercidas sobre certas identidades pessoais e coletivas é transitar o caminho em direção a uma *função emancipadora* dos diversos integrantes do coletivo social.

Como reação ou resposta frente a esta falta dos fatores de coesão das relações com o outro, os colegas que integram o grupo Psicanalistas na Comunidade se propõem a uma intervenção *em e com* a comunidade, na qual prime o respeito ao outro, um reconhecimento de suas representações e sensibilidades, de seus direitos e suas éticas, de suas práticas e saberes.

Este coletivo de psicanalistas tem como objetivo estudar, pesquisar e socializar práticas de intervenção, assim como entrar em contato com outros países e instituições em suas diferentes culturas, o que enriqueceu o acervo de conhecimento disponível.

Trabalhamos para sustentar com firmeza uma identidade como *psicanalistas implicados* na comunidade, ressaltando nessa identidade um trabalho grupal democrático na tomada de decisões e uma horizontalidade na constituição de suas relações. Horizontalidade que permitiu a integração de diversas práticas e éticas que geram alianças e acordos com diferentes lógicas institucionais.

O analista implicado neste trabalho necessita estar aberto, com assombro e surpresa, para o surgimento de rupturas epistemológicas para desnaturalizar o que a sociedade considera óbvio, naturalizado e estruturado, por exemplo, as práticas de violência, exclusões, racismo, etc. (APdeBA, 27 de novembro de 2021).

1. Algo sobre o enquadre

Segundo Freud, a criação de um grupo estaria facilitada pela possibilidade de compartilhar um objeto em comum que ocupe o lugar do ideal egóico, objeto que pode ser uma pessoa (o líder) ou uma ideia (o conceito de Nação ou a ideia de um deus). Nesse esquema que Freud descreve em *Psicologia das massas e a análise do eu* (1921/1995), a relação hierárquica do poder e a submissão operam como fatores de coesão.

Ampliando as ideias de Freud, nosso grupo destaca outro fator na constituição grupal: as relações entre pares baseadas no apego (Bowlby, 1979), na confiança básica (Erikson, 1990).

A confiança básica emerge do enlace de apego, que em psicanálise tomou como modelo a relação que uma mãe estabelece com sua cria. Nesse vínculo, o cuidador capta, via identificação, as necessidades do outro em desenvolvimento e desamparo, o infante, e dá resposta a suas necessidades primárias; a mãe consegue *con-sentir* e refletir em seu ser as necessidades desse ser com uma constituição psíquica em desenvolvimento. Nesse modelo, a relação se baseia em uma sustentação, e não em uma submissão (Bowlby, 1979).

Tal sustentação oferecida pela mãe permite ao bebê ir construindo segurança, confiança e esperança, em si mesmo e no mundo, premissa fundamental na construção de um vínculo saudável com um semelhante.

Proposto de outra forma, um vínculo com a comunidade poderia ser construído baseando-se em relações empáticas, que se opõem a uma ética de submissão e se fundamentam em uma ética solidária e emancipatória.

Nosso grupo pratica em seus vínculos um modelo horizontal porque não busca impor a uniformidade de modos de pensar e de sentir, e sim busca dar espaço e reconhecimento à diversidade, para si mesmo e para com o outro. O diálogo e as relações entre os diversos sujeitos de um grupo estariam sustentados na cocriação e no respeito às alteridades que constituem um universo grupal; essas ações permitiriam o desenvolvimento da *ética solidária e emancipatória*.

Este último conceito se orienta à construção de uma ação na qual as diferenças humanas são transmitidas sob vínculos de confiança e de fidelização ao outro. Essa postura inclui a presença permanente do conflito como motor do desenvolvimento,

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

** Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

*** Agradecemos a colaboração dos colegas Fernando Orduz, Cristina Curiel, Dinah Cárdenas, Lilian Ferreyros, Teresa Rocha, Alicia Lew-cowicz, Mirta Itlman, Diana Zac e Gabriela Salazar, assim como a atenta leitura de Fernando Orduz e Liliana García Domínguez.

do dissenso como prática dos *diversos* – entendendo *diversos* como “diferentes” – e dos efeitos destrutivos gerados nas relações humanas pelos afetos ligados ao ódio e à hostilidade em contextos onde coexistem lógicas de existências diversas.

A *presença solidária* nos leva a pensar que nosso atuar em comunidade implica uma responsabilidade *com e por* o outro. O trabalho psicanalítico como prática implica um registro e reconhecimento das necessidades emocionais do outro como indivíduo e como ser social para poder ir coconstruindo os sentidos que vão emergindo (Mansione, 2007/inédito).

Podemos pensar que são relações que se estabelecem de uma forma *sólida*, em contrapartida com o que Bauman (1999/2002) denomina na contemporaneidade como relações *líquidas*. Parafraçando Bauman, fizemos uma liquefação de nossas relações humanas.

Para compensar algo deste desapego dos vínculos, Psicanalistas na Comunidade trabalha para a recuperação das práticas de solidariedade.

O reconhecimento do outro é construído, como já mencionamos, a partir da identificação empática característica no desenvolvimento humano do vínculo primário materno. Para alcançar essa identificação se requer uma *presença estável* do outro significativo, o que permite uma relação mutualista.

Em concordância com o dito anteriormente, propõe-se o vetor vincular do desejar com o outro, do pensar *ao* outro, do estar com o outro, como um modo de dar qualidade de existência ao humano e de humano à existência, proporcionando a mentalização das experiências.

Sobre o desejo, este não necessariamente é pensado a partir da perda; acrescentamos a ele a possibilidade de pensá-lo também na capacidade de sonhar e almejar, incluído em um tempo futuro, transformador do presente no qual se projeta a inclusão do outro em um sonho coletivo. Esse cenário requer intervenções que sustentem um ambiente confiável e de fidelização aos vínculos inter-humanos.

Pensamos que sonhar conduz a desenvolver contenção, alojamento, redes, tramas sociais aconchegantes, construção em tempos de encontro/desencontro para escutar o que o outro sente, amortecendo a crueldade da vida. Dessa forma produz-se um efeito intersubjetivo de bem-estar nas relações. Sonhar de forma conjunta, tecer novas formas de existir é um caminho que convoca à esperança e à possibilidade de diluir impactos que geram raiva, exclusão e diversos mal-estares.

Ver, escutar e sentir o outro inclui também uma sensibilidade da apelação ética que o outro nos dirige. Isso implica a existência de uma responsabilidade ética e afetiva com o outro.

Butler (2017/2019) menciona que a vida e a condição de existência podem ser consideradas precárias/incertas porque são suscetíveis de terminar a qualquer momento. Não há vida que não seja precária. Toda forma de vida depende de condições incontroláveis que tornam possível ou não sua persistência. Não obstante, é evidente que determinadas populações estão submetidas a formas específicas de precariedade devido a políticas sociais, a exposição à violência ou às guerras.

Lévinas (citado em Butler, 2017/2019) se refere ao “rosto do outro”, e destaca que seu rosto (*visage*) deve aparecer e nos afetar por meio de uma experiência sensível. No entanto, algumas vidas ficam excluídas. A visão do outro depende de certas condições de visibilidade socialmente determinadas, que não são possíveis para todas as pessoas.

Portanto, é nossa responsabilidade analisar e transformar a esfera de visibilidade sobre a qual descansa a política pública (Lewkovicz *et al.*, 2019).

Encontrar o outro, estar com o outro, sonhar com outros é o que permite construir relações de solidariedade. O contrário seria a violência daquelas experiências nas quais não se encontra a quem se espera e se necessita no lugar onde se esperava encontrar; isso seria o desencontro com o outro, a ausência do outro; seria a dinâmica que rompe com a *diversidade solidária*.

Ailton Krenak (2019), filósofo indígena brasileiro contemporâneo, diz que nosso tempo e suas práticas se especializaram em “criar ausências: do sentido de viver em sociedade [...] isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar.” (p. 26); no entanto, nos dá esperanças, pois diz que o mundo “está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover” (p. 26).

2. Transitoriedades e solidariedade

Sol-i-dari-e-dade... solidariedade... Como poderíamos os seres humanos ser como “sóis” entre nós, sol que ilumine e dê vida às relações com outros..., que nosso relógio interno nos marque e lembre a hora na qual nos tornemos luz solidária para alguém que esteja necessitando que a sejamos?

Se chamamos *ritmo circadiano* o movimento que mantém o cérebro e o corpo em sincronia com o sol, poderia propor-se a aceção de *ritmo solidário* para denominar esta necessidade de empatia e vinculação que permite desfrutar o verdadeiro encontro com o outro.

Principalmente, em contextos de incertezas, o que não pode ser transitório é o vínculo solidário, pois esse se transforma em uma fonte de saúde integral ao fornecer nutrientes para a vida em comum e para a sensação de estar sozinho, mas bem acompanhado (Winnicott, 1993/1996).

O grupo Psicanalistas na Comunidade entende a solidariedade surgindo de um trabalho horizontal e de intercâmbio com os diversos agentes de uma comunidade, onde aprendemos uns de outros e, ao aprender, ensinamos.

Nestes tempos de pandemia onde a presença física se interrompeu, pode-se trabalhar mais do que nunca a partir do laço social para antecipar a possibilidade de contágio.

Em alguns setores ecoou outra possibilidade que não estava ligada à distância como saúde; esse conceito foi o da *imunidade de rebanho*.

Neste conceito, a prevenção estaria dada pelo processo de proximidade psicossocial com o outro. Tomando essa ideia como modelo, Santiago Levin (13 de abril de 2021; 16 de abril de 2021), ex-presidente da Associação Psiquiátrica Argentina, propõe a noção de *solidariedade de rebanho*. “Para a imunidade frente ao vírus é necessário vacina; para a solidariedade de rebanho é necessário comunicação” (13 de abril de 2021).

E nós acrescentaríamos: é preciso encontro, possibilidade de colocar palavra, praticar uma escuta atenta e disponível, porque somos primariamente seres sociais, que geramos um campo comum com outros, no qual representamo-nos de maneira coletiva e individualmente.

A integração que se opõe à marginalidade por momentos se perde, não só pela pandemia, mas pelos preconceitos e processos de exclusão social das políticas públicas que descuidam dos direitos humanos. Isso tem como efeito a produção de um *pathos* nos sujeitos que são afastados das dinâmicas sociais.

A marginalização implica uma ausência de recursos econômicos, legais e psíquicos, que impede o desenvolvimento de potencialidades dos sujeitos. Então, a exclusão social provoca estados de carência e fratura a nível psicológico, ou seja, *dessubjetivação* que emerge nas populações vulnerabilizadas a partir de uma desqualificação do valor da vida, desqualificação que, longe de ser transitória, torna-se permanente. Como exemplo, um jovem que morava na rua, entrevistado por uma futura docente, quando ela lhe perguntou sobre o que gostaria de ser ou fazer no futuro, respondeu imediatamente: “O que gostaria é de viver”.

Trabalhamos produzindo novos núcleos humanos nos quais se ressignificam os laços sociais. Com isso se favorece o cumprimento da necessidade universal de reconhecimento socioafetivo no espaço inter-humano da experiência. Isso acontece porque nesses novos núcleos se confere visibilidade ao que se manteve oculto, e com isso começa uma comunicação que inclui a verdade e alivia os pesares que origina a negação do que acontece e é registrado.

O reconhecimento do trabalho em e com a comunidade implica que o trabalho solidário, de equipe, de apoio de uns a outros, está gerado pela participação de sujeitos com diversas características de personalidade, de inteligências, de modos de aprender, de se comunicar, de se afetar, de amar, aceitos em suas peculiaridades.

Nesta perspectiva, a diversidade se opõe à perspectiva das relações baseadas no vínculo especular, que só quer encontrar no outro o reflexo de uma mesmidade que pensa somente em representações uniformes, em uma comunidade de iguais.

O trabalho comunitário que propomos inverte o conceito tradicional de respeito hierárquico que circula na sociedade de tipo patriarcal. Coloca-se a ênfase na noção de relação, laço, vínculo como o outro.

A palavra *solidariedade* em sua origem latina tem sua raiz na ideia de solidez, o que remete a um suporte e uma estabilidade. O laço solidário seria como o alicerce que nos constitui, o eixo que dá uma base segura nas relações com o outro.

Em uma época como a atual se poderia pensar que uma noção como a sólida solidariedade se rompe e se torna incerta pela turbulência que gera a propaganda da individualidade nos famosos *slogans*: “você pode”, “faça você mesmo”, “seu futuro só depende de você”. Esses *slogans* tratam de um convite para que cada um salve sua própria pele, como se fosse possível o solipsismo individualista.

Um dos fundadores do grupo Quilapayún e do grupo Ameríndios, Julio Numhauer (12 de novembro de 2019), diz algo interessante em uma canção que nos evoca muitas representações em torno à solidariedade:

*Um bambu é muito fino e muito fácil de quebrar,
mas se juntamos vários, são difíceis de dobrar.
Se um camponês se une
ou o mineiro, o pescador,
todos os trabalhadores serão um braço e uma voz.¹*

Eros sendo o modelo de nossos vínculos comunitários acrescenta criatividade e transformação à noção de solidariedade e empatia, na ética das relações. Byung-Chul Han retorna, em seu ensaio *Agonia do Eros* (2012/2020), alguns pensamentos de Breton sobre a força universal de Eros: “O Eros se manifesta como cupidez revolucionária por uma forma de vida e de sociedade totalmente distinta. Sim, ele mantém de pé a fidelidade do porvir”² (p. 15). A solidariedade está ligada à vocação de ser humano frente ao semelhante (Tovar, 29 de julho de 2021).

E, como vínhamos dizendo nestas práticas de solidariedade, que por sua vez são processos de subjetivação, realiza-se um tipo de reconhecimento no qual o sujeito experimenta *sentir-se pensado por outro*.

Havia uma festa em uma escola localizada em uma área com população vulnerável, uma professora de primeiro ano se encarregou de uma apresentação escolar, colocou muito empenho em organizar a festa de uma data cívica e, para que as crianças contassem com fantasias adequadas, entregou a cada mãe os elementos para preparar os trajes em questão. Suspeitando que alguma mãe pudesse esquecer de fazer a roupa ou trazê-la, ela preparou algumas indumentárias extras, caso pudesse se fazer necessário. No dia da apresentação, uma das crianças não tinha a vestimenta e chorava angustiada, então a professora lhe ofereceu uma das fantasias preparados por ela e disse que com certeza sua mãe tinha tido algum problema. A criança, já mais calma, comentou: “Estou muito feliz porque você pensou em mim”.

Um grupo de psicanalistas estava trabalhando com este primeiro ano, pois as crianças não conseguiam sentar-se e se concentrar durante a aula; trabalhava-se com dispositivos como a escuta ativa e respeitosa, a leitura apaziguada – benevolente – dos problemas e a esperança de que uma mudança era possível, assim como era possível conhecer as crianças e a existência na qual vivam a partir do desenho, da dramatização, do humor, etc. A atitude da professora e a frase da criança davam conta dos resultados de tanta atividade solidária da qual todos aprendíamos. Por outra parte, a mãe, mãe de uma família numerosa, não foi culpabilizada por seu esquecimento, foi tratada com amabilidade e lhe foi sugerido que, para não se esquecer, buscasse algum tipo de estratégia como forma de se lembrar. Confiamos no “efeito cascata” de cada situação vivida, ou seja, que a experiência seja transmitida de uma criança para outra, de um pai para outro, de um docente para outro, e com isso confiamos também na identificação como modelo de aprendizagem em um contexto de solidariedade. É desejável incluir a escritura dessas questões, pois se transforma em um registro que compartilha fatos, vivências e experiências, e deixa um legado (Eco e Carrière, 2009/2010).

1. N. do T.: Tradução livre.

2. N. do T.: Tradução de Giachini, E. P. A tradução se corresponde à p. 47 de: Han, B-Ch. (2017). *Agonia do eros*. Vozes. (Edição digital)

A palavra alemã *Solidarität* ressalta a entrega, o intercâmbio, o andar juntos. A solidariedade não pode ser uma ação gerada frente a situações de emergência. Não pode ser transitória, e se assim for, é preciso trabalhar para que se constitua em um direito que se necessita habitar.

Lembramos que estamos em meio a um momento histórico no qual os tecidos sociais se partem devido ao impacto destruidor da violência gerada a partir de estruturas excludentes. Uma bela maneira de não cair nessa dinâmica desumanizante é pensar na ideia de construção coletiva, a ideia de conjunto.

3. As abordagens interdisciplinares

As práticas coletivas do grupo Psicanalistas na Comunidade implicam necessariamente a *interdisciplinaridade* nos marcos teóricos e nos dispositivos de intervenção, seja trabalhando com escolas, com hospitais, na emergência, etc. Sozinhos não podemos estar, necessitamos do grupo e da interdisciplinaridade.

Trabalhar interdisciplinarmente é uma experiência que promove a humildade do conhecimento e a riqueza da interação com outros em um mesmo território, com o objetivo primordial de cuidar da vida em comum, pois se vive e se cresce em vínculos. A vida é um entrelaçamento com os outros, é um enlace solidário que permite a vida.

Para poder trabalhar na comunidade, requer-se uma coragem que permita sair do narcisismo e do etnocentrismo, e a prática interdisciplinar é um bom dispositivo em tal sentido. A coragem se opõe ao temor, e esta é uma atitude que se requer para transformar o mal-estar que se gera ao sair da zona de conforto na qual vivemos para transitar em zonas desconhecidas, inexploradas e incertas, que questionam formas tradicionais de sentir e pensar.

A transformação do mal-estar não se faz sem resistências. Essas adquirem significados articulados com os temores e fantasias que emergem ao sair de uma zona conhecida para zonas não transitadas e desconhecidas. Por exemplo, quando se propõe a mudança de moradias precárias para apartamentos ou casas que foram construídas a partir de certas políticas públicas de erradicação de favelas, as pessoas sentem diversos desgostos que os políticos não costumam entender bem. Elas estão como incrustadas nessas paredes precárias; sua identidade está entranhada nelas. Essas mudanças requerem trabalho interdisciplinar: antropólogos, psicanalistas, sociólogos que compreendam a constituição da subjetividade e da identidade, e possam acompanhar um processo com incertezas identitárias.

Para nossa interioridade e sensibilidade psicossocial, é forte o efeito das práticas na comunidade, pois implica transitar por uma gama de afetos que vai do polo da frustração e da tristeza, que desmotivam no exercício do trabalho, até a excitação maníaca que nos conduz ao *furor curandis*. Retomando as ideias de Bion (1962/2003), é importante no trabalho comunitário ser receptivo e côncavo com as experiências novas até compreendê-las. Em qualquer atividade com outro, e em particular no trabalho comunitário, pode emergir na tentativa de conter um mal-estar associado a experiências que podem transbordar por sua magnitude (por exemplo, os desastres naturais) ou pela presença iminente da morte e da impotência que ela gera (como no trabalho em hospitais ou favelas, ou em situações de emergência e morte).

Nossos grupos de trabalho precisam de uma estrutura e dinâmica que favoreça:

a. o sentir-se contido por outros para aproveitar, na qualidade de comunicação intersubjetiva, as transferências e as contratransferências experimentadas que possam nos afetar;

b. estabelecer com as pessoas, grupos e instituições uma comunicação em *rêverie* que ajude a processar o intolerável em prol do bem-estar mental da comunidade com a qual estamos trabalhando;

c. colocar em prática uma escuta ativa que implica receber o que o outro sente e pensa, e acolher tanto o que se diz como o que não se diz. Uma prática que implica ouvir as nuances do silêncio e as tonalidades do ruído. Uma escuta com respeito, que não interrompa nem se precipite com considerações baseadas em teorias prévias. É a escuta que encontra a teoria nos fatos e nos ditos do falante. Uma escuta ativa que parte de reconhecer o outro como sujeito autônomo, singular e coletivo, e cuidando para não patologizar aquilo que não podemos entender ou metabolizar.

A *escuta ativa* se abre ao grupo e às vozes institucionais. O psicanalista está convidado a ser participativo, aceitando diferentes níveis de intercâmbio nos vínculos intersubjetivos e empatizando com a diversidade de formas comunicacionais do coletivo. A intervenção na comunidade, seja nos grupos ou instituições, é realizada a partir de uma *interpretação compreensiva* que inclui o contexto, o sujeito, os vínculos, e que é enunciada sem certezas, tem um sentido exploratório na moderna concepção de pesquisa/ação (ou seja, pesquisa-se a partir das mesmas intervenções, unindo em tensão o que começa a compreender).

Esta escuta ativa precisa de treinamento psicanalítico sobre as formas de captar o inconsciente que circula e sobre a polifonia de significações que implica trabalhar nos processos coletivos.

A abertura à escuta ativa do outro, de seu sofrimento, é necessária para possibilitar a convivência entre os humanos e deve incorporar as próprias contradições, reconhecendo que o “estrangeiro” habita no interior de si mesmo, de cada um de nós ou dos outros.

Podemos pensar a escuta ativa como uma forma de destravar as invisibilidades vividas pelos atores da comunidade frente à violência estrutural e multidimensional que os afeta em diferentes níveis, especialmente aqueles que vivem em zonas de maior risco social. Ali o vulnerável não está dado somente pela variável econômica, mas pela quantidade e qualidade de laços sociais nos quais se vive e nutre a experiência de viver que vulnerabiliza.

As equipes incluídas em Psicanalistas na Comunidade visibilizaram a necessidade de um diálogo constante com colegas de trabalho. Dessa forma, as ansiedades que sejam suscitadas na interação comunitária podem ser o motor de transformações. Do contrário, corre-se o risco, na clínica do social, de cair em um assistencialismo, perdendo criatividade e descuidando a reativação da potência inerente aos sujeitos envolvidos nestes processos.

4. Como pensamos o *sujeito* das ações solidárias?

O desenvolvimento humano seria incompreensível se não o situássemos em uma dimensão histórica e cultural (Schutz, 1962/1995).

Por exemplo, no momento em que estas ideias sobre o comunitário são propostas, é necessário ressaltar o contexto de incerteza que a pandemia gerou, afetando nossas relações com o outro. Qualquer ação coletiva que implique aproximação corporal teve conotação de perigo para a saúde.

Como temos proposto, entre nossos objetivos está ampliar os registros de comunicação da comunidade e seus atores sociais. A intervenção de um analista permite contribuir com recursos para mediar e reconhecer representações e sentires que de outra forma não poderiam ser levados em consideração.

O trabalho analítico na comunidade necessita, acima de tudo, dos *registros intuitivos* de fatos, vivências e experiências, que ao serem levados em consideração permitem desenvolver um trabalho preventivo que antecipe possíveis problemáticas e resulte orientativo em relação às estratégias para a intervenção.

Do dito acima deriva, como recomendação, um treinamento permanente em ser receptivo aos elementos emocionais que circulam em grupos e instituições, e que possam ser identificados atuando com intuição, empatia e um pensamento em *responsabilidade social*, pois o destinatário da intervenção é a comunidade (Butelman, 1996).

A comunicação das intervenções do analista em comunidade implica selecionar os termos com os quais nos comunicamos, o tom de voz, os gestos, para promover o cuidado do outro buscando mais um equilíbrio, uma homeostase, que uma catarse emocional.

5. O que têm em comum práticas tão diferentes?

Enumeraremos algumas premissas do trabalho comunitário da rede que integrou o grupo Psicanalistas na Comunidade.

Trabalhar compartilhando tempo, espaço, objetivos, com um sujeito ao mesmo tempo singular, grupal e coletivo, um semelhante, ainda que não igual. Temos como missão repensar processos de subjetivação aplicados na sociedade, em seus diferentes agrupamentos, tentando reconstruir alguns problemas atuais da subjetivação em relação a temáticas tais como a igualdade de oportunidades no projeto de viver, a emancipação do pensamento, o exercício da liberdade no âmbito público, a tolerância diante o diferente, a capacidade criativa na constituição das relações humanas. Levando em consideração as diversas lógicas que sustentam o conceito de sujeito coletivo.

Trabalhar com um sujeito com o qual se compartilham estados de vulnerabilidade, entendida em sentido amplo. Considera-se que a vulnerabilidade pode habitar qualquer ator social na medida em que este não se encontre com uma adequada provisão ambiental e de recursos psíquicos e sociais para o processamento de situações vitais. Nesses contextos é produzida a vulnerabilização.

Gerar e sustentar, dentro do possível, uma certa presença nas políticas de Saúde Pública. As equipes integrantes desta rede buscam diferentes formas de estar presentes ou se aproximar das políticas públicas a partir das quais possam-se difundir projetos de intervenção ou prevenção, atendendo ao cuidado da vida e da saúde integral desde suas origens. Para isso, necessitamos especialistas que nos orientem sobre como gerir estes projetos em relação às políticas públicas.

Promover um trabalho horizontal em interdisciplina e ao mesmo tempo respeitoso às assimetrias nos diferentes projetos comunitários. As diferentes equipes lideram projetos criados *ad hoc* para cada situação. O trabalho é gerido trabalhando com os diversos atores comunitários de forma horizontal e democratizando as práticas.

O grupo de estudos se vincula com diferentes estamentos da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) para colaborar com mudanças no currículo de formação do analista, buscando dar lugar a um seminário ou espaço curricular sobre teoria e técnica nos modos de intervenção na comunidade. Além disso, procuramos outorgar maior presença às instituições psicanalíticas dentro de cada comunidade e na defesa dos direitos humanos. Difunde-se e se propõe um modo de escutar, de ler, de proceder para administrar situações de desacordo, adversidade, hostilidades. Consideramos que a visão psicanalítica fornece dispositivos para impulsionar os desenvolvimentos detidos, obstaculizados ou impedidos.

O lema de Psicanalistas na Comunidade é que o trânsito pela vida se realiza a partir dos vínculos e que nesse intercâmbio são gerados os processos de transformação. A proposta é trabalhar em e com a comunidade para transformar um muro em trampolim, como diz o poeta Rilke (1905/2005).

6. Transitoriedades e incertezas em uma atualidade que dói e compromete

Para finalizar, retomamos a preocupação inicial sobre a segregação que compromete toda a civilização e a possibilidade de viver juntos ou em comunidade em territórios de incertezas. Podemos dizer que vivemos, atualmente, uma forma sistêmica e singular de *apartheid* social com deslocamento humano planetário em busca de sobrevivência.

Segundo estatísticas do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur), no final de 2020 existem no mundo aproximadamente 82,4 milhões de deslocados à força e 26,4 milhões de refugiados, mais da metade são menores de dezoito anos, além de pessoas apátridas às quais lhes foram negados uma nacionalidade e o acesso a direitos básicos.

O número impressiona, mas impressiona mais a vida que transcorre para o sujeito que transita uma fuga como única defesa para poder sobreviver.

A ameaça de morte para estes sujeitos não é uma fantasia, é uma realidade assustadora, e o mundo interno dessas pessoas transita estados emocionais que oscilam entre o medo e o terror.

A subjetividade passa do inferno tão temido ao purgatório onde o *medo-terror* se conjura com algumas possibilidades defensivas, e nesse contexto se situam os fatos, as vivências e as experiências. É o contexto de sobrevivência no qual o terror pode ser o de nunca deixar de *ser clausurado*.

A subjetivação dessas pessoas se encontra dolorosamente com ausências em sua vida. Ali onde o sujeito deveria encontrar quem espera e necessita para elaborar suas situações vitais, nada encontra. Na fuga o sujeito procurará, no melhor dos casos, recriar laços psíquicos e sociais, indispensáveis para construir *presenças*.

Neste cenário, encontramos com uma *subjetividade em trânsito* ancorada em ambientes cruéis e violentos, de risco para a vida pessoal e familiar. Pela necessidade de sair desses cenários, tende-se a construir mitos/crenças/ideias a partir das quais surja um sentido para viver uma vida que valha a pena ser vivida.

O refugiado, subjetivamente, passa de estar em risco em seu país a ser alojado em outro, onde pode experimentar vivências de alheamento e estranheza em relação a outra cultura e em ocasiões, outra língua. Para estar protegido e contar com recursos para sua educação, saúde e trabalho no país onde chegou, sofre vivências de confinamento pela restrição de liberdade, no sentido de não poder sair do país que o acolheu.

A importância de manter a continuidade do existir – ou seja, manter certas práticas que organizam a vida psíquica e social – pode dar a direção para os grupos de psicanalistas que se façam presentes nestes processos: ora planejando ações de prevenção, ora como grupos de acompanhamento, contenção, informação, defesa dos direitos humanos, busca de trabalho, etc.

Podemos nos propor a acompanhar uma mudança de um estado do existir por outro mais auspicioso.

E nos encontramos com as marcas do trauma social que tende a gerar um conjunto de significados, às vezes impenetráveis, com convicções e certezas que sustentam a condição traumática no interior das pessoas, organizando representações de repetição do *temido* no país de chegada.

Pratiquemos *ritmos solidários*, vinculando-nos com empatia a partir do relógio interno que nos marca e lembra a hora de nos tornarmos luz solidária para alguém que está necessitando que o sejamos!

Resumo

Este artigo apresenta uma escritura coletiva do grupo de estudos da Fepal, Psicanalistas na Comunidade, oficializado em março do ano 2020. Participam psicanalistas que representam instituições da Fepal e grupos das mesmas em diferentes países: Argentina, Brasil, México, Peru, Uruguai, Colômbia e Equador. Fazemos extensão, pesquisa e docência para sustentar *ritmos solidários*. Privilegiamos as *vozes dos sujeitos* nas diferentes comunidades a partir de uma psicanálise implicada em construir presenças necessárias para um desenvolvimento humanizador. Os sonhos são o primeiro passo na construção de projetos, e no caso do trabalho em território, é possível partir de sonhar com transformar algumas formas da existência por outras mais esperanças para a comunidade, os grupos e os sujeitos.

O artigo percorrerá considerações sobre *ética solidária*, *laço solidário*, *interdisciplinaridade*, *diversidade solidária*, *escuta ativa*, enunciando os denominadores comuns de tantos projetos latino-americanos.

Palavras-chave: Comunidade, Laço social, Dessubjetivação, Ética das relações, Interdisciplina.

Abstract

This article presents a collective writing of the Fepal study group Psychoanalysts in the Community, officialized in March 2020. Psychoanalysts are representing Fepal institutions and groups in different countries: Argentina, Brazil, Mexico, Peru, Uruguay, Colombia and Ecuador. We do outreach, research and teaching to sustain *solidarity rhythms*. We privilege the *voices of the subjects*

in the different communities from a psychoanalysis involved in building the necessary presences for humanizing development. Dreams are the first step in the construction of projects, and in the case of work in the territory we can start by dreaming of transforming some forms of existence into others that are more promising for the community, the groups and the subjects.

In this article we will look at considerations about *the ethics of solidarity*, *the solidarity bond*, *interdisciplinarity*, *diversity in solidarity*, *active listening*, stating the common denominators of so many Latin American projects.

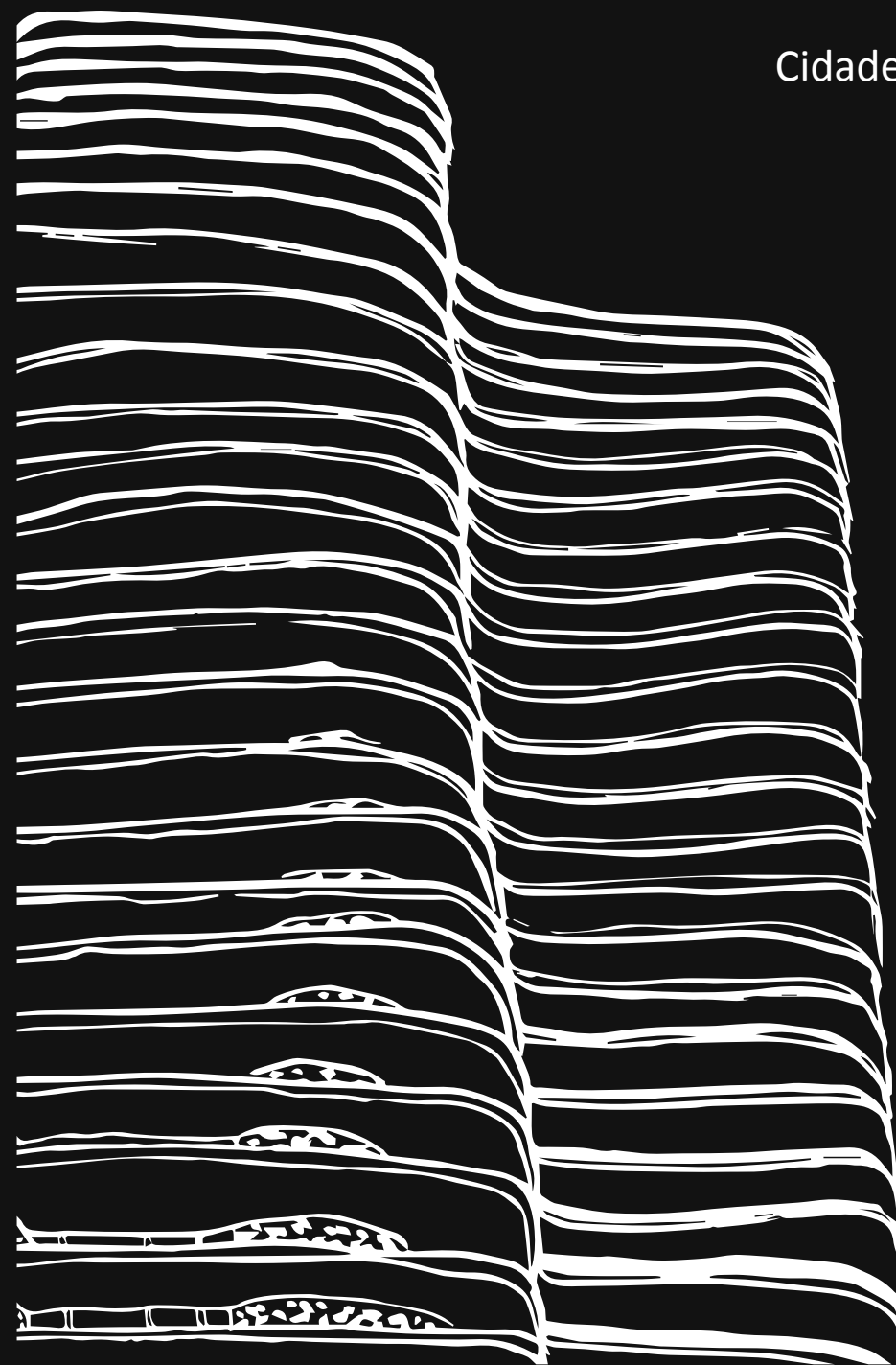
Keywords: Community, Social bond, Desubjectivation, Ethics of relationships, Interdiscipline.

Referências

- Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires [APdeBA] (27 de novembro de 2021). Secretaría científica: Psicoanálisis implicado con la comunidad [vídeo]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=lwytOisHZto>
- Bauman, Z. (2002). *La modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1999).
- Bion, W. (2003). *Apreniendo de la experiencia*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1962).
- Bowlby, J. (1979). *Cuidado maternal y amor*. Fondo de Cultura Económica.
- Butelman, I. (comp.). (1996). *Pensando las instituciones*. Paidós.
- Butler, J. (2019). *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 2017).
- Eco, U. e Carrière, J.-C. (2010). *Nadie acabará con los libros*. Lumen. (Trabalho original publicado em 2009).
- Erikson, E. (1990). *Infancia y sociedad*. Horme.
- Freud, S. (1995). *Psicología de las masas y análisis del yo*. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- Han, B.-C. (2020). *La agonía del Eros*. Herder. (Trabalho original publicado em 2012).
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Levin, S. (13 de abril de 2021). “Para la inmunidad de rebaño se necesitan vacunas, para la solidaridad de rebaño se necesita comunicación” Dr. Santiago Levin. *La900*. <https://www.la900.com.ar/noticias/para-la-inmunidad-de-rebaño-se-necesitan-vacunas-para-la-solidaridad-de-rebaño-se-necesita-comunicacion-dr-santiago-levin>
- Levin, S. (16 de abril de 2021). “Con la comunicación podemos ir alcanzando la solidaridad de rebaño”. *Ensamble Contenidos*. <https://ensamblecontenidos.com.ar/2021/04/16/con-la-comunicacion-podemos-ir-alcanzando-la-solidaridad-de-rebaño/>
- Lewkovicz, A., Freitas, M. de F., Maltz, F., Goldstein, J., Wainstein, M. e Fortes, S. (2019). Violência social e ética nas instituições de ensino. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26(3), 443-454.
- Mansione, I. (dir.) (2007). *Violencia en y de la escuela*. Informe final de investigación, Dirección de Investigación de la Dirección General de Educación Superior de la Provincia de Buenos Aires, Res. 37/2007. (Inédito).
- Numhauser, J. [Alerce La Otra Música] (12 de novembro de 2019). “Los colihues” del álbum “Tu sueño es mi sueño... Tu canto es mi canto”/Amerindios [vídeo]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=liRfANo3MpE>
- Rilke, R. M. (2005). El sepulcro de una muchacha joven. Em R. M. Rilke, *El libro de las horas*. Hiperion. (Trabalho original publicado em 1905).
- Schutz, A. (1995). *El problema de la realidad social*. Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1962).
- Tovar, H. (29 de julho de 2021). Albert Camus: Una ética de la solidaridad. *Postperiodismo*. <https://postperiodismo.com.ar/2021/07/29/albert-camus-una-etica-de-la-solidaridad/2021>
- Winnicott, D. (1996). *El hogar, nuestro punto de partida*. Paidós. (Trabalho original publicado em 1993).

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster

Cidades Invisíveis

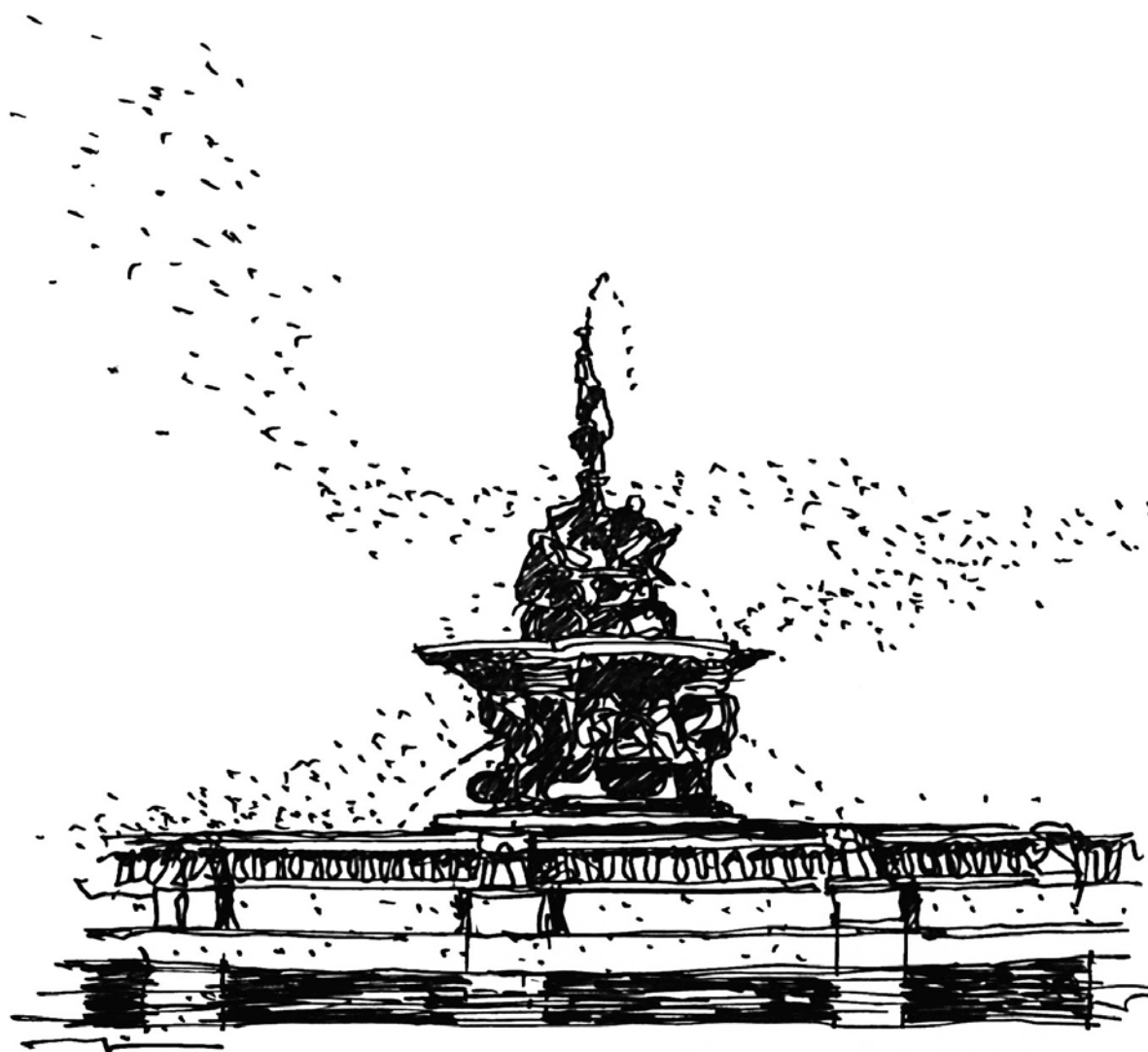


Pelotas: Do pelourinho ao chafariz

Como uma nova versão do migrante Calvino/Marco Polo, que enamorado se casou e teve filhos com a Princesa do Sul, sou instigado a pensar e a descrever para os atuais representantes dos imperadores/psicanalistas os seus invisíveis aspectos. Ou seriam ocultos? Talvez, manifestos e latentes, pensados e atuados, aparentes e soterrados, inventados e preexistentes, fundados e deformados! Seja qual for a adjetivação/iluminação, sempre, até como decorrência, algo ficará invisível. Mas, como nos ensina o poeta Manoel de Barros (1989, p. 55), “desexplicar, tanto quanto escurecer, acende os vagalumes”. É assim que os convido a me acompanhar nesta (re)visita a Pelotas, objeto da minha paixão, que, como sabem, sempre carrega um *quantum* de cegueira. Ao começar, também não sei o que se tornará visível e o que seguirá escotomizado.

Cidades são criações humanas, expressões da própria criatividade e destrutividade. Sua gestação, não raro, acontece em meio a guerras por comida, água, território, sexo, poder... Nasceram filhas de cruzadas, invasões, fugas e, também, da busca de paz. As marcas da origem perpassam os séculos, moldam seu caráter e se reencenam, sempre como se fosse a primeira vez. Vamos ao romance familiar do desenvolvimento da Princesa.

* Sociedade Psicanalítica de Pelotas.



A Princesa e seu romance familiar

“Onde fica Pelotas?” é a pergunta que não raro precisamos responder. No sul do Sul do Brasil pode ser uma resposta. Próxima ao Uruguai e à Argentina pode ser outra. A geografia (de) limita, define fronteiras que isolam e ligam. Segundo o Tratado de Tordesilhas, estaria próxima à linha, Campos Neutrais ou, se preferirem, terra de ninguém.

Às margens da Lagoa dos Patos, se quisermos uma precisão geográfica, mas o romance começa com a doação das terras ao coronel Thomáz Luiz Osório, em 1758, por sua participação na Guerra Guaranítica, em que espanhóis e portugueses, unidos, dizimaram os índios que ocupavam os Sete Povos das Missões. Paradoxalmente, começou a ser habitada pelos portugueses expulsos pelos espanhóis de Colônia do Sacramento, hoje em território uruguaio. O mesmo “herói” que recebeu as terras por ajudar a dizimar os índios, pouco tempo depois foi enforcado em Portugal, acusado por, então, não ter se oposto e se sacrificado contra os antigos aliados, novos velhos inimigos. O eu e o outro em estranho con/fusionamento, ou enfrentamento, se não espelhamento!

Além dos fugitivos, também chegaram aqui ilhéus açorianos, num misto de exílio com a busca da terra prometida. O povoado propriamente dito foi fundado por um português expulso/fugitivo da seca cearense do Nordeste brasileiro. Depois, no final do século XIX, recebeu uma nova onda de migrantes, entre eles alemães, franceses e pomeranos.

Para os critérios objetivos, com seus 350 mil habitantes, ocupando o 80º lugar entre as maiores cidades brasileiras, talvez não merecesse um posto de destaque nesta seção pela qual desfiliam as maiores e mais imponentes cidades da América Latina. Dentro dos mesmos critérios, podemos apresentá-la como a cidade nascida e desenvolvida pelo sal para a carne, que dará origem ao charque, e que

hoje é a terra do doce. A origem de seu nome, que tantos risos provoca nos colegas de fala castelhana, são as embarcações de couro que serviam para atravessar os rios da região. Sim, sem fugir dos risos, Pelotas pode remeter à origem da fertilidade masculina e, também, ao útero/embarcação para atravessar o rio que separa a província do resto do mundo. Em outra direção, para muitos brasileiros, Pelotas está associada ao anedotário como a cidade dos homossexuais. Até hoje, risos, insinuações e piadas com data de validade vencida são repetidos sem muito constrangimento. Sim, entre o chiste e o objeto, sempre existe algo em busca de visibilidade.

Pulando do passado para o presente, para voltarmos a “o passado que não reconhece seu lugar está sempre presente”, como dizia o poeta Mario Quintana, quais as linhas invisíveis que ligam esses fatos? De que maneira esse passado influenciou na criação da primeira sociedade psicanalítica vinculada à IPA em uma cidade do interior do Brasil? Até hoje, a menor cidade da América Latina, e provavelmente do mundo, a ter uma. Como, em um ambiente geograficamente tão isolado e distante, nasce esse peculiar interesse? Quais anseios aparentes e invisíveis são seus determinantes?

Do pelourinho ao chafariz ao pelourinho...

Como um sonho, convido-os a escutar e olhar, inicialmente, sobre o aparente, o audível, o tocável. Dentro do modelo freudiano, na busca do invisível, do oculto, do negado. Se Pelotas começou na periferia que originou o centro histórico, façamos o caminho inverso. Começamos com o centro histórico e sua praça central, rodeada pelo belo casario, o mercado público, a biblioteca, o centro administrativo, os teatros (dos mais antigos do Brasil), a catedral e seus belos vitrais e afrescos, os clubes e as demais construções históricas, para depois chegarmos aos seus recônditos.

O centro nasceu em berço esplêndido. Teve a influência dos filhos do charque que foram estudar na Europa e trouxeram a estética e o requinte de uma época. Capital Cultural do Rio Grande, Princesa do Sul e Atenas Sul-Rio-Grandense são apenas algumas das alcunhas do visível almejado pelos nobres e orgulhosos pelotenses. Segundo eles, são essas características em meio à rusticidade do entorno que teriam gerado a fama de cidade dos *gays*. Guardadas as devidas proporções, nada muito diferente do que existe entre vários irmãos separados por geografia, língua e religião. Entretanto, devemos registrar que, nesse caso, a orientação sexual é o caminho para demarcar as diferenças – algo que, aparentemente, tanto afeta os nativos e os que tencionam ofender.

A Fonte das Nereidas fica no centro do centro de Pelotas e, plagiando Caetano Veloso em “Sampa”, talvez nos mostre “o avesso do avesso do avesso do avesso” de Satolep, anagrama criado pelo poeta pelotense Vitor Ramil para se aproximar do limiar da verdade e enxergar as luzes escondidas nas típicas neblinas da cidade. Ah, sim, dentro da mitologia local, a segunda cidade mais úmida do mundo, só atrás de Londres!

A fonte é um belo chafariz, o mais imponente dos três importados da França com a finalidade de ornamentar e abastecer de água potável a população. Montado em 1874, essa criação do escultor francês Durenne-Sonnevoire ocupa o centro da praça central, sobre a qual o conde d’Eu – marido da princesa Isabel, princesa que assinou a Lei Áurea, extinguindo oficialmente a escravidão no Brasil – escreveu:

Na praça, encanto da famosa Pelotas [...], nem os *squares* do Rio, onde o tapete verde das *pelouses* estende-se quadras [...], são na sua expressão exata um jardim, como o da linda praça. Fica-se encantado! É toda uma colossal vitrina de joias. (citado por Osório, 1922/1997)



Contudo, basta a retirada da primeira camada para descobrimos que o chafariz substituiu um antigo pelourinho, erguido em 7 de abril de 1832, como símbolo da autonomia do município, onde os considerados infratores, em sua maioria negros escravizados, recebiam punição em chibatadas. O local também era utilizado para compra e venda de escravos. Sim, na primeira camada, o invisível só se torna visível se estivermos aparelhados para enxergar os resquícios do sangue de uma particular tonalidade de pele.

Pelotas nasceu no que hoje é sua periferia, nas margens do arroio que carrega o mesmo nome e onde se desenvolveram as charqueadas, produtoras da riqueza e da consequente opulência e miséria, ligadas por fios não tão invisíveis.

De frente para trás, a (re)descoberta do pelourinho soterrado denuncia algumas omissões, algo comum nos romances familiares. Neles se (de)nega a participação, quando não a existência, dos que não têm a hegemonia do poder. Nos primórdios da cidade, eram os negros escravizados a maior parte da população. As embarcações de couro que deram origem ao nome da cidade eram puxadas pelos dentes deles enquanto nadavam para conduzir seu senhorio na travessia do arroio homônimo da cidade e das embarcações.

O chafariz e seu entorno são decorrentes da riqueza produzida pelos escravizados negociados nos mesmos arredores. No Sudeste e no Nordeste brasileiro, quando não tinham “bom comportamento”, eram ameaçados de serem vendidos às insalubres e gélidas charqueadas do Sul. O complemento da tragédia é que o charque era produzido e vendido para, predominantemente, alimentar os escravizados de outras paragens.

Apesar da aparente distinção, existe uma indissociabilidade entre senhores e escravizados – ou, se preferirem, entre carcereiros e prisioneiros, pelourinho e chafariz, palacetes e senzalas, missas e cultos afro, catedrais e terreiros de umbanda, óperas teatrais e carna-



val, procissões católicas e festas de Iemanjá, saraus vespertinos e batucadas às sombras das grandiosas figueiras em “furtivos” momentos. Criação e destruição, o eu e o outro, o antigo retirante e o novo escravizador, o herói e o enforcado, vida e morte... nas bases fundantes de Pelotas. Sim, a psicanálise viria a ter algo a dizer e pensar sobre esse período.

O fim do ciclo do charque coincidiu, como sabemos, nunca ao acaso, com a abolição da escravatura. Os chafarizes com seus simbolismos, o belo patrimônio arquitetônico, as mansões e suas adaptações para manter a “criadagem” – afinal, com a riqueza, os escravizados para trabalhos domésticos também tiveram seu auge –, o requinte e a sofisticação permaneceram distantes, mas não isolados, dos casebres e das privações da periferia, origem da riqueza que, então, se transformou na moradia dos sem-senzala.

Se num primeiro momento as senzalas ficavam nos fundos das charqueadas, relativamente próximas da casa-grande, depois impôs-se um distanciamento. Criaram-se dois universos. O primeiro *apartheid*, entre o sujeito e a propriedade, tomava nova forma, agora entre os incluídos e os excluídos. Sim, invisivelmente ligados. Os clubes sociais pelotenses, seu nome e sua localização são um indicativo importante da vida após a escravidão e o ciclo do charque. Entre os da elite, na transição entre os séculos XIX e XX, em regiões centrais, temos: Brilhante, Diamantino e Comercial – hoje localizado num palacete que pertenceu a um charqueador, o qual morava na parte superior, sendo a inferior destinada a carruagens, animais e escravos. Já os principais clubes negros tinham os seguintes nomes: Fica Aí pra Ir Dizendo, Depois da Chuva, Chove Não Molha, Quem Ri de Nós Tem Paixão, Está Tudo Certo. Às vezes, o invisível grita, como nesse exemplo. Uns buscam o reencontro com o passado glorioso, enquanto outros se alimentam das sutilezas do humor para sobreviver.

Agridoces polarizações

Durante o ciclo do charque, os navios que levavam essa produção para o centro do país traziam açúcar para Pelotas, essencial para a produção dos doces portugueses, franceses e alemães. Estes eram feitos pelas mulheres como sinal de sofisticação, sendo servidos nos saraus de música e poesia. Com o declínio da atividade econômica principal, começaram a ser produzidos para fins comerciais e, assim, Pelotas transformou-se da terra da carne salgada para a terra do doce. Sim, a necessidade é a mãe de todas as invenções, já dizia Platão na Atenas original. Hoje, os doces são conhecidos em todo o território brasileiro, e a cidade abriga anualmente a Festa Nacional do Doce.

Pelotas fica a 45 km de Rio Grande, primeira cidade do estado e sua cidade-mãe, onde surgiu o primeiro time brasileiro. O futebol é uma paixão, e dois times se sobressaem. O primeiro a ser fundado foi o Pelotas, clube da elite, como era a regra nos primórdios. O segundo, o Brasil, clube dos “negrinhos da estação”. Aqui se reproduz uma característica da província: a polarização. Se Melanie Klein tivesse vivido em Pelotas, provavelmente teria adiantado em alguns anos sua teorização sobre a posição esquizoparanoide. Mas teríamos o risco de Klein se identificar de tal maneira com um dos seios, que eles poderiam ter ganhado nova nomenclatura: seio bom e o outro.

Por muito tempo, a cidade se dividiu entre tudo o que se possa imaginar. Muito além dos clubes, as torcidas e os defensores, cada um com sua narrativa, dividiam-se entre dois grandes hospitais clínicos, o mesmo ocorrendo com os sanatórios psiquiátricos e com as escolas de medicina – a Católica e a Leiga. Um grande teatro foi construído como retaliação à não reserva do camarote do tradicional teatro que recebia as companhias de ópera que por aqui passavam em direção a Montevidéu e Buenos Aires. A lista é longa. Evidentemente, não podemos atribuir a origem dessas divisões à fundante separação entre europeus e africa-

nos, casa-grande e senzala, brancos e pretos. Até porque, como sabemos, os segundos, após sua libertação, passaram a ser invisíveis, alijados de muitos ambientes. Passaram a representar um percentual menor da população, abaixo de 20%, apesar de ser um dos maiores entre as cidades da região Sul.

Talvez a emblemática história de Pelotas represente muito das potencialidades brasileiras, bem como de suas mazelas: a maquiagem do pelourinho, a negação/naturalização das exclusões, o soterramento de parte da sua identidade e, conseqüentemente, o incansável retorno do reprimido – que, como bem sabem os psicanalistas, está sempre à espreita, em busca de elaborações e ressignificações.

Os intercâmbios, a cultura, os desejos e – por que não? – a necessidade criada pela Princesa e seus príncipes, questionados, moralizados em relação à sexualidade, talvez estejam na origem da fertilização do terreno para o desenvolvimento da psicanálise na planície às margens da Lagoa dos Patos – *o mar de dentro*, como aqui se denomina. Na década de 1960, a partir do surgimento das escolas de medicina e psicologia, houve uma intensificação no interesse pela psicanálise. Primeiramente, nunca ao acaso, tinha-se um dos maiores percentuais de psiquiatras do país. Analisar-se ou fazer psicoterapia sempre foi tratado com naturalidade pelo pelotense.

Entretanto, bem antes, com o interesse pelas artes e seus desdobramentos estéticos, a aproximação de Pelotas com a psicanálise já era visível. Existem registros, do início do século passado, de um médico pelotense que a riqueza do charque enviou para estudar em Viena e que, em seu retorno, utilizava conceitos psicanalíticos no atendimento de parturientes. Entre 1946 e 1949, um dos primeiros psiquiatras da cidade foi para os EUA e frequentou o Instituto de Psicanálise de Chicago, então dirigido por Franz Alexander. Em meados dos anos 1980, com os ingredientes do rústico pampa, já havia no caldo de cultura psicanalítico densidade suficiente para que

dois grupos (não podia ser diferente) almejassem e disputassem a formação de uma sociedade psicanalítica.

O romance da origem da formação da Sociedade Psicanalítica de Pelotas (SPPel) não poderia se apartar da história e da geografia da cidade. Seus primeiros analistas fizeram a formação em Buenos Aires e no Rio de Janeiro, e seus primeiros candidatos eram de Pelotas, Porto Alegre, Rio Grande e outras cidades do interior do estado. Nada muito diferente da origem dos seus primeiros habitantes. Seus fundadores eram médicos; contudo, desde o início esteve aberta a receber psicólogos em seu instituto, algo não tão óbvio para os costumes da região. Enfim, Pelotas é tradição que luta para não ser anacrônica. Naturalmente, não havia escravizados entre seus primeiros candidatos. Entretanto, até hoje não há pretos.

Essas questões, porém, nunca estiveram tão presentes na pauta de vários grupos da sociedade pelotense, inclusive no meio psicanalítico. O processo é complexo, longo, dolorido, com idas e vindas, mas de maneira geral o pelotense, criador e criatura da sua querência, com todas as suas contradições, segue buscando lidar com o isolamento e a aproximação, o frio e o calor, o vento e a umidade, o sal e o açúcar, a riqueza e a pobreza, a nobreza e a humilhação.

Aqui, judeus e libaneses se tratam como irmãos e negociam calorosamente com palestinos; senhoras da missa de domingo frequentam centros espíritas na quarta; empresários consultam um pai de santo para fechar negócios; blocos burlescos são a marca dos carnavais; e oferendas de ritos afro são complementos à quimioterapia. Mas nem sempre é claro o quanto a polidez é traço da empatia ou da arrogante indiferença, que travestida de chafariz se nega a reconhecer o pelourinho soterrado.



Complexo de Tebas

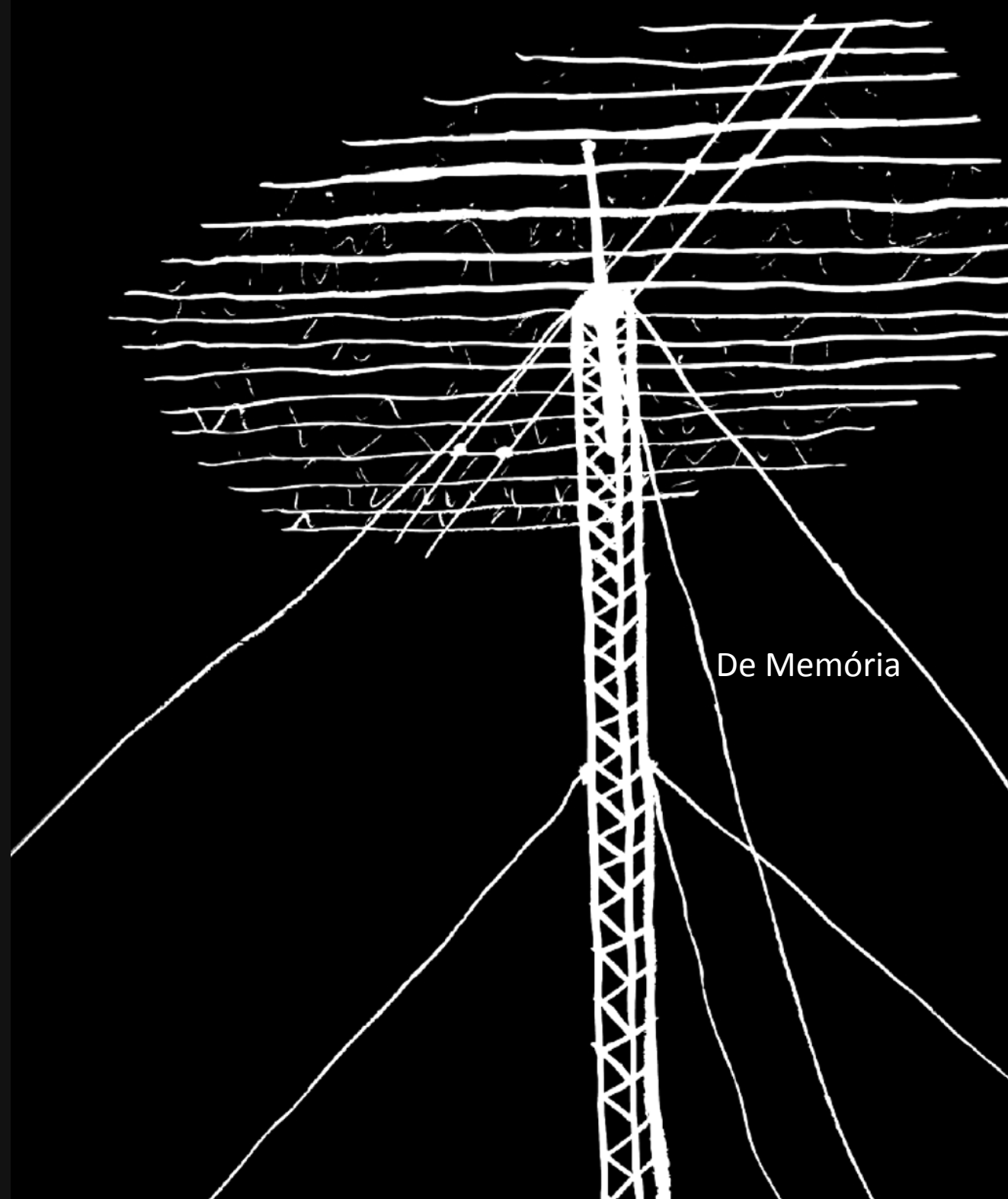
Quando me perguntam se sou pelotense, costumo responder: sou mais que isso, tenho filhos pelotenses! Décadas depois do meu casamento com a Princesa dos Campos do Sul, embalado pela ingenuidade dos apaixonados, busco o porquê da decisão de fazer do sul do Sul o meu norte. Ainda são muitos os motivos que estão invisíveis e que assim permanecerão. Mas é inegável que a psicanálise, que me foi apresentada pela psicologia médica logo após minha chegada à Leiga (Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Pelotas – UFPel), foi definidora. Longe de ser uma benção, foi a iluminação da peste, provocada por um vírus latente que todos os dias pode nos levar a oferecer água potável de um belo chafariz ou causar cegueira diante do pelou-

rinho no qual se tortura a história do estranho que se nega a (re)conhecer.

Talvez todas as cidades tenham seu complexo de Tebas e precisem continuamente decifrar os enigmas das suas origens para não serem devoradas pelos crimes do seu passado. Ameaças, abandonos, homicídios não prescrevem, nem são redimidos com suicídios e cegamentos. Como identidade à imagem e semelhança dos seus criadores, necessitam ser constantemente refundadas, viabilizadas, interpretadas, reinterpretadas, ressonhadas... para que assim, a cada tempo, os seus novos habitantes possam senti-las como suas. A relação de Pelotas com a psicanálise pode ser o vaga-lume na escuridão das senzalas da sua história.

Referências

- Barros, M. (1989). *O guardador de águas*. Art.
Osório, F. (1997). *A cidade de Pelotas* (3ª ed., vol. 2). Armazém Literário. (Trabalho original publicado em 1922)



De Memória



Calibán -
RLP, 20(2),
246-247
2022

Max Hernández*

Jorge Kantor

Jorge era apenas um menino quando chegou a Lima: havia completado dez anos. Não sei como foram seus anos de escola, mas seus amigos da universidade contam que estava muito bem adaptado aos costumes limenhos. Disso posso dar fé. Mas, jamais deixou de ser portenho. Não perdia a oportunidade de mostrar seu orgulho pela importância das contribuições argentinas no desenvolvimento e na expansão da psicanálise na América Latina e de recordar grandes analistas como Ángel Garma, Enrique Pichon-Rivière, Arnaldo Rascovsky ou Willy Baranger, que haviam sido professores em sua Buenos Aires querida.

No início dos anos oitenta, estive na Escola de Educação da Universidade de Harvard, nos Estados Unidos, onde fez o mestrado. Ao voltar, talvez por sua proximidade com o antropólogo social e viajante do mundo Robert A. LeVine, interessou-se pelo trabalho multidisciplinar e transcultural. Ademais, esses anos lhe serviram para consolidar sua vocação pedagógica expressa em suas propostas para seminários e oficinas, além do uso de dispositivos visuais como gatilhos das discussões, tanto teóricas como clínicas. Muito pouco depois de seu retorno, começou a participar das atividades científicas da Sociedad Peruana de Psicanálise (SPP) e, quase de imediato, do Instituto Peruano de Psicanálise (IPP).

Seu interesse pelas contribuições de Ignacio Matte Blanco o levou a fazer seminários sobre a obra do brilhante analista chileno. Isto, juntamente com sua imensa fixação pelo cinema -herdada de seus pais cineastas, Oscar e

María Esther, que fizeram um excelente trabalho pioneiro em Lima-, incidiu sem dúvida, no lugar que o espaço e as imagens ocuparam em sua reflexão psicanalítica. Lembro seu entusiasmo ao conversar sobre as reflexões de Marion Milner em seu livro sobre a incapacidade de pintar e as ideias de Rosalind Krauss sobre os aspectos opacos e sombrios do visual.

Outro assunto que lhe interessava em especial, era não só a figurabilidade nos processos oníricos, senão também a possibilidade de sua mudança, isto é, da transformação da imagem em ideia. Muitas vezes divagamos -creio que essa é a palavra justa- em torno dessa frase enigmática escrita por Freud em 22 de agosto de 1938, “psique é extensa”, sobre as implicações dessa extensão da psique. Nos pusemos a ler alguns artigos de Richard Feynman à luz de algumas reflexões de Benjamín Marticorena, um físico peruano que presidiu o Conselho Nacional de Ciência e Tecnologia.

Fizemos juntos, *al alimón*¹ -desculpem a intrusão de um termo procedente da barbárie taurina-, alguns seminários sobre a obra freudiana, nos quais seguíamos leituras muito ao pé da letra. Guardo uma lembrança especial dessas experiências de aprendizagem compartilhada. Ambos repetíamos com frequência o “mantra” da reforma universitária: a comunidade dos que ensinando aprendem e dos que aprendendo ensinam.

Não é necessário destacar seu compromisso com as instituições psicanalíticas peruanas, latino-americanas e internacionais. Foi inabalável e o levou a servir em todas elas com enorme dedicação. Seu interesse pela pesquisa e pela divulgação do conhecimento psicanalítico o levou à docência universitária e à procura de modelos metodológicos para a pesquisa. Participou também de diversos espaços de trabalho interdisciplinar, especialmente naqueles que incluíam a fotografia, o cinema e a perspectiva transcultural.

Existia algo de singular importância, que tem que ver com a maneira extremamente pessoal de Jorge de entender a análise, que ia mais além do método, da técnica e do fazer clínico: seu compromisso era, sobretudo, com seus pacientes. E uso a palavra *pacientes* para destacar a dimensão terapêutica da psicanálise, como o fazia Jorge. A profusão de emocionados testemunhos que surgiram nos meios escritos, televisivos e nas redes sociais é prova disso. Sempre foi cuidadoso e cauteloso, observador das reservas que impõe o método psicanalítico que para ele não eram cortes, mas sim pontos de referência. Transcendia-as para ajudar e curar, sem estar jamais possuído por um *furor curandis*.

Sinto profundamente sua ausência, mas também devo dizer que continuo conversando com ele quando passo pela Sociedad Peruana de Psicanálise ou, desculpem o arcaísmo portenho, quando *morfo*² um bife com uma taça de um bom Malbec, como o fazíamos.

Tradução do espanhol: Denise Tamer

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

1. N. da T.: *al alimón* significa conjuntamente. A expressão implica colaboração.

2. N. da T.: Gíria portenha para comer. *Garfar*

A infinitude de Jorge Kantor

Dizem que a uma certa altura da vida você não faz mais novos amigos. A uma certa altura da vida, fora do pequeno círculo de afetos cotidianos, não se compartilham mais aquelas intermináveis horas de ócio e aventuras com os amigos. Muitas vezes são apenas momentos; momentos preciosos, no entanto, cuja intensidade não fica muito distante daquela compartilhada com amigos de maceração mais lenta. Era o que eu pensava em relação ao convite para lembrar Jorge Kantor. O que me autoriza – como alguém que não o conhecia há tantos anos, alguém que mora numa cidade diferente de Lima, onde Jorge acordava todas as manhãs – a somar as minhas palavras à memória que começa a se construir de alguém no momento em que deixa a (nossa) vida?

Talvez o que me autorize seja apenas o desejo de fazê-lo. Ou o carinho que Jorge, com movimentos austeros, soube despertar em mim. Ou pensar, como Javier Cercas, que a memória é o céu para os que não acreditamos no céu.

A morte de Jorge Kantor comoveu muitos de nós. E não porque não haja mortes ao nosso redor – elas existem em todos os lugares, em uma escala que às vezes parece ameaçar a sobrevivência ética da espécie. Me comoveu não só porque ele era, para os padrões atuais da medicina, muito jovem para morrer, mas também porque estava idealizando projetos, e ninguém deveria morrer enquanto fosse capaz de imaginar o futuro de um modo desejante.

Jorge havia trabalhado em *Calibán*, como parte dessa comunidade latino-americana da qual me sinto parte, e no *Board* da IPA. E em muitos outros lugares também, mas essa é apenas uma mostra dos espaços que tornam nosso ofício menos solitário, o que permite que cada analista que escuta uma porção de pacientes em diferentes coordenadas faça parte de um movimento. Eu conversava com Jorge como partícipes do mesmo movimento, repassando minha experiência com a revista latino-americana, recebendo a dele como antigo membro do *Board*. A transmissão da experiência, habitual entre mestres e discípulos, entre pares – pois Jorge pertencia a uma geração que não era a minha, mas também não era a dos mais velhos – é como partilhar o desejo de que um fogo continue aceso.

Eu conversava com Jorge caminhando por Lima ou por escrito ou por telefone, cada um da sua casa, nos corredores daqueles tão saudosos encontros presenciais ou pelas telas (que já se tornaram muito comuns) para cuidar, junto com muitos outros, de manter essas brasas acesas.

Como as amizades costumam se irradiar, Lima para mim é a Lima de Jorge Kantor, e seu filho – nosso colega – já se tornou alguém que eu aprecio mesmo sem conhecer. Até as referências teóricas de Jorge Kantor, diferentes das minhas – Matte Blanco, por exemplo, e seu flerte com a matemática – tornaram-se mais interessantes e me despertam mais curiosidade por meio da sua presença. Uma presença redobrada justamente pela sua ausência.

Comovido com a sua morte – apenas algumas horas tinham se passado –, comecei a ler alguns testemunhos que funcionaram como réplicas do terremoto que, de repente, atravessando a cordilheira, havia chegado a mim. Eram apenas mensagens fragmentadas, notas em algum jornal de Lima, de pessoas que eu não conhecia. Mas eram pessoas que Jorge conhecia bem: seus pacientes.

De repente, alguns de seus pacientes decidiram falar sobre seu analista fora do espaço seguro de suas sessões, um espaço que havia desaparecido de repente. E falavam dele como se fala de seu analista, naquele território nebuloso, sempre contaminado por seus próprios fantasmas e paixões transferenciais. Mas, ao mesmo tempo, falavam dele como a pessoa cativante, confiável e próxima que sempre foi. Ainda me lembro da emoção que a leitura daqueles testemunhos provocou em mim.

De um modo bastante mesquinho, a morte do outro é sempre a forma mais próxima que temos de nos aproximar da nossa. E os relatos dolorosos daqueles que se deitaram no divã de Jorge (de Jorge, mas sobretudo *de cada um deles*) me fizeram pensar no modo como alguém se desenha na memória a partir da soma dos relatos daqueles que o conheceram. E em como mesmo os relatos daqueles que o conheceram como *seu* analista puderam – todos juntos se sobrepondo e se esquivando da dificuldade da qual certamente Jorge (assim como todos nós) subjetivamente se eclipsava quando escutava – dar uma verdadeira ideia de alguém que não está mais aqui.

Jorge morreu muito jovem, embora seus precoces cabelos brancos pudessem induzir ao engano. Talvez na esteira de seus pais argentinos e emigrantes, ele pertencesse àquela linhagem de analistas transumantes que, sendo de um lugar, são ao mesmo tempo de todos. E tenho a certeza de que – volto a Javier Cercas em um romance tão simples e cativante como a presença de Jorge Kantor – ninguém morre completamente enquanto alguém se lembra, enquanto alguém conta mais uma vez a sua história.

Tradução do espanhol: Joana Bergman

Desenhos de uma clínica

Foi em Bogotá, no Congresso da Fepal de 2010, que conheci Jorge. Lá participamos da primeira edição do *Working parties, Especificidade do tratamento psicanalítico hoje*, onde vários laços de amizade se fundaram entre colegas de diversas cidades latino-americanas. Laços esses que vêm se fortalecendo no decorrer dos últimos anos.

Nessa atividade de imersão na clínica, Jorge fazia seus comentários de forma poética, citando alguma cena de filme, um trecho literário ou a tela de um artista, conferindo movimento e várias camadas de sentido ao processo analítico apresentado. É esta a primeira fotografia que registrei desse amigo, que costumava transitar de diferentes formas no campo da psicanálise entrelaçada com a literatura e a arte.

Daquela afinidade na escuta psicanalítica, nasce uma amizade que se manteve com muita leveza por meio de conversas do nosso ofício, das nossas diferentes culturas, dos nossos projetos pessoais e profissionais.

Entre as suas diversas publicações, destacaria dois textos de Jorge como marcas de sua forma de pensar, sempre acompanhadas por imagens que desenham suas ideias: “Una cuestión de tiempo” (Kantor, 2012) revisa noções de tempo no campo psicanalítico e nos leva à sua formulação: “as palavras ditas na sessão [...] vão criando uma versão gráfica da vida do paciente. [...] uma espécie de quebra-cabeças histórico, construído com peças de diferentes dimensões temporais e cuja versão final [...] seria inalcançável”.

No seu texto contundente e sensível “El superyó piel: Psicoanálisis y racismo” (Kantor, 2019), Jorge colocou em pauta a necessária reflexão sobre o racismo peruano, mostrando que os seus efeitos, tanto na formação da identidade individual como coletiva, configuram-se como uma alienação radical, perversa e corrosiva. Texto que conversa diretamente com os processos discriminatórios no contexto brasileiro.

Tais temas que denotam uma escuta ampliada da psicanálise, Jorge permaneceu desenvolvendo como editor do setor **Vórtice**, da revista *Calibán*, assim como perpassaram a sua trajetória dedicada à formação do psicanalista.

Na função de diretor do Instituto da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) fui testemunha do seu projeto de abertura no trabalho clínico, permeado por formas criativas de investigação e transmissão da psicanálise. Jorge era fiel à ideia de promover a capacidade do analista em sustentar o

não saber, sem a antecipação para onde se dirigiria o caminho da pessoa em análise, característica de uma proposta livre e nada normativa.

Herança cultural de seus pais cineastas, Jorge era apaixonado por cinema. Seu projeto de contar a história da prática psicanalítica peruana por meio de entrevistas de seus fundadores resultou em vídeos bem elaborados que registraram de forma viva a memória de sua sociedade.

Todo o seu percurso sempre foi mediado pela literatura e pela arte, tanto no pensamento psicanalítico como pela produção de lindos desenhos e pinturas espalhados no seu consultório, criando uma espécie de espaço aberto de ficção!

Na escrita se aventurou a criar um texto para o urso de Julio Cortázar, “O fantasma dos consultórios” (Kantor, 1 de dezembro de 2020, par. 13), que passeia pelas salas e captura os encantos e desencantos do cotidiano das sessões:

Parece-me que sou uma espécie de condensação de partículas que foram deslocadas das desgraças, das tristezas e das lágrimas das pessoas que vão para os consultórios. Mas percebi que também faço parte de descobertas inesperadas, de risos espontâneos e da satisfação de entender uns aos outros. (par. 14)

Termina o seu conto com o entusiasmo do seu personagem em conhecer os novos pacientes de um vizinho que está prestes a se mudar.

Entusiasmo que revelava seu enorme compromisso com seus pacientes, de um reconhecido talento clínico. São emocionantes as manifestações afetivas de seus pacientes nas redes sociais, sendo nomeado, em uma das belas mensagens, como: “reparador de almas”.

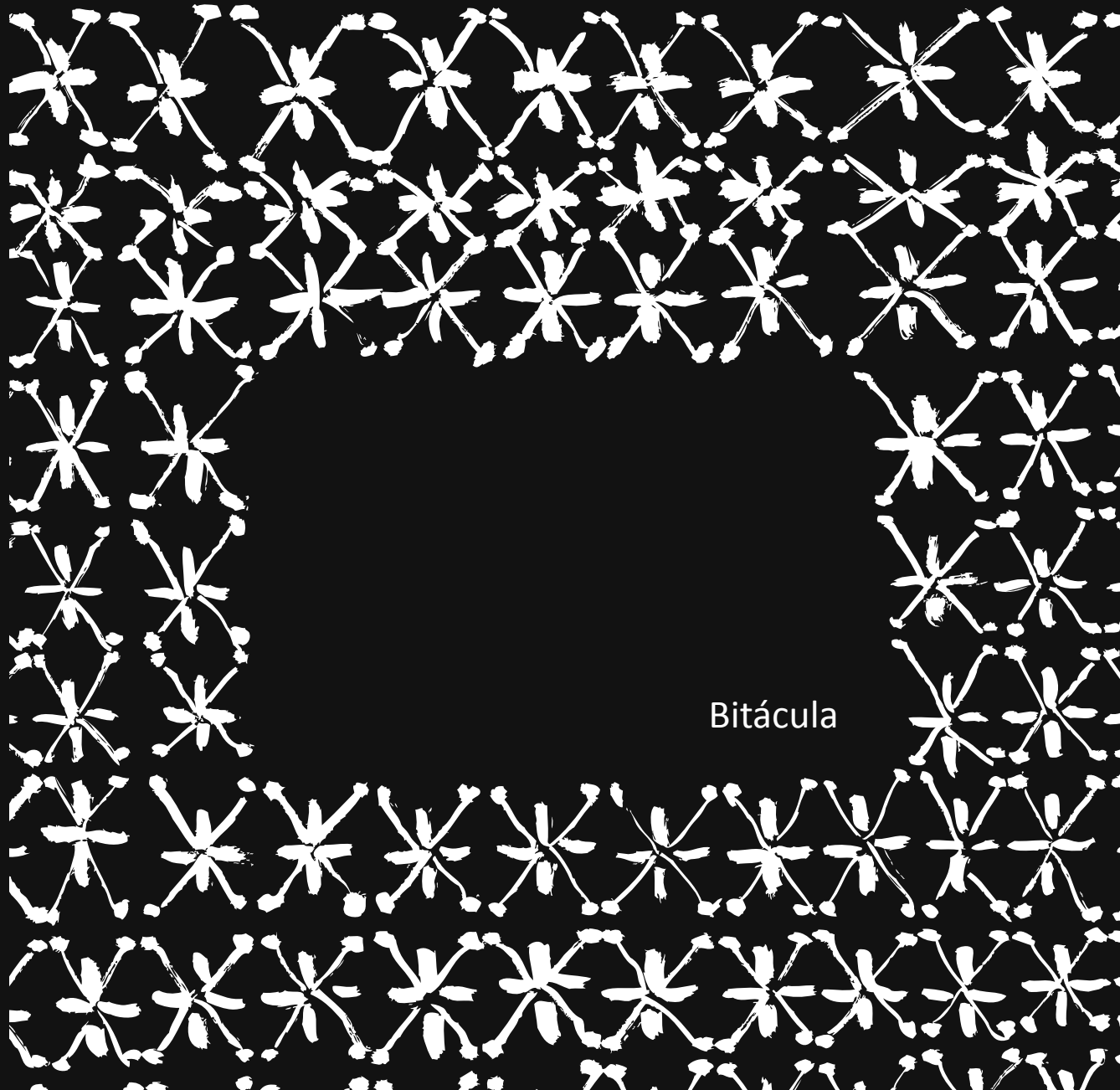
Desde Bogotá, em todos os momentos, passeando ou trabalhando, Jorge sempre – do seu jeito discreto e sensível – manteve seu sorriso carinhoso com os seus amigos.

Sinto uma saudade imensa, mas permanecem em mim as boas memórias de uma história carregada de afeto e amizade.

Referências

- Kantor, J. (1 de dezembro de 2020). Entrevistamos Jorge. *Fepal.org*. <http://www.fepal.org/entrevistamos-jorge-kantor/>
- Kantor, J. (2012). Una cuestión de tiempo. *Revista de Psicoanálisis*, 10, 77-87. http://spp.com.pe/wp-content/uploads/2019/12/Kantor_10.pdf
- Kantor, J. (2019). El Superyó piel: Psicoanálisis y racismo. *Revista de Psicoanálisis*, 24, 91-101. <https://spp.com.pe/wp-content/uploads/2021/03/Revista-24-Kantor.pdf>

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.



Bitácula

Alfredo Jaar: Não há ingenuidade nas imagens

De uma família de vários irmãos com a missão de serem médicos, Jaar encontra seu lugar na arquitetura e depois na arte. Artista interessado pelos direitos humanos, pelas divisões sociopolíticas, pelas crises humanitárias, pelas crises de refugiados, pela dor.

Não vou atuar no mundo antes de conhecer o mundo é talvez a premissa de Jaar por excelência, um tipo de máxima que parte do pensar para depois fazer. Será silêncio e inatividade até não sentir que há compreensão sobre o contexto. Como arquiteto, o contexto é tudo, e Jaar reage com sua obra a esse ambiente que questiona, e nos convida a reagir com ele. Jaar, com um olhar especialmente agudo da realidade, se nutre do ambiente para construir suas obras.

Em 1986, *Rushes* o coloca no mundo internacional da arte. Obra sobre os mineiros do Brasil, homens que deixam tudo para ir em busca de ouro nestas minas. Jaar irá registrar. As fotografias que tira serão exibidas junto com o preço do ouro nesse momento em uma estação de metrô em Nova York, rumo a Wall Street. O valor do ouro em suas diferentes dimensões.

A Logo for America (1987), talvez uma de suas obras mais conhecidas, é uma intervenção em Nova York com uma sequência de 45 segundos que começa com o mapa dos Estados Unidos, vai surgindo o texto “This is not America”, depois a bandeira dos Estados Unidos acompanhada de “This is not America’s flag”. A palavra *América* se funde na tela e vemos como o *r* vai se transformando no continente americano. Mais tarde, a obra é adquirida pelo

museu Guggenheim e a peça é recolocada no Times Square. Onde essa primeira tinha somente uma tela, hoje há 120, e o projeto de Jaar consegue ser reproduzido em 60 delas durante um mês.

Questionando o uso do termo ao ser utilizado apenas para os Estados Unidos, propõem um trabalho sobre a linguagem, um jogo entre icônicas imagens e a letra escrita que desafia esse significante. O *r* da palavra *América* se transforma no continente americano.

Toda América não responde ao chamado de homogeneização do norte.

Esta obra é um gesto de resistência, onde a linguagem é vista sem ingenuidade, como aquilo que nos constitui, e aqui, como expressão de uma dominação geopolítica.

The Garden of Good and Evil (2019) é uma grade de 101 árvores que escondem ou contêm nove celas de aço inoxidável. Essas celas fazem um jogo de metáfora com os espaços que são gerados naqueles atos de pessoas assassinadas e torturadas. Celas que mostram o vazio transbordando conteúdo, escondido entre o sinistro silêncio e a vitalidade da natureza. Essas peças irão ocupar diferentes espaços exteriores que as irão acompanhando em suas mudanças de estação.

Em 6 de abril de 1994, inicia o que se conhece como o genocídio de Ruanda, no qual mais de um milhão de pessoas foram mortas; em sua maioria, pertencentes à minoria Tutsi. Jaar começa por seguir a notícia na imprensa, notando a indiferença dos meios, em forma ou em ausência. Este projeto artístico, *Rwanda Project*, ocupa o artista



de 1994 a 2010, pois é extensa e exaustiva tentativa de Jaar para compreender e atuar frente a esta realidade. A primeira peça consiste em se deter nas manchetes da *Newsweek* nas semanas posteriores ao início do genocídio e fazê-las entrar em jogo junto com a informação da situação em Ruanda e a quantidade de mortes de pessoas que ocorriam, uma semana depois da outra.

The Eyes of Gutete Emerita (1996) talvez seja a peça mais comovente deste projeto, que se mostra em várias formas. Gutete, uma mulher de trinta anos, refugiada junto com sua família, vê morrer seu marido e seus filhos em uma igreja no bosque, e consegue sobreviver ao genocídio junto com sua filha. Jaar fotografa seu rosto e faz um recorte nos olhos de Gutete. Em uma das transformações da obra, serão um milhão de slides de seus olhos postos sobre uma mesa que se ilumina pela parte de baixo e onde o público pode interagir com esse olhar, com o próprio e com a profundidade dos olhares de Gutete.

The Cloud (2015) é uma intervenção pensada a partir daquelas pessoas que se mobilizam pelos territórios em busca de outras oportunidades. É uma instalação interior, onde a beleza e a poesia da nuvem contrastam com o sórdido da realidade migrante.

Tem seu antecedente no ano 2000, em uma obra com o mesmo nome, em qualidade de monumento efêmero em memória dos imigrantes que morreram nesses últimos dez anos tentando cruzar a fronteira México-Estados Unidos. Mais de mil balões brancos de hélio foram reunidos sob uma rede, que simulava uma nuvem, para depois serem liberados em um ato performático, em presença de familiares.

Uma de suas últimas obras, *Padiglione Rosso* (2022), consiste em uma escultura em prisma de cimento cúbico, com um muro que faz o papel de porta e que não permite ver o pleno do interior, mas deixa ver o vermelho que contém, produzido por uma das faces do prisma de cristal vermelho –cor carregada de

simbolismo para a Itália– que é a única face que permite entrar luz. Outra vez, o convite é para se deter. Um banco no interior oferece a possibilidade de se sentar para ver o Citylife de Milão em outra perspectiva, um complexo residencial e de escritórios, expoente da privatização do espaço e do comércio das cidades, composto por três grandes torres desenhadas por três diferentes empresas internacionais.

Jaar tem isto: de pausa, de convite a que nos detenhamos, a que nos questionemos, pensemos no ambiente. Ele nos convida a pensar, a analisar o que vemos, o ambiente em que vivemos. É um tipo de jogo onde se torna visível o invisível, se torna figura o fundo que sempre esteve e está aí; talvez por isso comova, pelo profundamente humano em cada obra.

É uma expressão de arte que questiona.

O pensamento atrás da obra é evidente e estruturante, convida a uma tentativa de entender a realidade com seus recortes, com seu olhar.

Jaar parece estar constantemente frente a perguntas complexas, se interrogando, nos interrogando. Ele nos conta história em ato, em imagem, em intervenção. O trabalho parece tratar disso, de contar histórias com poesia no horror. Um jogo de luzes e sombras, de vazios. A arte como ato de resistência e o artista comprometido com essa responsabilidade e com as imagens que oferece ao mundo; um diálogo constante entre imagem e conteúdo.

Não há ingenuidade nas imagens. (Mariana Mantián)

<https://alfredojaar.net/projects/>

Tradução do espanhol: Schirlei Schuster





La supervisión psicoanalítica y los principios de su poder Cecilia Lauriña

Fruto da elaboração de sua experiência como supervisora e supervisionanda, e como perspicaz observadora do dispositivo de supervisão em âmbitos institucionais, o livro de Cecilia Lauriña é um estímulo importante para “entrar na conversa” da comunidade analítica, um dos pilares da formação sobre o qual pesa um silêncio que conspira contra a possibilidade de superar obstáculos que interferem em sua eficácia. A autora se atreve a dizer o que não é conveniente, publicar as dissidências com o estabelecido e mostrar os tropeços. Com perspicácia, convida a uma profunda reflexão sobre a supervisão, propondo o “desejo do supervisor” como prática de implicação responsável e ética.

Somando testemunhos próprios e de diversos autores e colegas, este texto se torna uma experiência de transmissão. Sua mensagem é questionar o poder que habita em uns e outros, convidando as instituições psicanalíticas a dar conta da evolução necessária que implica confrontar revisões e mudanças. Testemunha como o efeito de uma supervisão é analítico quando possibilita ao supervisionando diferenciar em sua prática o desejo do analista que o habita e o transcende. Nesse sentido, este livro é fruto dessa resposta. (A. Cabral, E. Chapuy, C. Moia, C. Rodriguez e A. Tramon-tano)

Letra Viva, 2022



Psicoanálisis con arte: Lenguaje, goce y topología Helí Morales

Implicando-nos de fora –como a ciência– e de dentro –como a arte–, *Psicaná-lise com arte* nos envolve por inteiro, rigorosamente.

Em dezenove ensaios em movimento, que navegam como fragmentos vincula-dos entre as fronteiras da arte e da psicanálise, indaga-se em sua relação epistemo-lógica, com a topologia como o caminho escolhido para o diálogo, junto com o da filosofia, da poética e da história.

Os textos que o compõe lançam novos olhares sobre a estética, pensados dentro do campo da dimensão de um *novo sujeito*, e se reflete –em um compromisso com nosso tempo– sobre a violência que marca a trama do estabelecimento de novas formas de subjetividade.

O livro reinventa em palavras de diferentes campos do saber e interpela em ima-gens que impactam com o preto escolhido como voz pesarosa que relata, quando o terrível da alma humana retorna nos submergindo na pintura, na literatura, na mú-sica, abordando como um “infinito exaltado” uma genealogia do sublime, em justa conjugação entre o belo e o sinistro.

Com o pensamento vivo e um coração palpitante, o autor honra –com suas letras– a vitória frente ao esquecimento e a destruição que os livros representam. (Soledad Sosa)

Palabra en Vuelo, 2015



A voz humana

Pedro Almodóvar

Filme de média-metragem do diretor espanhol Pedro Almodóvar, *A voz hu-mana* (2020), estrelado por Tilda Swinton, adaptação do texto teatral homôni-mo, do francês Jean Cocteau.

Almodóvar retoma aqui o famoso monólogo teatral de Jean Cocteau para colocar em cena a esta mulher que, entre atos e palavras ao telefone, vai desdo-brando um espectro denso e complexo de reações frente ao homem que a aban-donou, em um percurso emocional que vai da decepção às lágrimas, passando pelo humor e a fúria, mas sem perder jamais a dignidade.

Produto artístico a meio caminho entre o cinema e o teatro; filmagem dentro da filmagem e encenação teatral que deixa à mostra luzes, sets, alvenaria; em re-sumo, os artifícios da ficção. Uma atuação teatral de Swinton tão sensível como sóbria, exposta à crueza dos primeiros planos e à ausência de interlocução, o que potencializa o movimento de construção de relatos possíveis no espectador e subverte com contundência certa –no melhor estilo almodovariano– o clichê da mulher abandonada. (Natalia Mirza)

El Deseo – Film Nation Entertainment, 2020



Inconsciente y emergencia ambiental: Reflexiones para una agenda común entre psicoanálisis y ecología

Cosimo Schinaia

O livro propõe um laço entre o inconsciente e a ecologia em busca das in-terrelações entre mundo interno e externo, em consonância com suas transfor-mações em relação às mudanças históricas e socioculturais, ao mesmo tempo que trabalha profundamente mecanismos de defesa que são colocados em jogo.

Com terminologia proveniente de diversas áreas do pensamento, “inspira-dora de férteis contaminações discursivas”, instala debates com temáticas am-bientais, colocando em diálogo a psicanálise com realidades psicossociais nas quais o autor procura relações profundas entre o interior-exterior, indivíduo-grupo, humano-não humano.

Em um tempo em que a humanidade se vê impactada pela pandemia de Covid-19, um livro que aborda ecologia –como essa parte da biologia que estuda relações dos seres vivos entre si e com o meio no qual vivem–, se torna oportuno, abrindo horizontes para a pesquisa. O texto propõe reflexões amplas, traçan-do conexões com a finalidade não apenas de fazer encontros discursivos, mas também de se afastar daqueles que provocam uma adesão fanática à ideologia ecológica, distanciando-se do capitalismo desenfreado. (Soledad Sosa)

Biebel, 2020

Autores neste número

Alberto Cabral

Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ex-diretor do Instituto Ángel Garma (2013/2016). Autor de *Cuestiones en psicoanálisis* (Letra Viva, 2009), *Lacan y el debate sobre la contratransferencia* (Letra Viva, 2009) e *El perdón y sus límites* (Teseo, 2021). Compilador, com Abel Fainstein, de *On training analysis: Debates* (APA, 2020) accabral@intramed.net

Dinah Cárdenas

Vice-presidenta da Sociedad Psicoanalítica de México (SPM). Psicanalista didata e doutora em Investigación Psicoanalítica. Docente da Universidad Iberoamericana, A.C. e pós-graduação pelo Instituto da Sociedad de Psicoanálisis y Psicoterapia, A.C. Consultório particular de adolescentes e adultos. Colaboradora no projeto comunitário de SPM. dinah.cardenas@gmail.com

Alicia Castellanos Guerrero

Doutora em Ciências Sociais com especialidade em antropologia, Professora pesquisadora do Departamento de Antropologia, da Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Iztapalapa (1980-2019). alicastell@yahoo.com

Tadeu Chiarelli

Professor Sênior do programa de pós-graduação em Artes Visuais da Escola de Comunicações e Artes (ECA) da Universidade de São Paulo (USP). Foi curador-chefe do Museu de Arte Moderna de São Paulo (MAM-SP). Diretor do Museu de Arte Contemporânea da USP (MAC-USP). Diretor Geral da Pinacoteca de São Paulo. Tem livros publicados sobre arte no Brasil e história da crítica de arte no Brasil. tchiarelli56@gmail.com

Cristina Curiel Castelazo

Psicanalista titular da Sociedad Psicoanalítica de México (SPM). Secretária da Mesa Diretiva da SPM. Docente na Universidad Iberoamericana, AC, e da pós-graduação do Instituto da SPM. Consultório particular com adolescentes e adultos. criscuriel@gmail.com

Elizabeth Ann Danto

Doutora, professora emérita de Bem-estar Social em Hunter College, City University of New York (CUNY). Seu livro de referência é *Freud's Free Clinics: Psychoanalysis and social justice, 1918-1938* (Columbia University Press 2005; Perspectiva 2019). Ganhou os prêmios Gradiva e Goethe. edanto@hunter.cuny.edu

Pablo Endo

Professor livre-docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP) e Coordenador do Grupo de Pesquisa em Direitos, Humanos, Democracia e Memória do Instituto de Estudos Avançados. Vencedor do Prêmio Jabuti em 2006, com *A violência no Coração da Cidade: Um estudo psicanalítico*. pauloendo@uol.com.br

Paula Escribens

Membro da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Licenciada em Psicologia Clínica. Pós-graduação em Gênero pela Pontificia Universidad Católica do Peru (PUCP) e mestre em “Temas de Raza, etnicidad y estudios postcoloniais” pela London School of Economics. Professora do mestrado da PUCP e do Instituto da SPP. paulaescribens@gmail.com

Gabriel Horacio Finquelievich

Psicólogo Clínico. Membro aderente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Membro da subcomissão da Secretaria Científica “Psicoanálisis en los territorios”, de APA. Carreira hospitalar 1976-2019. Hospitais Pirovano, Sanatório Güemes, Hospital Francés. Docência universitária 1976-2019: em serviço e universidades. gabrielhoraciofinquelievich@gmail.com

María Augusta Fonseca

Professor sênior do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada da Universidade de São Paulo (USP). Autora de *Palhaço da burguesia. Serafim Ponte Grande e o universo dos circos, Oswald de Andrade: Biografia*, entre outros. mabfonseca@uol.com.br

Joyce Goldstein

Psicanalista da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Professora, supervisora e membro do grupo Psicanalistas na Comunidade da Federação Psicanalítica da América Latina (FEPAL). Ex-secretária do Conselho Científico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). joygold@terra.com.br

Magda Guimarães Khouri

Psicanalista da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Ex-diretora de Cultura e Comunidade da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal) (2015-16). Ex-diretora de Atendimento à Comunidade da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) (2017-2020). Autora com Bernardo Tanis do livro *A psicanálise das tramas da cidade* (2009). magdakhouri@uol.com.br

Luiz Moreno Guimarães Reino

Membro filiado do Instituto Durval Marcondes da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São

Paulo (SBPSP). Doutor pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IP-USP). luizmorenog@gmail.com

Max Hernández

Secretário executivo do Acordo Nacional do Peru. Ex-vice-presidente da International Psychoanalytical Association (IPA). Ex-presidente e membro fundador da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Recebeu o Prêmio Internacional de Psicanálise Mary S. Sigourney e a Medalha ao Mérito Extraordinário do Colégio Médico do Peru. Autor de *Memoria del bien perdido: conflicto, identidad y nostalgia en el inca Garcilaso* (1992), *Es otro el rostro del Perú?* (2000), *En los márgenes de nuestra memoria histórica* (2011) e *Doce años del Acuerdo Nacional* (2015). maxhercam@gmail.com

Mariano Horenstein

Ex-editor de *Calibán- RPL*. Ex-diretor do Instituto de Formação da Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). Autor de *Psicoanálisis en lengua menor, Brújula y diván: La necesaria extranjería del psicoanálisis, Funambulistas y Conversaciones de diván*. Recebeu os prêmios Bergwerk, Lucian Freud, Ángel Garma, Elise Hayman Award for the study of the Holocaust and genocide e Fepal. mmhorenstein@gmail.com

Ana Kiffer

Escritora. Professora da pós-graduação em Literatura, Cultura e Contemporaneidade da Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Cientista do Estado (2019) pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e Bolsista de Produtividade desde 2013 no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Colunista da Revista *Pessoa*; publicou o romance *O Canto dela* (Patuá, 2021), dentre vários livros e artigos a partir de suas pesquisas sobre corpo, escrita, afetos e cadernos. anakiffer@gmail.com

Marta Labraga

Membro titular da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Licenciada em Psicologia e licenciada em Letras por la Universidad de la República (Udelar) e professora de Literatura pelo Instituto de Profesores Artigas (IPA). Aprofundamento e trabalhos nas fronteiras entre literatura, escritura, dramaturgia e psicanálise. Coorganizadora de jornadas de literatura e psicanálise. Docente titular de seminários no Instituto Universitario de Pós-Graduação em Psicanálise. Docente titular de seminários en el Instituto Universitario de posgrado en Psicoanálisis. martalabraga@gmail.com

Autores neste número

Jorge Luyando Hernández

Psicanalista, membro aderente da Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Psiquiatra de vínculo pelo Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Dr. Salvador Zubirán”, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Atualmente, cursando a Formação Psicanalítica de Crianças e Adolescentes na Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). jorgeluyando@yahoo.es

Ana Valeska Maia Magalhães

Psicanalista em formação pela Sociedade Psicoanalítica de Fortaleza (SPFOR). Psicóloga pela Universidade de Fortaleza (Unifor). Professora de História da Arte. Mestre em Políticas Públicas e Sociedade pela Universidade Estadual do Ceará (Uece). Especialista em escrita e criação (Unifor). Graduada em Artes Visuais pela Faculdade Grande Fortaleza (FGF) e Direito pela Universidade Federal do Ceará (UFC). anavaleskamaia@gmail.com

Isabel Inés Mansione

Licenciada e professora de Psicologia. Psicanalista, pesquisadora e mestrado em Gestão. Membro da International Psychoanalytical Association (IPA), Membro da Federação Psicoanalítica da América Latina (Fepal) e da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBa). Professora titular do Instituto Universitario de Salud Mental (Iusam). Coordenadora do grupo de estudos Psicanalistas na comunidade da Fepal. isabelinesman@gmail.com

Hemerson Ari Mendes

Psicanalista, membro da Sociedade Psicoanalítica de Pelotas (SPPel). Médico psiquiatra pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel), mestre em Saúde e Comportamento pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Atual presidente da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Professor licenciado de Psiquiatria e Psicologia Médica pela Faculdade de Medicina da UCPel. Migrante, pai de pelotenses e avô. hemerson@terra.com.br

Laura Palacios

Membro aderente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Escritora e psicanalista. Livros publicados: *Hadas, una historia natural* (Alfaguara, 1993). Editorial. *Provincia de Buenos Aires* (Beatriz, 2005), *Yo era una reina delicada* (Abrancancho, 2012), *El bolero. Canto a la felicidad clandestina* (Leviatán, 2014), *La Verdadera Historia de las Hadas* (Planta, 2013). laurapalacios7@gmail.com / elepe7@gmail.com

Gustavo A. Remedi

Mestrado e doutorado em Literatura Espanhola e América Latina e em Estudos Comparados de Sociedades e Discursos pela University of Minnesota. Até 2011, Professor no Departamento de Letras, seção Estudos Hispânicos, em Trinity College, Hartford, Connecticut. Desde 2011, professor titular do Departamento de Teoria e Metodologia de Pesquisa Literária, Instituto de Letras, Facultad de Humanidades, Universidad de la República, (Udelar). gremedi2@gmail.com

Miguel Sayad

Médico psiquiatra pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 1972. Psicanalista; Clínica privada há mais de quarenta anos. Psicoterapeuta de Grupo na Sociedade Psicoanalítica Gradiva (Spag-RJ), pelas siglas de seu nome original, Sociedade de Psicoterapia Analítica de Grupo, Rio de Janeiro). Vice-presidente (2020-2022) da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Membro efetivo da International Psychoanalytical Association (IPA). Coordenador do Programa SBPRJ - Comunidade Países de Língua Portuguesa (CPLP). Ex-psiquiatra e psicoterapeuta do Instituto Servidores do Estado do Rio de Janeiro (Iaserj). Ex-membro do Comitê da IPA junto das Naciones Unidas. mi.sayad@gmail.com

Cosimo Schinaia

Psiquiatra e psicanalista, membro com função didática da Sociedad Psicoanalítica Italiana. Foi director do hospital psiquiátrico de Cogoleto, Gênova, das comunidades residenciais de Quarto, Gênova, e do Departamento de Saúde Mental de Gênova centro. Alguns dos seus livros publicados: *Dal manicomio alla città*, (Laterza, 1997), *Pedofilia pedofilia* (El Duende, 2011), *El pesebre de los locos*, (Biebel, 2021). cosimo.schinaia@gmail.com

María Luisa Silva

Licenciada em Psicologia Clínica e mestre em Estudos Teóricos em Psicanálise pela Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), doutoranda de Psicanálise (PUCP). Membro didata da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Professora de Mestrado de Estudos Teóricos em Psicanálise da PUCP, do Instituto da SPP e como convidada na Asociación Psicoanalítica de Mendoza. Membro do *board* dos Escontros Latino-Americanos do Pensamento de D.W. Winnicott. Prêmio Fepal 2014. mlsilvach@gmail.com

Marga Stahr

Psicanalista com função didática da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Coordenadora do Comitê de Ética e docente no Instituto de la SPP. Docente e membro do conselho consultivo do Instituto de Psicoterapia Psicoanalítica “Intercambio”. Ex-diretora de seminários do Instituto Latino-americano de Psicanálise (ILaP). margastahr@gmail.com

Teresa Zaefferer

Membro aderente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Professora adjunta da cátedra Psicologia Clínica de Adultos da Universidad de Belgrano. teresaz27@hotmail.com

Orientações aos autores

Calibán é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral.

Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes. A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos.

No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas-redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.

2. Caso o trabalho inclua material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.

3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método “duplo-cego”, feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parametrizados, e a resultante aceitação, rejeição ou o pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões à Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

4. Os trabalhos deverão estar redigidos em espanhol ou em português. Em casos específicos, poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas.

5. Deverão ser enviados por e-mail aos endereços eletrônicos revistacaliban.rlp@gmail.com, editorescaliban@gmail.com em duas versões:

- A) Artigo original com nome do autor, instituição à qual pertence, endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular de 45 palavras.
- B) Uma versão anônima com pseudônimo e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o autor. Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o autor.

Ambas versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 6.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.

6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de que sejam fiéis ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da American Psychological Association, disponíveis em <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>.

7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 100 palavras, junto à sua tradução para o inglês.

8. Deverão ser acrescentadas, na língua original do artigo e em inglês, palavras-chave do Tesouro de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina, disponível para consulta em <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>.

9. Caso o trabalho seja aceito para publicação, o autor deverá assinar um formulário de autorização mediante o qual cede legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.

Equipe Editorial. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação. A equipe editorial se reserva o direito de não tornar públicas as avaliações dos trabalhos recebidos, assim como cabe à equipe editorial a decisão final acerca da publicação ou não de um trabalho, a partir de uma análise criteriosa das avaliações.

Editorial: Elogio da metamorfose

Argumentos: *Transitoriedades/Incertezas*

O Estrangeiro

Vórtice: *Analista-analisante: O sono e o sonho*

Dossiê: *Antropofagia*

Textual: *Uma conversa com Rosa Montero*

Clássica & Moderna

Extramuros

Cidades Invisíveis

De Memória

Bitácula



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise