

Volume 17, Nº2, Ano 2019

Paixão



Calibán

Revista Latino-Americana
de Psicanálise



Calibán

Latin American Journal
of Psychoanalysis

Publicação oficial da FEPAL
(Federação Psicanalítica da América Latina)

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.

revista@fepal.org

Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

Editores

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

Comissão Executiva

Carolina García Maggi (Uruguai, Editora de *Argumentos*) Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil, Editora de *De Memória*), Jorge Kantor (Peru, Editor de *Vórtice*), Jean Mark Tauszik (Venezuela, Editor de *Clássica & Moderna*), Gabriela Levy (Uruguai, Editora de *Dossiê*), Abigail Betbedé (Brasil, Editora de *Bitácula*), Laura Veríssimo de Posadas (Uruguai, Editora de *El Extranjero*), Mariano M. Horenstein (Argentina, Editor de *Textual*), Analía Wald (Argentina), Helena Surreaux (Brasil), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (Brasil)

Conselho de Editores Regionais

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

Colaboradores: Ana María Olagaray, Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez, Admar Horn (SBPRJ), Soledad Sosa (APU), Mariana Mantifán Baru (APU) e Fernanda Borges (SBPRJ)

Revisão da versão em espanhol: Soledad Sosa

Revisão da versão em português: Raya Angel Zonana

Revisão da versão em inglês: Analía Wald

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

Logística e comunicação: Virginia Velasco

Direção de arte e diagramação:

Di Pascuale Estudio [www.dipascuale.com]

Ilustrações de abertura das seções:

Luca Di Pascuale (12,102,115,176, 199, 231)

Anish Kapoor (143)

Comissão Diretiva

Presidente

María Cristina Fulco (APU)

Suplente: Javier García Castiñeiras (APU)

Secretário Geral

Abel Fernández Ferman (APU)

Suplente: Luis Grieco (APU)

Tesouraria

Susana Muszkat (SBPSP)

Suplente: Berta Hoffmann Azevedo (SBPSP)

Coordenadora Científica

Elizabeth Chapuy (APC)

Suplente: Helena Surreaux (SBPdePA)

Diretora de Publicações

Lúcia Maria de Almeida Palazzo (SBPRJ)

Suplente: Claudio Frankenthal (SBPRJ)

Diretora de Sede

Fedora Espinal de Carbajal (APU)

Suplente: Ana Irigoyen Young (APU)

Diretora de Comunidade e Cultura

Laura Katz (APA)

Suplente: Agustina Fernández (AP A)

Diretora de Conselho Profissional

Alicia Briseño Mendoza (SPM)

Suplente: Laura Iael López Hernández (SPM)

Coordenador de Crianças e Adolescentes

María Elisabeth Cimentí (SPPA)

Suplente: Zoila Beatriz Ortiz Becerra (SOCOLPSI)

Revista indexada em Latindex

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

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

Ilustrações em seções:

- **Editorial, Argumentos, Incidente y Dossier:** Anish Kapoor

- **Vórtice:** Ilustraciones extraídas de metaphysico macrosmi...ortu, Fludd, 1617

- **Clássica e Moderna:** Kurt Schwitters

Índice

6 STAFF

6 EDITORIAL

Paixão e ética

por Raya Angel Zonana

12 ARGUMENTOS

14 **Corpos, línguas nas sessões: Anotações para um diálogo com Marcelo Viñar**

por Edmundo Gomez Mango

26 **Amor**

por Silvana Rea

26 **A ligação mãe-filha: uma harmonia impossível**

por Laura Katz

42 **Outra jovem homossexual: os ciúmes apaixonados**

por Luz Abatangelo Stürzenbaum, Laura Ruth Yaser

58 **Adoção, apropriação...revelando máscaras de algumas paixões em jogo**

por Lila Fabiana Gomez

72 **Paixão de descobridor(es): uma passagem para a Índia. Visita a um mundo (não tão) distante.**

por Adriana Ponzoni

82 **O transgeracional, o incestuoso e os tempos do Édipo na Pastoral americana**

por Fabio Brodacz

95 **Amaban amare e a erotomanía**

por Miguel Calmon du Pin e Almeida

102 INCIDENTE

104 **Tempo, trauma e os narradores do destino em Auschwitz-Birkenau**

por Paulo Endo

<p>115 VÓRTICE: A dimensão mística/espiritual na clínica psicanalítica</p> <p>116 A dimensão mística/espiritual na clínica psicanalítica por Jorge Kantor</p> <p>118 As duas notas finais como acordes iniciais por Eduardo Gastelumendi</p> <p>121 Seria uma intuição de Freud? por Ruggero Levy</p> <p>124 A estranha dimensão do espiritual e do sagrado na prática analítica por Ignácio A. Paim Filho</p> <p>128 Psicanálise e religião por José Martins Canelas Neto</p> <p>131 O silêncio das (não) inocentes: psicanálise, religião, mística e... uma perigosa confusão por Cristiane Blaha</p> <p>134 O ato de fé: a fé sem deuses e demônios por Fernanda Marinho e Ney Marinho</p> <p>138 O místico em busca de uma sessão por Jani Santamaria Linares</p> <p>141 A meu nome por Brenda Covarrubias</p> <p>143 DOSSIÊ: Figuras da Intolerância</p> <p>144 #Ódio(s) por Gabriela Levy</p> <p>147 Discursos do ódio e mercados da crueldade por Ezequiel Ipar</p> <p>152 Misoginia, feminicídio, racismo, punitivismo: alguns significantes da violência contra as mulheres por Carla Rodrigues</p>	<p>158 O longo eco das distopias por Luciana Coelho</p> <p>164 Radicalização: Uma consequência das injunções à individuação? por Nathalie Paton</p> <p>170 Uma teoria geral do tamo junto por Pablo Alabarces</p> <p>176 DE MEMÓRIA</p> <p>178 Edmundo, aquele que habitou poeticamente este mundo por Athanasios Alexandridis</p> <p>184 Em memória de Edmundo Gómez Mango por Guillermo Bodner</p> <p>187 CLÁSSICA E MODERNA</p> <p>188 O pensamento clínico de Madeleine Baranger: historização e transformação do campo analítico contemporâneo por Fernando Urribarri</p> <p>199 TEXTUAL</p> <p>200 Filosofia e psicanálise: Strangers in the night Uma conversa com Alain Badiou</p> <p>214 FORA DE CAMPO</p> <p>216 Só sei que nada sei do muito que sei Por Gustavo Dupuy</p> <p>231 Bitácula</p>
--	--



L'Origine du monde, 2004-2019 (El origen del mundo)
Cemento y pigmento. Fotografía: Patricio Pidal.
© Anish Kapoor. Todos los derechos reservados, DACS/SAVA, 2019

Editorial

Paixão e ética

O trabalho que inicia *Calibán Paixão* é de Anish Kapoor e cobre a capa deste número. *Shooting into the corner* é uma obra que se cria infinitamente. Blocos de cera em tom vermelho intenso são lançados com violência por um canhão sobre uma parede branca que os acolhe e deixa-os escorrer sanguínea e livremente. Aos poucos, adquirem formas inusitadas e imprevisíveis, com a cera se transformando indefinidamente e tomando um aspecto sanguíneo e carnal.

Seria pelo sangue, que tantas vezes acompanha as paixões, que a elas associamos a cor vermelha?

Senão vejamos um curto trecho de *Em busca do tempo perdido* (Proust, 1913/2007) no qual o narrador nos conta que, Swann, perdidamente apaixonado por Odette, mulher livre que o fazia sofrer as incertezas desta paixão,

... sentia muito próximo de seu coração aquele Maomé II cujo retrato por Bellini tanto apreciava e que, sentindo que se apaixonara loucamente por uma de suas mulheres, apunhalou-a, a fim, diz ingenuamente o seu biógrafo, de recuperar a sua liberdade de espírito.” (p. 426)

O fargmento acima, escrito com certa doçura e com uma naturalidade perturbadora, com a leve pena proustiana, exhibe a violência que as paixões impõem e o paradoxo que carregam. Prazer e dor, conciliáveis...

Não raro, atos como o de Maomé II surpreendem-nos na atualidade com uma expansão cibernética, atos nos quais supõe-se que o objeto causa de padecimento deva ser eliminado para, assim, voltar-se placidamente à independência e liberdade, à “paz de espírito”.

Apaixonar-se é lançar-se, escapar do cotidiano, viver o surpreendente, entregar-se a algo que se quer ideal. Movimento necessário e vital, tanto quanto perigoso e mortal. Como dosar este binômio se, na entrega, moram juntos, de mãos dadas, inseparáveis, o prazer e a dor?

Os impulsos apaixonados, em seu imediatismo, não dão espaço a dúvidas. As paixões são certezas. Humanos, estamos a elas sujeitos ao buscar uma plenitude que uma vez imaginamos ter nos afastado do desamparo. Ainda que possa ter sido por um instante, uma fantasia, um fantasma, é este sentimento que se busca reencontrar. A suposta plenitude só se conquista com a posse do objeto portador do prazer. A posse pode ser a sua morte; ou melhor, a posse **só** pode ser a sua morte.

Se a paixão busca certezas, é, por outro lado, lábil e incerto o seu terreno – e, assim, sujeito a paradoxos. O ódio sempre assombra o amor e a imagem que se busca ver de si mesmo pode significar a inexistência do outro. Movimentos totalitários de fanatismos apaixonados têm sido o pão nosso de cada dia.

Excesso e falta, prazer e angústia, convivem naquilo que, humanos, sofremos, padecemos ao experimentar paixões, e somos tantas vezes (sempre?) viajantes a navegar mares bravios, levados por ventos de amores, ódios, medos, invejas, ciúmes, raiva. Como instrumentar estas forças?

Freud nos diz que Eros e Thanatos habitam igualmente as paixões, e que a mediação se faz pela possibilidade de pensar, pela reflexão. Reflexão de mim no outro e do outro em mim. Olhar o outro, considerá-lo, ter curiosidade em conhecer algo além do si mesmo. Tocar e deixar-se tocar.

As paixões são a matéria do nosso trabalho diário; habitam nossa clínica em dramas humanos que vivemos com cada uma das pessoas que nos permitem escutá-las. Em nossa mais nobre ferramenta de trabalho, a transferência, é a paixão que sobrevém. E novamente o paradoxo pois, como percebeu Freud (1905/2016) ao se deparar com este precioso instrumento durante a análise de Dora, a transferência, movimento apaixonado, pode nos conduzir por variados caminhos. Há que estar atento ao vento que sopra neste espaço do “como se” criado entre analista e analisando, à constante ameaça das tempestades narcísicas que assolam o terreno analítico tão propenso às paixões. Apaixonados por nossas teorias, escutamos o outro?

É a partir da nossa história pessoal e psicanalítica – desenhada pela análise pessoal, seminários, supervisões e teorias nas quais nos formamos – que construímos possíveis maneiras singulares de instrumentar as transferências, as paixões que povoam nossa clínica e, também, as nossas próprias paixões. É assim que forjamos uma ética própria, nossa possibilidade sublimatória e civilizatória (Azambuja, 2012) – passo fundamental para nos tornarmos psicanalistas e cidadãos.

Assim também uma revista de psicanálise expõe, com sua forma e conteúdo, um pensamento e uma ética.

Calibán envolve em sua feitura uma equipe editorial e um grande número de colaboradores que se distribuem por estas continentais terras latino-americanas e, certamente, o elemento que faz os laços, cobre as distâncias e liga os pontos para criar esta revista é uma boa dose de paixão. Paixão por ideias, pelo texto, pela psicanálise. Mas, acima de tudo, uma ética cunhada por esta paixão, pelo desejo de apresentar e conhecer o pensamento dos muitos psicanalistas que habitam este continente, e que dispõem suas ideias nas duas línguas mães herdadas, já com as entonações mestiças que aqui viveram e dos sons que ganharam ao aqui aportar.

Esta ética, se faz ancorada também na linguagem, cerne da cultura que permite, ainda que de maneira precária, conter algo da intensidade das paixões.

Como psicanalistas, é a palavra que nos cabe para instrumentar nosso pensamento, e a ela recorreremos para tratar da ambiguidade que se faz ver desde a primeira paixão vivida no contato com aquele que mantém a vida do *infans*. É o que diz com singular poesia Gómez Mango, psicanalista falecido no início de 2019, em **Argumentos**: “os sons e silêncios desta paixão, às vezes, só podem se reencontrar nestas línguas íntimas e estrangeiras, a da análise e a da poesia”.

Assim, pelas palavras dos autores que nos acompanham neste número, iremos adentrando o denso tema que é *Paixão*. Todavia, o terreno das paixões é movediço, e há que se caminhar com cuidado, pois a passagem entre Eros e Thanatos se faz em qualquer tropeço.

É o que descreve Laura Katz ao falar de uma harmonia impossível na ligação mãe e filha, tema também das autoras Luz Abatángelo e Laura Yaser, que propõem um olhar pela clínica. Lila Gomez, explora paixões que se velam e se revelam nas adoções e em suas máscaras. As paixões têm cores fortes, como vemos no texto de Miguel Calmon – *Amabam Amare* e a erotomania – ou no texto de Fabio Brodacz, que por sua vez, pontua paixões edípicas ao incursionar pelo universo literário da *Pastoral Americana* de Philip Roth.

O tema *Amor*, onipresente quando falamos de paixão, é delicadamente aproximado do envelhecimento e da morte pela escrita de Silvana Rea, que o examina por meio do filme do mesmo nome do diretor Michael Haneke, austríaco como Freud, e com um agudo olhar psicanalítico.

Muitas histórias de paixão foram vividas por meio de cartas, e é uma destas histórias que Adriana Ponzoni conta ao tomar por tema a correspondência trocada entre Dr. G. Bose, psicanalista indiano, e Freud, nos levando a conhecer um pouco do caminho trilhado pela psicanálise na Índia.

Assim como a língua espanhola e a língua portuguesa chegaram em caravelas ao atravessar o oceano no final do século XV, a psicanálise deve sua expansão, em parte, ao trânsito que tempos difíceis impuseram e impõem.

Madeleine Baranger, francesa, vem da Europa para a América do Sul no imediato pós-guerra, e seu trabalho floresce na Argentina e no Uruguai, criando uma nova teoria, um novo pensamento, engendrado nas trocas com seu marido Willy Baranger. A paixão, quando consegue escapar de seu frequente destino alienante, chega ao amor e à amizade, criando espaço para trocas fecundas. Em **Clássica e Moderna**, Fernando Urribarri percorre o pensamento criativo de Madé Baranger com uma precisão de quem pode vivê-lo e estudá-lo com profundidade.

Muitos latino-americanos, entre eles alguns psicanalistas, fizeram o caminho oposto rumo a países europeus, escapando de regimes totalitários que os impediam de viver e de trabalhar.

Gómez Mango foi um destes psicanalistas e, além do texto na seção **Argumentos**, lembramos um pouco de sua poesia em **De Memória**, por meio das palavras de dois de seus amigos: Athanasios Alexandridis e Guillermo Bodner.

Tempos sombrios também aparecem no texto que publicamos em **Incidente**. Narrar e interpretar sonhos – já o sabia Freud – é próprio do humano e humaniza. Em um artigo que conta histórias comoventes, o narrar sonhos é tomado por Paulo Endo como potência de sobrevivência psíquica e física nos terrenos traumáticos de Auschwitz.

Tempos traumáticos e o onírico são também tema do trabalho de Dupuy, premiado no Congresso de Lima, que publicamos em **Fora de Campo**. Algo não sabido que flutua no universo psíquico surge em sonhos, em palavras que “caem” dos lábios num ato que se necessita falho ou numa atuação que “escapa”.

Mas não são sombrios também os tempos em que ora vivemos? Escrevo este editorial em dezembro de 2019, ano em que eleições apaixonadas e com fortes polarizações políticas em diversos países, e consequentes revoltas em muitos deles, tomaram conta da América Latina. Haverá espaço para sonhos? Quem poderá ouvi-los?

Uma das autoras de **Vórtice**, relata o temor de sua paciente em contar à analista sobre seu sonho e suas crenças nos espíritos. Teme o ceticismo dos psicanalistas.

Se vivemos no continente do *realismo fantástico*, capturado pela literatura no ideário latino-americano em suas paixões desmesuradas e estranhas, como não dar espaço para o místico, o espiritual, se ele toma o imaginário e invade nossa clínica? A seção **Vórtice** põe em campo esta questão polêmica e muitas vezes evitada por nós, psicanalistas: o místico/espiritual acontece na clínica? Esta dimensão realmente existe?

Este tema é tratado sob diversos ângulos por psicanalistas de diferentes regiões geográficas e teóricas, surge um panorama que expõe a possibilidade de uma reflexão na qual se busca ir além de pré-conceitos, e de encontro a um pensamento psicanalítico atual sem receios de especular territórios considerados tabu.

Esta é a ideia que norteia *Calibán* em suas seções, propondo ao leitor avançar em leituras que o levem a constituir sua ética como um psicanalista dentro da pólis – atento à política, portanto, como o foi Freud ao observar, desde o início, o lugar da sexualidade das mulheres na sociedade do século XIX.

Chegamos assim ao espaço de diálogo e trocas com colegas que investigam outros campos do saber. *Figuras da intolerância* é o nome do **Dossiê** deste número, em que autores se dispuseram a examinar paixões sangrentas que exalam ódios de várias dimensões e alcances.

Alguns destes ódios parecem, inicialmente, de curto alcance; mas, aos poucos, entrando nos textos dos sociólogos, jornalistas, filósofos que escrevem neste **Dossiê de Paixões**, e atentos ao que vivemos a cada dia, notamos que o narcisismo das pequenas diferenças cava enormes distâncias e produz terrores inomináveis. Discordar, ser diferente, viver paradoxos e contradições é o que nos faz humanos. Assim como parece tristemente humano o prazer de não só discordar do outro, mas aniquilá-lo, exercer sobre ele a crueldade. O vermelho sanguíneo de Kapoor tinge os artigos deste **Dossiê**.

E num clima de reflexão sobre a crescente tensão que domina o mundo neste final da segunda década do século XXI, chegamos à seção **Textual** com uma provocativa entrevista que o filósofo francês Alan Badiou oferece aos leitores de *Calibán* sob um lindo título: *Filosofia e psicanálise: Strangers in the night*. Entre outras ideias, Badiou sugere que uma terceira guerra está se formando (já se iniciou) mas observa também que há forças que trabalham contra ela – forças que se mobilizam contra situações de autoritarismo e contra o armamentismo das grandes potências.

Estas falas de Badiou me fizeram lembrar de uma exposição que vi em Buenos Aires, *Sublevaciones*, e que em São Paulo teve o nome de *Levantes*. A curadoria

desta exposição foi de George Didi-Huberman e, no catálogo (2017), ele escreve: “Sublevar-se é um gesto. [...] No gesto de sublevar-se, cada corpo protesta com todos e cada um de seus membros, cada boca se abre e exclama no não, rejeição, e no sim, desejo.” (p. 33)

Por este gesto de esperança e resistência, escapa-se de um abatimento do qual até aquele instante se padecia. Paixão é padecimento e é também desejo. Desejo que contagia, como nos contagiou a obra pujante de Kapoor que invadiu também os interiores desta edição da revista.

A paixão é sempre um encontro que nos revela e, em sua radicalidade, nos transforma e transporta para novos espaços. Tomemos da ética que construímos para saber habitá-los.

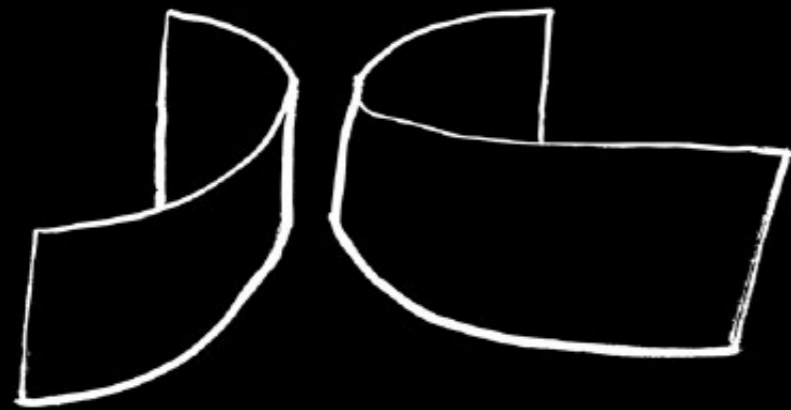
Esperamos que o leitor de *Calibán* possa acompanhar-nos no entusiasmo que nós, que fazemos esta revista, experimentamos a cada nova edição. Este é o 15º número e, no momento em que ele chega até você, leitor, já estamos envolvidos com a próxima edição, que o encontrará em Montevideú, no Congresso da Fepal.

Fronteiras, tema do Congresso e do próximo número de *Calibán*, podem ser impedimentos, barreiras, mas são também estímulos e obstáculos que nos impellem a uma ultrapassagem. *Calibán* continua a correr. Esperamos, caro leitor, ter sua imprescindível companhia.

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

Referências

- Azambuja, S. C. de (2012). Carta a um jovem psicanalista. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46 (1), 75–85
- Didi-Huberman, G. (2017) *Sublevaciones* Buenos Aires UNITREF
- Freud, S. (2016) Análise fragmentária de uma histeria [Caso Dora]. Em P.C.de Souza (trad.) *Obras completas* (vol. 6) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1905)
- Proust, M. (2007) *Em Busca do tempo perdido: No caminho de Swann*. (vol. 1) Em Mario Quintana (trad.) São Paulo: Ed. Globo. (Trabalho original publicado em 1913)



Argumentos

corpo e o que este produz, os órgãos da fonação, a enunciação, e a recepção ativa que se efetua no outro corpo, ou no corpo do outro, que escuta e que não só percebe conteúdos, ideias, pensamentos, nomes ou conceitos, mas também vibrações, efeitos, sentimentos, suspiros, tremores. Acho que é uma bela descrição, poética e por isso realista, da sensorialidade, da sensualidade da palavra humana, em sessão analítica ou fora dela.

O momento estruturalista que tanto contribuiu para os estudos da linguagem, iniciado por Ferdinand de Saussure, retomado por notáveis linguistas como Roman Jakobson, Emile Benveniste, mais recentemente Roland Barthes, foi sem dúvida, um avanço extraordinário na ciência da linguagem, que foi exportado a outras muitas disciplinas das ciências humanas, como a história, a sociologia, a psicanálise e a crítica literária. Eu cresci intelectualmente no âmbito destas duas últimas disciplinas mencionadas, estudos literários e psicanálise: foram caminhos pelos quais não me cansei de andar. Foram as vias mais acessíveis para minha sensibilidade pessoal para me aproximar ao enigma da neurose, do sofrimento psíquico, da loucura e também da poesia. O livro que tive a honra de escrever com J.-B. Pontalis, *Freud avec les écrivains [Freud com os escritores]*, está dedicado a Jean Starobinski, um amigo pessoal de J.- B. e uma estrela que iluminou meu andar entre psiquiatria, psicanálise e crítica literária.

2. Corpos

Prefiro me referir em plural a *corpos e línguas* na sessão analítica. Muitas vezes, os plurais mudam a perspectiva de uma problemática. Didier Anzieu assinalava, com humor, que não é o mesmo falar *do* seio ou *dos* seios. O singular convida a se permanecer no conceito, na generalidade, no abstrato. O seio pode ser bom ou mau. O plural, os seios, chama ao corporal, aos corpos femininos, convida ao sensível. O falo, nesse sentido, corre o risco de fazer esquecer a sexualidade genital de homens e mulheres. *Os corpos* evocam imagens que não são solicitadas quando dizemos *o corpo*. Os corpos me fazem pensar em corpos de mulheres e de homens, em corpos onde os dois gêneros se confundem em uma indecisão, ela mesma corporal. *Os corpos* me fazem imaginar os desaparecidos pelo terror de Estado, ou os corpos errantes dos refugiados de guerra que percorrem, nestes momentos em que me dirijo a vocês, os caminhos da velha Europa, ou que naufragam todas as semanas aos milhares no Mediterrâneo, que separa e une tantas civilizações e barbáries. *O mare nostrum* se transforma agora em um mar de corpos mortos, em um *cemitério marinho* que Paul Valéry não pôde imaginar. *O plural chama a corpos adolescentes e corpos anciãos, a corpos vivos e a corpos mortos, a corpos que gozam nas carícias sexuais ou os que estremeçam no suplício da tortura.*

3. Corpo em análise, dizer, falar, línguas...

Os corpos da sessão analítica estão em repouso; um sentado, o outro reclinado, algumas vezes serenos, outras inquietos, desassossegados. São corpos falantes, que dizem, que escutam. Estão, como todos os corpos humanos, submersos em um médium, suspensos em uma atmosfera ou um elemento, feitos de vozes, de gestos, de palavras. Um pacto palavreiro enunciado desde o começo pelo analista (pelo menos, eu continuo fazendo-o, ainda que saiba que pode ser questionado) convida a quem veio solicitar ajuda a dizer o que passa por sua cabeça (e não por seu espírito ou sua alma). Dizer ou falar? Também Ortega fez uma diferenciação entre falar e dizer, que talvez não tenha validade para os especialistas em linguística. Falar para Ortega é fazer uso (ou se deixar “usar”) pela língua, a língua nativa ou língua materna, língua íntima e ao mesmo tempo social que ele concebe como um sistema ou conjunto extraordinariamente extenso formado por usos ou gestos verbais, um “repertório gigantesco” que é transmitido, se forma e se deforma na travessia das gerações. Lacan falava do “tesouro de língua”. Os corpos humanos nascem nele, e falar significa para eles se abandonar ativamente a esse caudal ou torrente sonora que nos atravessa. Os corpos humanos são falados ou falam em línguas. As línguas estão antes que eles, fora deles, e ao mesmo tempo dentro, construindo o mundo interno. Dizer é dirigir intencionalmente a fala para um interlocutor com uma intencionalidade circunstancial ou particular. É dar forma à fala, torná-la pessoal. A palavra *verbal* está sempre dita por alguém a alguém. É um dos atos específicos, da “espécie” dos seres humanos. Os humanos conversam e por isso podem também se calar. *A palavra dita é assim inseparável da voz que a diz e da circunstância na qual é pronunciada, do destinatário a quem está dirigida, do interlocutor. É só uma parte, insiste Ortega, de uma realidade complexa: os gestos do corpo que a diz, a “cara que faz” o falante, a inflexão, o tom, a tonalidade da voz que tanto informa do humor, do ânimo de quem a pronuncia*².

Ou seja, supõe assim uma atualização da língua em sua função referencial. Mas é sempre também uma expressão de afetos, sentimentos, gestos corporais que a realizam.

Nas sessões analíticas pode se entender esta diferenciação, falar e dizer em outro sentido. É quando o paciente fala por falar ou se deixa falar sem perseguir uma finalidade precisa de dizer isto ou aquilo, quando mais se aproxima a algo que ressoa na orelha do analista como próximo ao inconsciente. É a *Einfall* freudiana, a palavra ou ideia chamada incidente em nossa língua. Seria talvez mais fiel ao *Fall* – ao “caso”, ao *cadere, cair*, raiz latina – traduzir *Einfall* por “palavra que irrompe”, que cai na língua do que fala sem que este o tenha proposto.

2. Ver, entre outros textos do autor, J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (1957/1983).

Pergunto-me: a interpretação do analista, a palavra, que, às vezes, se diz intempestivamente, como que a escutando quando é proferida, é também *Einfall*, acontecimento, palavra que vem e cai sem se propor, falada então mais que dita?

Já Novalis (1798/1942), o romântico alemão que tanto se interessou pelo que ele denominava “a acústica da alma”, havia relacionado o falar por falar, a palavra que fala para se falar a si mesma e de si mesma, como a mais próxima da palavra poética. Muito mais tarde, o russo Jakobson retomará a mesma direção, caracterizando a palavra da poesia como aquela que fala essencialmente da palavra mesma.

O analista não é um especialista da linguagem. Pode, claro, utilizar noções que provêm da linguística, como significante ou significado, enunciação e enunciado, ou esta diferenciação evocada do falar e dizer, para tentar descrever ou compreender o que acontece nas sessões quando se fala ou se cala. O analista está sempre mais próximo do que rejeita toda perícia, toda peritagem, toda *expertise*. O analista está na experiência de algo que não pode periciar, mas somente viver e tentar pensar na dúvida, na vacilação. Acredito que, nas sessões, o paciente e o analista, de modo diferente, habitam um espaço que lhes é comum, que seus corpos percebem como o que angustia, o que inquieta, o que desassossega. Mas é também o inquietante, o *desassossego* de Pessoa, o que motiva o escritor, o poeta, a trabalhar na escritura. Freud caracterizou o espaço da sessão como o “reino intermediário” entre o paciente e o analista, este espaço – anota Freud – atravessado pela transferência, esta modalidade relacional tão particular, sem comparação alguma com outras formas de vínculos palavreiros, que se elabora e que trabalha o analista e o analisando. O “reino intermediário”, *Zwischenreich*, é uma expressão freudiana que designa o coração mesmo da experiência psicanalítica, e que J.-B. Pontalis (2007) amava particularmente. É – nota Freud – o espaço entre “a doença e a vida real”, no qual se cria a transferência.

O amor ou o ódio de transferência são tecidos entre a vida e a morte, entre o saudável e o doente. No “reino intermediário”, em um sentido mais amplo, também escrevem os poetas e leem os que buscam. É o lugar comum no qual coabitam o analista e o poeta, a margem na qual se sente o “mal-estar”, o mal viver, o angustiante, a alegria de viver e o sofrimento de existir que a sociedade humana secreta.

Acredito que a concepção do corpo freudiano como pulsional, como animado, como corpo vivente retoma a via aberta pelo “poeta filósofo” Nietzsche. Sabemos que Freud confessa temer lê-lo porque poderia encontrar em suas páginas pensamentos por demais próximos aos seus, o que perturbaria seu trabalho de pesquisa, mas é quase inevitável citar Nietzsche quando se trata de outorgar aos corpos humanos toda a dignidade que merecem. Escreve na passagem “Os que depreciam os corpos” de *Assim falou Zaratustra* (Nietzsche, 1883/2019):

“Eu sou corpo e alma”. Assim fala a criança. E por que não se deveria falar como as crianças?
[...] “Eu” dizes; e ufanas-te desta palavra. Mas ainda maior – no que não queres acreditar – é o teu corpo e a sua grande razão: esta não diz eu, mas faz o eu. (p. 32)³

O corpo faz o eu e a alma. Deve-se lembrar que em alemão existem duas palavras que em nossa língua se traduzem por *corpo*: *Korp* e *Leib*. O primeiro termo designa o corpo anatômico; o segundo, o “corpo vivido”, o corpo humano. *Sabemos que as acusações de biologia das quais Nietzsche foi vítima, quando os ideólogos nazis se apropriaram de seu vocabulário para tentar disfarçá-lo de nacional socialista, não são justificadas. E também Heidegger (1961), nega o valor revolucionário do corpo nietzschiano quando afirma, de forma redutora: “Que Nietzsche coloque o corpo vivente no lugar da alma e da consciência, não muda em nada a posição fundamental estabelecida por Descartes”⁴ (p. 187). Eu diria que muda tudo.*

Freud sempre foi fiel a uma concepção laica da alma, *Seele*, que não tem para ele uma significação religiosa. É a forma, frequente no alemão corrente, de designar a psique, a *psyché* dos gregos, ou *psuché*, sopro, o que anima o vivente. “Aparelho da alma” é uma expressão freudiana realista, que associa o sopro, o **ânimo, o invisível o impalpável** do psíquico, com “aparelho”, o que pode se desarticular, se decompor em partes, em funções.

Acredito que, no “reino intermediário”, o analista tenta se despojar do hábito corrente em outras disciplinas de se prender a um protocolo que permitiria que a sessão analítica se transformasse em um experimento, que utilizaria a teoria como uma previsão ou um ordenamento, correndo assim o risco de negar ou de não perceber o “novo”, o que irrompe, o que faz *Einfall*, ocorrência ou acontecimento imprevisto em sua língua interior, em seu dizer de analista. A teoria, a metapsicologia freudiana, recusou o se fechar em um sistema terminado e assim fechado, acabado, como costuma acontecer às teorizações filosóficas. Essa ameaça também espereita algumas formas de teorizar – para mim, abstratas demais – da psicanálise contemporânea. Toda teoria corre o risco de se transformar em dogma. Freud evitou, dentro do possível, os momentos de síntese definitiva esforçando-se em manter aberta a teoria às contribuições das outras ciências humanas e disciplinas científicas. Confessava que em sua biblioteca havia mais livros de história, de antropologia e de literatura que de psicologia. Acredito que dessa tendência nasce a estranha fidelidade de Freud, que atravessa toda sua obra do princípio ao fim, com a

3. N. do T.: Tradução de M. da Silva. A tradução desta citação corresponde à página 60 de: Nietzsche, F. (2005). *Assim falou Zaratustra*. M. da Silva (Trad.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. (Trabalho original publicado em 1883).

4. N. do T.: Tradução livre.

palavra do poeta. No “reino intermediário” de sua obra se encontram os saberes mais importantes de seu tempo. Mas acredito que um dos interlocutores mais apreciados, mais presentes em sua escritura, tenha sido o *Dichter*, o Poeta, o Criador ou o Fazedor, como diria Borges, de obras de ficção. Tentamos, junto com J.-B. Pontalis em *Freud com os escritores* (Gómez Mango e Pontalis, 2014), explorar precisamente esse “com”, esse estar “frente” ao outro, apoiando-se nele, mas também suportando ambivalências, pensando às vezes “contra” seu interlocutor privilegiado.

Esta tentativa de permanecer no aberto, no imprevisto, frente ao que vem, é uma maneira de habitar as sessões que me parece a mais conveniente e adequada. Faz lembrar a conhecida resposta de Itzig – cavalheiro citado por Freud (1985 [7 de julho de 1898]/1986) –, quando alguém lhe pergunta em uma de suas cavalgadas matinais: “Itzig, para onde você vai?” – E eu sei? Pergunte ao cavalo”⁵ (pp. 348-349). Assim, como se deixando ir para onde o leva seu cavalo, o inconsciente, Freud escrevia os capítulos de seus livros, *Compêndio da psicanálise*, a *Traumdeutung*, *A interpretação dos sonhos*, ou livro sonho. Assim o explica a seu amigo Fliess. Começava um capítulo sem saber qual era o ponto terminal (p. 349).

Ouvir a *Einfall*, o que ocorre, o que interrompe ou acontece, seria impossível se a escuta do analista estivesse orientada para uma finalidade prefixada, para uma “representação meta”. Por isso desconfio dos protocolos que foram propostos nos últimos anos para tentar pesquisar, por exemplo, que teorias utiliza o analista quando interpreta ou sobre outros temas similares.

Como analista não me interessa na sessão estar “convencido” do que vou dizer, e que algumas vezes digo e outras não. Também não pretendo convencer o paciente da verdade de uma interpretação. Na sessão, meu corpo de analista pensante, sensível, falante, rejeita convencer ou ser convencido pelo corpo que me fala e do qual escuto a voz. Escuto-a em minha própria voz que fala dentro de mim. Às vezes não posso determinar quando, nem como, a minha se diz em voz alta e se entrelaça com a voz do outro, para explicar, compreender, acompanhar, adivinhar? Todas estas são possibilidades que se abrem no horizonte do dizer de análise. Mas acredito que outras direções, como a de demonstrar, convencer, ou afirmar, não são operantes na relação analítica. A palavra do analista não pode ser a de um especialista, mas palavra de um corpo falante que balbucia junto a outro para avançar em e com as palavras, para seguir na viagem palavreira, na travessia e na errância das línguas, a minha, a dele ou dela. Fre-

5. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução desta citação corresponde à página 320 de: Freud, S. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess – 1887 – 1904*. Editado por Jeffrey Moussaieff Masson. Em V. Ribeiro (trad.), Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1985 [7 de julho de 1898]).

quentemente penso neste verso de René Char (1977) que me parece que ilumina o dizer analítico: “As palavras que vão surgir sabem de nós coisas que ignoramos delas”⁶.

“Falar em línguas” é uma expressão que significa estar habitados como na lenda evangélica de Pentecostes, festa de páscoa, comemoração da ressurreição, por línguas de fogo que descem sobre um grupo de crentes. Nelas ardem e se consomem as línguas diferentes para se transformar em uma só chama que as fala e as diz a todas. As línguas várias e diferentes são capazes de se falarem umas nas outras em uma espécie de tradução simultânea, que surge como a antípoda da maldição de Babel. Falar em línguas seria abolir a tradução. Terrível ameaça para todas as línguas, já que não se concebe uma língua que não tenda a se traduzir em outra. A pluralidade de línguas assegura a liberdade de cada uma e permite que o desejo de traduzir, que é tão frequente nos grandes poetas (como o era no grande poeta francês desaparecido há apenas alguns meses, Yves Bonnefoy, que consagrou muito de seu tempo de escritura à tradução de Shakespeare). Os que vivemos o exílio sabemos que o exilado se transforma necessariamente em um tradutor quase permanente, indo de sua língua nativa à do país que o acolheu ou no que está obrigado a viver. Vai permanentemente do aqui ao ali, do idioma de partida ao idioma de chegada.

A atividade da tradução também se faz presente nos corpos e nas falas dos que habitam a cena analítica. *Un mudo en la lengua*. Esse livro ⁷ – o título, e quase a totalidade do projeto – foi desencadeado ou promovido pelo assombro que provocou em mim o verso de André du Bouchet. Referindo-se a *L'emportement du muet [O arrebatado do mudo]* (Bouchet, 2000), um de seus poemários, anota: “por pouco que eu seja na língua... – eu, não a pessoa do outro – invariavelmente sou na língua o mudo”⁸. Meu assombro surgia da declaração de um poeta de ser, em sua própria língua, o mudo. Imaginei então que o *infans*, a criança sem palavras, muda, a criança primitiva que continua a ser criança, ainda que entre ou caia na linguagem, que conserva viva toda a sensorialidade e a sensualidade que a envolviam e impregnavam no arcaico originário, se bate contra as palavras, ou as acaricia, e que desse tremor e estremecimento do infantil quando se encontra e confronta com a linguagem surge o canto da poesia.

O motivo do *infans* – que já aparece em Freud e também em Melanie Klein, que utilizava em seus escritos esse termo, que se costumava traduzir como *bebê* – foi principalmente reatualizado por J.-B. Pontalis na psicanálise contemporânea. *Infans* não designa uma etapa cronológica do desenvolvimento da evolução da criança, mas tenta significar

6. “Les mots qui vont surgir savent de nous des choses que nous ignorons d’eux”.

7. *Un muet dans la langue* (Gómez Mango, 2009).

8. “pour peu que je sois dans la langue... – moi, non la personne de l’autre – invariablement je suis dans la langue le muet”.

um modo de existência do infantil que atravessa constitutivamente a vida psíquica. “Dar a palavra ao *infans*” é uma expressão cara a Pontalis, pela que tentava insinuar um dos aspectos importantes do trabalho analítico: ter em conta o infantil mudo que habita e emerge nas sessões, criar a possibilidade para que o mutismo da infância possa ser ainda ouvido e valorizado. Abria assim um horizonte do trabalho analítico que não se limitava a ficar preservado em “toda linguagem”. Convidava os analistas a serem sensíveis aos aspectos não linguísticos ou que chegam apenas, na “ponta da língua”, no dizer da análise. A linguagem, claro está, continua tendo uma importância capital, que segue vigente sem que faça desaparecer os outros aspectos que os registros dos corpos e das línguas deixam também manifesto.

Esta tendência reafirma uma característica que acredito essencial da experiência analítica: a inquietante estranheza, a *Unheimlich* freudiana. Não há tempo para entrar nos tão ricos matizes que as diversas traduções suscitaram e ainda o fazem. Lembro apenas que *un* é um prefixo privativo, e que *Heimlich*, aborda uma gama de afetos e de tonalidade como familiar, o caseiro, o secreto, o privado, o que é nosso em confronto com os outros, os estrangeiros. Depois de ter revisado a evolução desta expressão em várias línguas, Freud se detém no momento poético criado por Schelling quando destaca que talvez o mais próprio dessa experiência ocorra quando aquilo que deveria ficar no não dito, no secreto ou no silêncio, consegue de alguma forma se manifestar. O fundo da experiência analítica está também ali, quando a palavra ou o dizer coloquial ou familiar se torna estranho. Quando a presença dos dois corpos falantes se vê invalidada por algo que lhe é alheio, que não lhe pertence, mas que ao mesmo tempo surge do familiar e do íntimo. É por isso, acredito, que uma empatia exagerada, que uma familiaridade excessiva transforma e impede que se mantenha a estranheza da relação desses dois desconhecidos que decidiram, no entanto, viajar juntos, às vezes por um longo tempo, sem ter previamente prefixado uma finalidade, um itinerário nem um tempo de chegada. É talvez o mais difícil, mas também indispensável, que os corpos línguas que trabalham em análise se sintam “estranhados”, não percam o sentimento da estrangeiridade do movimento próprio da análise, a distância e a tensão que permitem a travessia das palavras pela transferência. É na zona silenciosa – que subjaz à linguagem, mas que aflora em permanência no estremecimento ou vibrações dos corpos – onde se encarna e se desenvolve a análise como experiência. Em *Traversée des ombres*, J.-B. Pontalis (2003) dizia que na experiência da inquietante estranheza, o Inconsciente deixa de ser um objeto de análise, o que o mantém à distância, e se expressa em ato, ao que nos sentimos por assim dizer liberados (ou entregues).

Os corpos do analista e do paciente – presentes, que se escutam e se falam sem ver os rostos –, o que acontece entre eles – palavras, mas também afetos, sentimentos, os atos falhos e os lapsos, os bre-

ves, mas muitas vezes intensos, momentos nos quais se encontram de pé ou caminhando um atrás do outro, no cumprimento de recepção ou de despedida – formam um verdadeiro enxame do qual surge a linguagem atualizada pelas línguas falantes e pelos ouvidos que as recebem. Desta presença em comum, mas também da preservação da distância adequada entre as duas cenas, a do paciente e do analista, se transita e é possível o trabalho da transferência. É esta constatação de base a que me faz duvidar da possibilidade das análises à distância, das supervisões on-line. Para mim é muito difícil imaginar uma transferência que não seja vivida na carne dos corpos presentes, sustentada pelas palavras ditas e ouvidas. Como imaginar a produção da angústia no meio virtual? E são muitas vezes o soluço ou o riso intempestivo os que conseguem dar sentido ao que não pode se articular na linguagem, aquilo que não chega a se dizer mais que por um estremecimento ou um sobressalto dos corpos. Aqui também a palavra analítica e a palavra poética, que não podem se confundir, parecem, no entanto, se aproximar e até quase se tocar. Porque o poeta tenta muitas vezes chegar a roçar com as palavras o que é indizível, tenta que no poema possa vibrar o soluço, o suspiro ou o lampejo de um sorriso. A inquietante estranheza da análise se corresponde, ainda que em outro espaço e com outros meios, com a inquietante estranheza da poesia. Na análise se faz a experiência do alheio, que está, no entanto, como que incrustado no mais próprio. O humano dizente em análise se atreve a reconhecer que não é o dono de sua própria casa, que o eu consciente está tomado e sustentado por pulsões obscuras que começa a entrever. Reconhece que algo muito estranho habita sua intimidade, e que não só se manifesta no sonho ou na fantasia, mas também no estremecimento carnal de seu corpo. Adivinha, enfim, que uma alteridade radical está presente e constitui sua identidade enigmática e incerta. O poeta também se sabe atravessado pela torrente de palavras que tenta decifrar, captar ou simplesmente anotar. Sente às vezes que a voz que dita, ainda que pareça vir de muito longe, surge, no entanto, muito próxima do ouvido. É, talvez, quando a voz interior sussurra ou fala em voz baixa que ele encontra a felicidade sonora do dizer de seus versos. Livra-se ele também de um dizer que não domina, mas com o qual luta. Sabe que com a linguagem já não pode alcançar o que a linguagem mesma o obrigou a abandonar, aquele tempo do *infans* no que se confundia em uma imersão sem fim no mundo sensorial do qual ainda não havia se separado totalmente. Mas não pode cessar de desejar, de se consumir na ardente nostalgia de um canto no que possa se reparar, reencontrar a seus irmãos, os poetas, e aos que como eles falam frente à noite, para apaziguar a dor de existir na que vivem. O poeta descobre, como também às vezes a análise o permite descobrir, que o “estrangeiro” é a criança que fomos e que ainda vive e sonha no adulto em que nos transformamos.

Heinrich Heine, a quem Freud amava como a um irmão, morou em Paris por muitos anos, até sua morte. Escreveu sempre em alemão. Apenas um de seus poemas leva um título francês: *L'enfant perdu*. A *criança perdida*⁹, que às vezes só pode se reencontrar nestas línguas íntimas e estrangeiras, a da análise e a da poesia.

Resumo

O autor elabora em forma de diálogo com Marcelo Viñar, ideias sobre a importância do corpo e da língua, destacando o papel da sensorialidade e da sensualidade da palavra humana, na sessão analítica ou fora dela.

A análise seria este “reino intermediário”, *Zwischenreich*, espaço atravessado por esta modalidade relacional singular, a transferência, sem paralelo com outras formas de vínculos palavreiros. A palavra do analista não pode ser a de um sábio, mas sim a de um corpo falante que balbucia junto ao outro.

O autor propõe ainda considerar o infantil não falante (*infans*) que habita e flutua nas sessões criando possibilidades para que a não fala da infância possa ser escutada e valorizada: a *criança perdida*, que às vezes só se pode reencontrar nessas línguas íntimas e estrangeiras, a da análise e da poesia. É nesta zona silenciosa – aquela que subjaz à linguagem, mas que aflora no estremecimento ou nas vibrações dos corpos – que se encarna e se desenvolve a análise como experiência.

Palavras chave: Língua, *infans*, corpo, análise

Abstract

In the shape of a dialogue with Marcelo Viñar, the author develops ideas about the importance of the body and the language, highlighting the role of the sensoriality and sensuality of the human word – both inside and outside the analytical session.

Analysis would be this “intermediary realm”, *Zwischenreich*, a space traversed by this singular relational modality, the transference, with no parallel in other forms of wordy bonds. The analyst’s word cannot be that of a sage, but rather that of a speaking body that babbles next to the other.

The author also considers the non-speaking infantile (*infans*) that floatily inhabits sessions, generating possibilities for childhood’s non-speech to be listened to and valued: *the lost child*, which sometimes can only be re-encountered within these intimate and foreign languages (those of analysis and poetry). It is in this silent zone – which lives underneath language and flourishes within the bodies’ tremor or vibrations – where the analysis becomes embodied and is developed as an experience.

Keywords: language, *infans*, body, analysis.

9. N. do T.: Tradução livre.

Referências

- Bouchet du, A. (2000). *L'emportement du muet*. Paris: Mercure de France.
- Char, R. (1977). *Chants de la balandrane*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1986). Carta 92. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Cartas a Wilhem Fliess: 1887-1904* (pp. 348-350). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1985 [7 de julho de 1898]).
- Gómez Mango, E. (2009). *Un muet dans la langue*. Paris: Gallimard.
- Gómez Mango, E. e Pontalis, J.-B. (2014). *Freud con los escritores*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Heidegger, M. (1961). *Nietzsche* (vol. 2). Pfullingen: Günther Neske.
- Nietzsche, F. (2019). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Verbum. (Trabalho original publicado em 1883).
- Novalis (1942). *Fragmentos* (A. Selke e A. Sánchez Barbudo, trad.). México: Nueva Cultura. (Trabalho original publicado em 1798).
- Ortega y Gasset, J. (1983). El hombre y la gente. Em J. Ortega y Gasset, *Obras completas* (vol. 7). Madrid: Espasa-Calpe. (Trabalho original publicado em 1957).
- Ortega y Gasset, J. (1995). El novecentismo. Em J. Ortega y Gasset, *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madri: Alianza. (Trabalho original publicado em 1916).
- Pontalis, J.-B. (2003). *Traversée des ombres*. Paris: Gallimard.
- Pontalis, J.-B. (2007). *Le royaume intermédiaire: Psychanalyse, littérature, autour*. Paris: Gallimard.

Silvana Rea*

AMOR

*Na medida em que te amo, e em que tu me amas, eu
me reencontro em ti, que pensas em mim, e me reconquisto
depois de ter-me entregue a ti, que me sustentas.*

Marsílio Ficino

*As dores do verdadeiro amor residem no cerne de nossa
existência; tomam conta de nosso ponto mais vulnerável, fincam
raízes mais fundas que as de qualquer outra dor e se ramificam
para todas as partes de nossos corpos e nossas vidas.*

Orhan Pamuk

A cena de abertura invade a tela abruptamente; o filme começa sem aviso, o espectador leva um susto. Um grupo de bombeiros arromba a porta de um apartamento e lá encontra o corpo de uma mulher. Só então surge o letreiro *Amor*, e em seguida, os créditos.

Trata-se de um filme que tem amor por nome e que começa com a morte. De súbito, traumática e concreta: a invasão do apartamento fechado, o odor que os leva a cobrir o rosto, a náusea, a decomposição do corpo; ainda que um corpo bem cuidado, bem vestido e adornado com flores. Um corpo investido de amor.

Falo aqui da obra do diretor austríaco Michael Haneke, cuja filmografia trata da violência em suas mais diversas manifestações. São dele *A professora de piano* (2001), *Caché* (2005), *A fita branca* (2009), e um filme chamado *Amor* (2012) que, aparentemente, destoaria de sua poética. Mas não...

Palma de Ouro em Cannes e Globo de Ouro de melhor filme estrangeiro, *Amor* (Haneke, 2012) tem total consonância com suas preocupações, que além de cineasta, possui formação em filosofia.

* Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de São Paulo.

Sua proposta é a discussão das questões mais profundas do ser humano; aquelas que muitos gostariam de deixar sob o tapete.

Portanto, não se trata exatamente de um filme de amor; ele propõe uma reflexão sobre o amor. Existe amor puro? Há violência no amor? Há apenas um tipo de amor? Até onde se vai por amor?

Vamos começar pela abertura: o filme começa pelo fim e se desenvolve em um longo *flashback*. Assim, já sabemos de antemão que não há a possibilidade de um final diferente. No filme e na vida, posto que todos nós teremos a morte como fim. E mais, a morte, como é sempre negada, nos pega de surpresa e é violenta.

Na sequência seguinte conhecemos Anne e Georges.

Haneke não mostra o início do amor entre eles. Apresenta o casal já idoso unido por um longo e bem-sucedido casamento. A escolha por dois emblemáticos atores franceses que fazem parte da memória de uma geração de cinéfilos, inclui o espectador em uma rede afetiva. Ficamos felizes e nos sentimos em casa ao ver Jean-Louis Trintignant de *Um homem, uma mulher* (1966), de Claude Lelouch¹, e Emmanuelle Riva de *Hiroshima meu amor* (1959), obra prima de Alain Resnais². Dois filmes clássicos sobre o amor, suas possibilidades e impossibilidades.

Conhecemos Georges e Anne à distância. Eles vão assistir a um concerto e mal os percebemos, pois a câmera fixa no ponto de vista do palco nos mostra as pessoas chegando à plateia e se acomodando em seus lugares. Não sabemos quem são, mas o diretor oferece uma pista nesta charada para aqueles que reconhecem Trintignant e Riva na multidão. O concerto tem início e nós, enquanto espectadores do filme e não do concerto, ouvimos a música sem assistir à orquestra. Haneke de saída nos avisa que não compartilharemos o confortável olho onipresente e onisciente do cinema *mainstream*. Sim, o diretor cria artifícios que quebram ilusão da edição cinematográfica e nos deixam como na vida..., de fora, pois muitas vezes a câmera está fixa em um cômodo enquanto a ação se desenrola em outro. Não temos acesso a tudo, nem tudo entendemos.

Na saída do espetáculo percebemos que se trata de um casal elegante e culturalmente sofisticado. Musicistas, ela é professora de piano (novamente). Estavam assistindo o concerto de seu ex-aluno, papel interpretado pelo pianista francês Alexandre Tharaud, especialista em peças de Schubert, como no filme. O som do concerto acompanha o casal nos cumprimentos na saída do teatro, no ônibus em direção à casa.

1. Jean-Louis e Anne se conhecem em visita a seus filhos no colégio interno. Viúvos recentes, eles iniciam um relacionamento, mas a memória dos amores perdidos é uma presença entre eles.

2. Uma jovem atriz francesa passa a noite com seu amante japonês em Hiroshima, onde ela está trabalhando em um filme sobre a paz. Ele a faz lembrar do seu primeiro amor, um soldado alemão da Segunda Guerra Mundial, estabelecendo um jogo de memória e dor.

De volta ao apartamento, percebem que ele foi violado e esta ruptura traumática inicia o diálogo entre eles. Não foram exatamente assaltados, nada foi roubado, há um clima de hesitação quanto a reconhecer violência deste ato. Seria vandalismo? Do apartamento, nada falta. No dia seguinte eles se perguntam sobre o que fazer: alguns vizinhos relataram invasões, vamos mudar o trinco, chamar um marceneiro? Aqui, a primeira indagação de Haneke: se a vida, como a música, é uma questão de tempo, quanto tempo dura o amor? Uma vida inteira, até a morte? Por outro lado, a vida submete-se a um assalto invisível, mal notado, que lentamente vai roubando a memória, o vigor físico, até que a morte se impõe. Enfim, o tempo é o limite da nossa vida.

Então, Haneke, nos prepara para o que virá. Em seguida ele vai introduzir o que desenvolverá nas próximas horas: o anacronismo temporal da vulnerabilidade, da experiência dos primeiros afetos, do primeiro amor, aquele dirigido à mãe na situação primordial de desamparo e de dependência do outro (Freud, 1926/2014).

Durante a conversa Anne tem um lapso. Um episódio de ausência que dura os exatos quatro minutos nos quais assistimos George perceber que ela não responde, colocar uma toalha molhada em seu rosto, chamá-la insistentemente, dirigir-se ao quarto para se vestir e levá-la ao hospital. A sequência angustiante é acompanhada do som da água que corre solta pela torneira que ele deixa aberta, como o tempo que escorre na areia de uma ampulheta, em contraste com a paralização no tempo do lapso de Anne. Para Georges, um tempo sem fim do horror, do medo.

Sabemos que algo grave aconteceu porque na sequência seguinte Haneke nos mostra o apartamento escuro e com todos os cômodos vazios.

A partir daí, fica mais evidente que a proposta que ele faz ao espectador é a de não se contentar a ocupar este lugar relativamente passivo, mas convocá-lo a entrar no filme como experiência, porquanto não se trata apenas de contar uma história com uma narrativa conduzida linearmente. Aqui somos levados à mesma experiência emocional pela qual os protagonistas passam, vivendo com eles, mas desejando estar de fora porque é muito doloroso. Não é por acaso que muitas pessoas não conseguem assistir o filme até o final.

Durante a hospitalização de Anne, Georges recebe a visita da filha, Eva, também musicista. Papel de Isabelle Huppert que já protagonizara em *A professora de piano* (2001) do mesmo diretor. Georges conta que Anne está com medo e ele angustiado: “já passamos por muita coisa, sua mãe e eu, mas isso é novo”. Eva, para se tranquilizar e para tranquilizar o pai, lembra da segurança que sentia quando era criança e os escutava fazendo amor, segurança da certeza do amor que sentiam um pelo outro e que ficariam juntos para sempre. O amor garante a segurança de estar no mundo? O amor faz ficar

juntos para sempre? O pai e mãe, as duas árvores do jardim de cada um (Chasseguet-Smirgel, 1988), são sustentadas pelo amor. O chão é firme quando se sente ser fruto do amor entre duas pessoas.

Mas aqui há um confronto entre possibilidades semânticas diante do que se chama amor. O pai pergunta como está o casamento da filha, que friamente conta dos diversos casos extraconjugais de seu companheiro, particularmente o último, com uma musicista que por ele se apaixonou, chegando a tentar o suicídio. Após um breve silêncio, Georges pergunta se Eva ama o marido. E ela responde: “Sim. Eu acho”

Na pergunta de Georges continua a indagação de Haneke: quantas possibilidades de amar existem? Podemos chamar de amor a fusão passional, a idealização do outro que leva a inoportuna amante à tentativa de suicídio? Ou o movimento narcísico que induz o marido de Eva à uma coleção de relações sem discriminação? E o amor de Eva por ele, que tipo de amor é? Frio? Frívolo? Conveniente? Que tipo de amor seria esse, que quando perguntado apresenta-se com: “Sim. Eu acho”?

Afinal, quando se fala de amor, fala-se da mesma coisa?

Bauman (2004) aponta que no cenário contemporâneo a busca por relacionar-se vem acompanhada do temor pelos encargos e responsabilidades de uma ligação. Os relacionamentos são “líquidos”, opostos à noção de compromisso e atendem, como ele diz, à necessidade de diluir as relações para poder suportá-las. Neste mundo, de “fúrida individualização” segue no filme um desfile de personagens em várias situações e modalidades de que poderíamos chamar de amor: o amor do companheirismo, de renúncia, amor solidário dos *concierges* imigrantes, dos vizinhos, amor de gratidão do ex-aluno.

Anne retorna em cadeira de rodas, parcialmente paralisada. Chega com ela a cama hospitalar. Escorada em Georges, ela se arrasta até a poltrona e pede que ele se comprometa a nunca mais levá-la ao hospital. Ele fica atônito diante da insistência dela: “não fale nada, não explique nada... prometa”. Ela sempre foi independente e não quer suscitar pena ou obrigação. Aqui sela-se um pacto porque o estado de Anne é degenerativo. E se fechamos o pacto com eles, ficamos – como eles – prisioneiros no apartamento onde o filme se passa, sem o respiro de uma cena externa³.

O apartamento é simultaneamente personagem e prisão. É no confinamento dessa sofisticada residência que assistimos à progressiva deterioração física e mental de Anne. Nas paredes, as obras de arte; paisagens delicadas, o belo idealizado convivendo com as fraldas geriátricas, com a dor, com o mais básico e concreto das necessidades humanas. Tudo aquilo que eles conquistaram do ponto de vista cultural: objetos, prestígio, sofisticação, nada impede que o seu

3. Ao escrever o roteiro, Haneke tinha o apartamento de sua família em Viena em mente. O **layout** é idêntico, apenas o mobiliário foi adaptado ao gosto francês.

fim seja diferente do de todos nós; o objetivo de toda vida é a morte, já dizia Freud (1920/1969).

A casa é adaptada ainda mais às novas necessidades. A sucessão narrativa vai aumentando o grau de desconforto e de angústia do espectador. São muitas as sequências com a câmera fixa e de ação em tempo real sem o uso de cortes, como a repetição dos exercícios de fisioterapia. O tempo se estende, se arrasta, longo, dificultoso, em diálogos cheios de hiatos. Encarcerados, envolvemo-nos com as dores dos cuidados que Georges dispensa a Anne, que vai perdendo sua condição de sujeito independente para depender totalmente: ele cuida dela, corta a comida para ela, veste-a, leva-a ao banheiro, conta histórias para acalmá-la. Juntamente com eles vivemos ao longo de duas horas o lento processo da decadência e finitude humana com naturalismo, realismo e intensidade.

E aos poucos, Anne retira o seu investimento na vida. Não quer mais ouvir música, recusa a visita do ex-aluno, do genro; ela não quer ser vista neste estado. Até que conclui, aparentemente se despedindo em paz diante dos álbuns de fotografias que registram a sua história: “É linda a vida”. Em seguida, seu estado se deteriora rapidamente. E como se trata de um filme sem concessões, Haneke mostra por intermináveis minutos a sua tentativa de se comunicar com Eva, sem sucesso. Inválida, Anne não consegue articular as palavras, talvez não consiga mais articular o pensamento; não sabemos. A angústia é intensa. Eva se desespera, cobra do pai que a interne e ele conta o que prometeu à esposa no pacto inicial. Diz que a ama e confirma que sim, que ficará com ela até o fim.

Contrata-se uma enfermeira, depois outra. Todas são demitidas. Elas trocam fralda, dão banho, alimentam. Destituída completamente de sua subjetividade, Anne vira um objeto em mãos estranhas, “uma boneca” com diz uma delas. Outra questão se coloca: o que determina o estar vivo: o funcionamento orgânico ou o exercício da subjetividade? E onde está o amor quando o objeto amado está nessa condição?

Então, a vulnerabilidade dela abre o desamparo dele. E ele vai se lembrando dos esquecidos de sua vida, e assim aprofundando a discussão de Haneke em duas lembranças, particularmente.

Na primeira delas, durante uma tranquila refeição a dois, Georges conta à Anne um fato de seu passado. Certa vez ele assistira a um filme sobre um amor impossível; não conseguia se lembrar claramente da história, mas lembra da emoção que sentiu, que como o amor, resiste ao tempo. No caso deste filme antigo, trata-se de amor de sacrifício. Ele rememora a situação que viveu à saída do cinema, quando encontrou um valentão do bairro e ao relatar o filme a ele, sentiu novamente a emoção, que trouxe consigo o pranto convulsivo. As lágrimas o humilham, expõem sua vulnerabilidade ao vizinho. Anne se espanta por não conhecer esta passagem de sua vida. Ele

a provoca, não conhece tudo dele, e ela responde que por vezes ele pode ser um monstro, mas um monstro gentil. Ou seja, alguém capaz de amar, mas cujo amor também contém ódio.

De fato, não há amor sem pulsão de morte, uma vez que sendo constitutiva ela mantém a sua ubiquidade. E por ser desligada, ela precisa do amor para efetivar ligações. E são estas ligações que vão tecendo os diferentes caminhos psíquicos de cada um. Como representante da pulsão de morte, impossível o ódio deixar de comparecer nas relações amorosas se levamos em consideração a ambivalência, a mobilidade e a intensidade dos afetos que aí estão em jogo (Freud, 1923/2011).

A outra lembrança, ao final da película, constrói-se a partir da questão: “O que você faria no meu lugar?” Uma pergunta que surge pela voz dos personagens no decorrer da narrativa, e que também é dirigida a cada espectador.

A resposta de Haneke está em mais uma história da infância de Georges. Ele conta a Anne que, apesar de sua recusa, os pais o enviaram a um acampamento de férias. Ali sofreu muito, e seu ponto máximo da violência foi ser submetido à obrigação de comer o que não gostava. Ficou sozinho por três horas no refeitório até conseguir terminar o prato, com grande dificuldade. De volta ao alojamento, chorou por longo tempo, humilhado. Quando se acalmou, ardia em febre e por fim, perceberam que ele contrairia difteria. Foi hospitalizado e finalmente sua mãe veio vê-lo, mas o contato só poderia ser feito através de um vidro.

Destituída de subjetividade, Anne não dá sinais de ouvi-lo ou de entendê-lo. Mas ele se percebe, recuperando em si no momento presente, a impotência, o medo, o desamparo, a humilhação. Ser violentado. O que ele sentiu na falta da mãe aproxima-se da dor pelo estado de alheamento de sua esposa. Como diz Barthes (2011), a ausência do objeto amado tende a se transformar em prova de abandono e aquele que ama sempre fica esperando, encolhido, em sofrimento.

Mas diferentemente da paixão, o amor traz compaixão; na experiência amorosa a dor do outro me dói. E aqui, efetiva-se a completa identificação de Georges com Anne.

Primeiro laço amoroso, primeira experiência de enlace afetivo com outra pessoa; a identificação descreve um modo fundamental pelo qual um comparece no outro (Freud, 1932/2010b).

Condição inescapável para que o ser humano seja sujeito, identificar-se faz um ser no significante do outro, o inclui, insere na consideração do outro (Kristeva, 1988). É pela identificação primária entre um e outro, que o eu torna-se reservatório primeiro de investimento amoroso. Ou seja, se toda vida humana tem seu início no vazio e no desligamento, é fundamental a importância de o narcisismo especular que atua simultaneamente como uma defesa contra este vazio e dá início às possibilidades de representação sobre o vazio.

No entanto, é tal a fragilidade da construção narcísica, que a qualquer momento suas rachaduras fazem vaziar a violência da pulsão de morte (Kristeva, 1998). Uma situação sem qualquer possibilidade de representação, onde não há narrativa possível.

E então, Georges mostra-se um monstro, mas gentil; a pulsão de morte matizada pela identificação amorosa. Recusando-se a ficar encolhido em um canto, abandonado ou impotente, vale-se do potencial destrutivo da pulsão de morte como vontade de destruir para recomeçar, ainda que em um não-lugar.

Ele a sufoca com um travesseiro na cama onde eles faziam amor. Ela pouco reage, praticamente se entrega. Poderia até ser uma reação orgástica. Ele a veste, enfeita cuidadosamente com flores, monta o cenário que vimos no início do filme. E se deita, aguardando a própria morte.

Na cena final, Eva caminha pelo apartamento vazio e sem vida, ainda que mobiliado e com os objetos de arte. Como sempre a morte venceu, resta a cultura. Ela senta e aguarda. Será que à espera de ouvir o som dos pais fazendo amor?

O século XIX viu o amor se transformar e transformar as pessoas, as constelações familiares e as convenções sociais pela noção de amor romântico. Um ideal correlativo à emergência da experiência subjetiva interiorizada; um sentimento espontâneo onde depositamos nossas expectativas de realização subjetiva e de livre escolha (Iannini e Tavares, 2018). Mas a liberdade para escolher chega ao extremo com o advento do mundo virtual, que facilita a constante troca de parceiro uma vez que é cada vez mais rápido e fácil conhecer mais pessoas. Como diz Andrea Iorio, diretor do site de encontros *Tinder* para a América Latina, à medida em que as barreiras espaciais e de classe, religião, gênero, diminuem, as relações duram menos (Longman, 15 de setembro de 2018).

Poderia ser uma crise do amor como o conhecemos? Para Han (2018), a excessiva oferta pode mascarar o fato de que há uma erosão do outro. Na sociedade do desempenho, onde tudo é iniciativa e projeto, o amor torna-se uma fórmula de fruição, um objeto de consumo que se reduz ao cálculo hedonista; o potencial transgressor do amor é domesticado, ele perde a transcendência. Narcísicos, permanecemos iguais. E no outro, só se busca a confirmação de si mesmo.

Neste cenário, “até que a morte os separe” parece algo distante e irreal.

Resumo

A partir do filme *Amor* de Michael Haneke (2012), a autora tece considerações sobre as relações amorosas do ponto de vista da psicanálise, e suas possibilidades no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: *Amor, Cinema, Psicanálise.*

Abstract

Taking as a starting point the film *Love* of Michael Haneke (2012), the author makes considerations on love relationships from the point of view of Psychoanalysis, and about their possibilities in the contemporary world.

Keywords: *Love, Cinema, Psychoanalysis.*

Referências

- Barthes, R. (2011). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1988). *As duas árvores do jardim*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Freud, S. (1969). Além do princípio do prazer. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (2010a). O mal-estar na civilização. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2010b). Por que a guerra? Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932).
- Freud, S. (2011). O Eu e o Id. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 16). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (2014). Inibições, sintomas e angústia. Em P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926).
- Han, B.-C. (2017). *Agonia do Eros*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Heiduschka, V., Menegoz, M., Michael Katz e Arndt, S. (produtores) e Haneke, M. (diretor) (2012). *Amor* [produção cinematográfica]. Áustria, França, Alemanha: Les Films du Losange, X Filme Creative Pool, Wega-Film, France 3 Cinema, ARD degeto, Bayerischer Rundfunk, (BR), Westdeutscher Rundfunk (WDR), France Télévisions.
- Iannini, G. e Tavares, P. H. (2018). Sobre amor, sexualidade, feminilidade. Em M. R. Salzano Moraes (trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade: Obras incompletas de Sigmund Freud* (vol. 7). Belo Horizonte: Autêntica.
- Longman, G. (15 de setembro de 2018). Relações tendem a durar cada vez menos, diz chefe do *Tinder* na América Latina. *Folha de S. Paulo*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/09/relacoes-tendem-a-durar-cada-vez-menos-diz-chefe-do-tinder-na-america-latina.shtml>
- Kristeva, J. (1988). *Histórias de Amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Pamuk, O. (2008). *O museu da inocência*. São Paulo: Companhia das Letras.

A ligação mãe-filha: Uma harmonia impossível

*Between Sylvia and me existed – as between my own mother
and me – a kind of psychic osmosis which at times, was wonderful
and comforting, at other times an unwelcome invasion of privacy.*

A. Plath, 1999

Introdução

Em nossos dias as mulheres ocupam um lugar primordial em nossas clínicas. São muitas as que se consultam e nos questionam com suas queixas, sofrimentos e insatisfações. Por outro lado, as enormes transformações nos modos de vida da sociedade contemporânea, nas quais as mulheres têm se implicado profundamente, estão ocasionando novos dramas subjetivos e novos sintomas que constituem um estímulo eficaz para seguir pensando e trabalhando. O desenvolvimento da identidade na mulher está atravessado pelo paradoxo presente na igualdade de gênero entre a filha e a mãe, ou seja, na discrepância entre a dependência e a autonomia frente a um mesmo objeto. A menina pequena vai estar desde o princípio confrontada com a tensão inevitável entre identificação e desidentificação ou, dito de outra forma, entre o vincular-se e o separar-se de um objeto igual a si mesma. Por um lado, a menina experimenta a necessidade urgente de se separar da mãe, de se converter em outra, em um indivíduo separado; por outro lado, deve se identificar com ela, com seus atributos femininos e maternos.

A relação íntima entre a mãe e a filha pode estimular tanto a empatia, a compaixão e a preocupação com o outro, como fortalecer na menina a capacidade de manifestar seus sentimentos de forma aberta. Por outro lado, a semelhança corporal e psíquica, que impregna a relação mãe-filha, pode ser vista como um componente que estimula a autonomia e a individuação.

Primeira parte

O enigma do feminino

Freud se interessou de forma tardia pela sexualidade feminina, porém uma vez que o fez voltou diversas vezes a esta questão, cujo enigma nunca elucidou, como ele mesmo reconheceu.

Asociación Psicoanalítica Argentina.

A conferência 33, *Feminilidade* (Freud, 1932/2017a), está baseada em dois trabalhos prévios sobre o mesmo tema; o primeiro é *Algumas consequências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos* (1925/1992) e o segundo, *Sobre a sexualidade feminina* (1931/2017b). É na conferência sobre a *Feminilidade* que Freud apresenta as principais conclusões às quais chegou depois de indagar o que ele mesmo define como “o enigma da feminilidade”.

Pouco depois do início do texto da *feminilidade*, Freud (1932/2017a) cita um fragmento de um poema do poeta alemão Heinrich Heine cujo título é “O Mar do Norte”:

Cabeças em gorros com hieróglifos,
Cabeças de turbantes e de negros barretes,
Cabeças com perucas e mil outras
Pobres, suadas cabeças humanas¹

O que antecede esta citação é a referência que Freud apresenta em relação ao enigma da feminilidade, onde diz que “em todas as épocas os homens meditaram sobre o enigma”² (p. 105). Freud instala uma linha entre as perguntas sobre a feminilidade e as perguntas sobre a existência.

O poema “O Mar do Norte”, segundo ciclo, está publicado em *Poemas* (Heine, 1930, p.65) e consta de 10 partes. A citação que Freud escolhe corresponde à parte 7, cujo título é “Perguntas” [“Fragen”]. O poema trata de uma pessoa que solicita uma explicação para o mistério da existência, velho problema que ocupou por muito tempo os homens. Diz:

“Oh! explicai-me o enigma da vida,
o eterno, calamitoso enigma
sobre o que tantas cabeças parafusaram³

E finaliza:

E um doido espera a resposta⁴.

O mistério, o enigma e a não resposta são referências que Heine nos deixa em suas estrofes. É uma excelente introdução que Freud nos oferece para apresentar o assunto da feminilidade.

A citação de Freud que mencionei faz alusão a que em todo ho-

1. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) A Feminilidade Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 264) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932)

2. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) A Feminilidade Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 264) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932)

3. N. do T.: Tradução de Castro, M. . A tradução se refere a Poemas do Mar do Norte, Perguntas, Heine, H. , acessado em <http://excertosepoemas.blogspot.com/2008/11/heine-poemas-do-mar-do-norte.html> (trabalho original publicado em 1826/1827)

4. Idem nota 4.

mem, mais além do que “ponha” na cabeça, gorros, turbantes, barretes negros ou perucas, há algo de um mistério; poderíamos dizer, em relação à feminilidade, que aguardaremos uma resposta. Ficam entrelaçados de alguma forma o mistério da existência e o mistério da feminilidade, ambos esperam resposta. Leticia Glocer em seu livro *La diferencia sexual en debate* (2015), destaca a importância de “ressituar o enigma” (p. 76). Trata-se, segundo a autora, de não situar o enigma em uma de “suas polaridades: o feminino [...] O enigma é a diferença em si e não o feminino.” (p. 76).

Como diz Sarah Kofman em seu livro *El enigma de la mujer* (1980),

este enigma é muito singular [...] pois parece não poder, e principalmente não deve ser nunca resolvido, e isso não apenas por razões metodológicas ou teóricas. A mulher é enigmática devido a sua sexualidade, uma vez que é a sexualidade o que constitui o grande enigma da vida. (p. 50)

Que Freud tenha situado a questão enigmática em relação ao feminino não responde a um fator de repressão social que foi exercida sobre o universo feminino pela dominação masculina, mas sim que existem razões de estrutura que definem o lugar do enigmático, razões que são intrínsecas às leis da constituição do sujeito enquanto sujeito do inconsciente. O valor da pergunta, o valor do enigma é o que impede que o saber se feche e se apresente como um saber absoluto, sem fissuras e sem brechas. A psicanálise conserva sua vigência em virtude de que seus enunciados não são definitivos nem conclusivos, são contraditórios em alguns momentos e também conservam a qualidade de escuridão.

Segunda parte

Em suma, [...] não podemos compreender a mulher se não consideramos esta fase de ligação pré-edípica com a mãe. (Freud, 1932/2017a, p. 111)⁵

Em 1931, um ano antes da conferência *A Feminilidade*, Freud publica *Sobre a sexualidade feminina*, texto chave em relação ao assunto da feminilidade. Ali Freud aprofunda o que denominou *a pré-história do complexo de Édipo*; refere-se ao vínculo precoce entre a mãe e a filha, e reconhece que até esse momento não o tinha considerado suficientemente. Afirma, por sua vez, que não é possível compreender a mulher se não se considera essa relação. Compara esse período com uma etapa prévia à escritura e assim, indecifrável, especificamente referindo-se ao período minoico-micênico. Diz em *Sobre a sexualidade feminina*: “A percepção da anterior fase pré-edípica da garota é para nós uma surpresa, semelhante à descoberta, em outro campo, da civilização minoico-micênica por trás da grega.”⁶

5. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) A feminilidade Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 273) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932)

6. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) Sobre a sexualidade feminina Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 374) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1931)

(p. 228). Os trabalhos de escavações do arqueólogo alemão Schliemann tornaram visíveis os restos materiais da civilização micênica; ele chega a esses restos de materiais da civilização grega a partir das epopeias de Homero, a *Ilíada* e a *Odisseia*. A descoberta se produz a partir de relatos de histórias.

Assim Freud, colocando-se no lugar do arqueólogo, se dispôs a escutar relatos de histórias e, dessa forma, as íntimas e secretas confissões das mulheres começaram a ocupar um espaço diferente. Mas o que acontece quando Freud se dispôs a escutar? “Tudo, no âmbito dessa primeira ligação com a mãe, pareceu-me bastante difícil de apreender analiticamente, bastante remoto, penumbroso, quase impossível de ser vivificado, como se tivesse sucumbido a uma repressão particularmente implacável.”⁷ (Freud, 1931/2017b, p. 228). Reconhece que esta fase prévia pré-edípica surge da clínica, e esclarece logo depois:

Não consegui penetrar inteiramente nenhum caso [...] Parece, de fato, que analistas mulheres [...] puderam perceber esses fatos com maior facilidade e nitidez, pois tiveram o auxílio da transferência para um substituto materno adequado, nas pacientes sob seu tratamento.⁸ (p. 229)

As analistas mulheres são Jeanne Lampl-de Groot, Helen Deutsch, Ruth Mack Brunswick, que por sua vez fizeram colaborações teóricas importantes em relação a esta primeira vinculação materna e a feminilidade. Estas mulheres, diz Elisabeth Roudinesco em *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo* (2015),

tornaram-se cada vez mais presentes no movimento psicanalítico, em cujo âmbito, aliás, realizavam-se inúmeros debates referentes a suas vidas e seu comportamento: feminilidade, maternidade, análise de crianças sexualidade feminina.⁹ (p. 315)

Se adentrarmos neste vínculo materno primário – ou, como Freud o denomina, ligação mãe-filha –, quais seriam as características a partir da perspectiva freudiana?

7. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) Sobre a sexualidade feminina Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 374) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1931)

8. Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) Sobre a sexualidade feminina Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 374) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932)

9. N. do T.: Tradução de André Telles. A tradução corresponde a Roudinesco, E. (2016) *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo* (p.331) Rio de Janeiro, Zahar (Trabalho original publicado em 2014)

A menina deve passar por uma fase prévia ao complexo de Édipo positivo, fase que Freud denomina complexo de Édipo negativo e que corresponde à pré-história no desenvolvimento sexual da menina, na qual a ligação-pai ainda não se estabeleceu e que prima pela ligação-mãe.

Neste período pré-edipiano observa-se uma ampla variedade de vínculos libidinais entre a mãe e a menina, principalmente a ambivalência, movimento que vai da ternura à hostilidade agressiva.

A ternura obedece a um erotismo que surge basicamente no desamparo primário do bebê, *Hilflosigkeit*. A hostilidade, por outro lado, expressa-se mediante três reprovações:

1. A mãe é acusada do desmame prematuro.
2. A menina se sente deslocada e enciumada pelo nascimento de um irmão; implica exigências infantis de amor desmedido e que exigem exclusividade da mãe.
3. A reivindicação fálica; a mãe como responsável pela falta.

A paixão primitiva pela mãe a deixa marcada por toda a vida. Freud destaca em *A Feminilidade* (1932/2017a) que:

O afastamento em relação à mãe ocorre sob o signo da hostilidade, a ligação materna acaba em ódio. Um ódio assim pode se tornar conspícuo, e durar por toda a vida. Mais tarde pode ser cuidadosamente sobrecompensado; via de regra, uma parte dele é superada, enquanto outra parte persiste.¹⁰ (p. 113)

O grande amor da menina foi sua mãe, e isso se verifica na análise de mulheres, ainda que, por outro lado, seja um amor muito difícil de declarar e, por sua vez, de abandonar.

O perceber esta intensidade e duração da fase pré-edípica da mulher outorga à ligação-mãe uma significação destacada que não lhe foi dada até o momento. Esta fase, diz Freud em *Sobre a sexualidade feminina* (1931/2017b), “pode conter todas as fixações e repressões a que fazemos remontar o surgimento das neuroses”¹¹ (p. 228), de forma que o complexo de Édipo na mulher como formação secundária à ligação-mãe leva Freud a repensar o caráter universal das neuroses “de que o complexo de Édipo seria o núcleo da neurose.”¹² (p. 228).

Por sua parte, Lacan, como Freud, considera esta antiga e estreita vinculação com a mãe, assim como também as dificuldades para sair dela, como o específico da feminilidade. Estes estados de reprovação

10. Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) *A Feminilidade* Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (pp. 275-276) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1932)

11. Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) *Sobre a sexualidade feminina* Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 373) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1931)

12. Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010) *Sobre a sexualidade feminina* Em *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. (p. 373) São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1931)

e desarmonia são recíprocos, mas não equivalentes. Têm origem em um excesso de proximidade entre ambas.

Trata-se de um amor sem medida, que deseja a exclusividade, incapaz de obter plena satisfação. Portanto, está condenado a desembocar em uma decepção e a deixar o lugar a uma posição hostil. Lacan utiliza a palavra *ravage*, traduzida como “estrago” ou “devastação”, para se referir à relação da filha com a mãe, espécie de arrancamento que a filha deve fazer da mãe. Lacan menciona o termo *ravage*, traduzido como “estrago, em diferentes momentos de sua obra.

No seminário 17, *O avesso da psicanálise* (Lacan, 1969-1970/1992), aula de 11 de março de 1970, diz:

O desejo da mãe não é algo que se possa suportar assim, que lhes seja indiferente. Carreia sempre estragos. Um grande crocodilo em cuja boca vocês estão – a mãe é isso.¹³(p. 118)

Em *O aturdido* (Lacan, 1972/2012), faz referência ao problema do estrago:

a elucubração freudiana do complexo de Édipo, que faz da mulher peixe na água, pela castração ser nela ponto de partida (Freud dixit), contrasta dolorosamente com a realidade de devastação que constitui, na mulher, em sua maioria, a relação com a mãe, de quem, como mulher, ela realmente parece esperar mais substância que do pai – o que não combina com ele ser segundo, nessa devastação.¹⁴ (p. 489)

Esta referência faz alusão à constatação clínica de que ainda quando a mulher encontra no pai um referente consistente para construir sua posição feminina, insiste em encontrar a resposta ao enigma do feminino ou, inclusive, em dar conta da substância do ser feminino nessa primeira relação com a mãe.

Na conferência em Yale de 24 de novembro de 1975, Lacan diz: “enquanto que a menina fica em um estado de reprovação, de desarmonia com ela.”¹⁵ (Lacan, 1976, p. 11).

Esta relação devastadora de estrago não deve ser entendida como o resultado de uma desastrosa relação entre mãe e filha por causa de uma mãe incompetente; melhor, se trataria de um fato estruturante que dá conta da impossível harmonia dessa relação. É a experiência que vivem mãe e filha, elas colocam em prática essa experiência devastadora que se deve à impossibilidade de similitude, devido a uma

13. N. do T.: Tradução de Roitman, A. A tradução corresponde a Lacan, J. (1992) *O seminário, Livro 17: o avesso da psicanálise, 1969-1970*. (p. 105). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1969-1970).

14. N. do T.: Tradução de Ribeiro, V. A tradução corresponde a Lacan, J. (2003) *Outros escritos* (p. 465). Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1972).

15. N. do T.: Tradução de Denez, F e Volaco, G. C. A tradução corresponde a Lacan, J. (2016) *Lacan in North America*. (p. 23). Porto Alegre, Editora Fi. Recuperado em https://docs.wixstatic.com/ugd/48d206_e2eabc7af72a464bbc8fb62bd9228f25.pdf

disparidade radical existente no interior dessa relação. O estrago não é um sintoma a ser curado, mas sim uma condição da relação mãe-filha.

No caminho de como a filha se transforma em mulher, receber as marcas identificatórias da mãe não é tarefa simples. O estrago é a prova de que essa transmissão do saber sobre o feminino não pode se produzir enquanto a mãe não renuncia a sua filha e a filha não abandona sua mãe.

Conclusões

Os textos freudianos me permitiram deduzir que a ligação mãe-filha é uma rota em forma de espiral que pode se enroscar em seu interior ou avançar por vias que possibilitam sua significação. O percurso freudiano proposto na fase pré-edipiana representa as bases indispensáveis para poder atravessar as vicissitudes edipianas. Na menina, estão representadas pelos avatares da ligação com o objeto materno, que tiveram seu efeito na sexualidade infantil e como se conformou no inconsciente reprimido. Este amor sem medida, que deseja exclusividade, é por sua vez um amor sem meta, incapaz de obter plena satisfação, de forma que está condenado a desembocar em uma decepção e a deixar o lugar a uma posição hostil. Esta ligação leva em si mesma os fatores da ruptura que desvincula a mãe da filha, e ao mesmo tempo os transforma para possibilitar a outra fase da feminilidade. As contribuições de Lacan aportam para reforçar as hipóteses freudianas, principalmente quando se refere em *A Feminilidade* (Freud, 1932/2017a) ao ponto de onde parte desta relação tempestuosa e ao mesmo tempo necessária que “se supera” e “outra permanece”. Ambos coincidiriam em que se trataria de aceitar essa disparidade fundamental. O estrago entre mãe e filha merece ser considerado não como o resultado desastroso de uma mãe incompetente, de um fracasso em sua relação, mas sim como uma incontornável desarmonia, um impossível que se situa no coração da relação mãe-filha. É necessário reconhecer nela a função radical de disparidade devido à semelhança impossível, já que se trata de *uma harmonia impossível*.

Do enigma ao impossível, duas marcas que percorri neste trabalho, duas marcas que deixam expostos aspectos conceituais e – por que não? – clínicos que não levam a um momento conclusivo nem resolutivo. São duas marcas que permitem que os espaços de interrogação sigam estando presentes em nossa tarefa como psicanalistas.

Resumo

Neste trabalho se desenvolve a problemática estrutural que está presente no que Freud denominou a ligação mãe-filha, problemática que encerra a questão do feminino. Esta ligação leva em si mesma tanto

os fatores da ruptura que desvincula a mãe da filha como a possibilidade do desdobramento de outra fase da feminilidade. Trata-se de um vínculo primário que se sustenta, principalmente, em uma intensa ambivalência impossível de dissolver. Lacan se refere ao vínculo da mãe com sua filha marcado por um “desejo devastador” no qual prima a desarmonia. O estrago materno não é um sintoma a ser curado, mas sim uma condição de dita relação.

Palavras-chave: *Édipo, Ambivalência. Candidatos a palavras-chave: Ligação mãe-filha, Estrago materno.*

Abstract

This paper develops the structural problem that is present in what Freud called the mother-daughter bond, a problem that involves the issue of the feminine. This bond carries within itself the factors of the rupture that separates the mother from the daughter but at the same time it is what makes possible the daughter's entrance to femininity. It is a primary bond that is sustained mainly in an intense ambivalence impossible to dissolve. Lacan uses the word in French “ravage”, meaning devastation, referring to the mother-daughter relationship. Maternal devastation is not a symptom to cure, but rather an inherent condition of the mother –daughter relationship itself.

Keywords: *Mother-daughter bond, Edipo, Ambivalence. Candidates to keywords: Mother-daughter bond, Maternal Devastation.*

Referências

- Freud, S. (1992). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (2017a). La feminidad. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1932).
- Freud, S. (2017b). Sobre la sexualidad femenina. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1931).
- Glocer, L. (2015). *La diferencia sexual en debate*. Buenos Aires: Lugar.
- Heine, E. (1930). *Poemas*. Barcelona: Maucci.
- Kofman, S. (1980). *El enigma de la mujer: ¿Con Freud o contra Freud?* Buenos Aires: Gedisa.
- Lacan J. (1994). *El seminario de Jacques Lacan, libro 4: Las relaciones de objeto*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1956).
- Lacan, J. (1976). *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1969-1970).
- Lacan, J. (2012). El atolondradicho. Em J. Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1972).
- Plath, A. (1999). *Introduction to Sylvia Plath's letters home*. Londres: Faber&Faber.
- Roudinesco, E. (2015). *Sigmund Freud: En su tiempo y en el nuestro*. Buenos Aires: Debate.

Outra jovem homossexual: Os ciúmes apaixonados

Introdução

O objetivo de nosso trabalho é refletir sobre a dinâmica dos ciúmes como paixão, sua apresentação clínica e a abordagem terapêutica.

Para nossa conceitualização, revisaremos as ideias de autores fundamentais da literatura psicanalítica, tais como Freud, Klein e outros.

Temos interesse em colocar em evidência o padecimento implicado na situação passional e as complexidades que isso implica no campo das transferências recíprocas. Para ilustrar, apresentamos a vinheta clínica de uma jovem paciente homossexual, descrevendo os avatares da relação amorosa com sua companheira.

A paixão a partir de uma perspectiva freudiana

Começaremos este ponto com uma digressão, esclarecendo que a partir da perspectiva filosófica, segundo expressa Ferrater Mora (1965), a paixão¹ é conceitualizada como uma categoria aristotélica², comparável a uma *afecção*, cujo par antitético é a *ação*. Assim, é possível entender a paixão como um afeto que transborda por insuficiência ou ineficácia de uma ação específica.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

a1. *Paixão* (πάσχειν: /paschein/) deriva do indo-europeu *pati*: “padecer”. Vocábulos relacionados são *paciência*, *passivo*, *compaixão*.

2. As categorias aristotélicas aludem a: 1) Substância: (substantivo) 2) Quantidade 3) Qualidade (adjetivo) 4) Relação: *dobro* ou *maior que...* 5) Lugar 6) Tempo 7) Posição: como *sentado* ou *deitado* 8) Possessão: como *abrigado* ou *desabrigado* 9) Ação: como *ataca* ou *ama* 10) Paixão: como é *atacado* ou é *amado*. Note-se que estas duas últimas categorias apresentam uma relação antagônica entre si.



Svayambhu, 2007
Cera. Dimensiones variables. Fotografía: Patricio Pidal.
© Anish Kapoor. Todos los derechos reservados, DACS/SAVA, 2019

Para a filosofia não é simples distinguir o que singulariza a *emoção* em relação ao *sentimento* ou à *paixão*, uma vez que em qualquer dos três termos subjaz a noção de uma agitação do ânimo. De fato, muito do que se diz sobre algum desses conceitos é aplicável também aos outros.

Vemos assim que, tal como ocorre com o conceito de inconsciente, que é precisado a partir da psicanálise e não da filosofia, também com a teoria dos afetos (entre eles, os afetos sem moderação: as paixões) se alcança uma compreensão mais abrangente e profunda com a inclusão dos enunciados freudianos.

A conceitualização psicanalítica permite advertir que o afeto é um processo de descarga, cuja configuração mista, somática e representacional, constitui uma espécie de imagem em espelho do esquema da pulsão.

A meta da pulsão é conseguir o cancelamento da tensão de necessidade na fonte corporal e alcançar a realização de um desejo. É consabido que a conquista completa desta meta é impossível, motivo pelo qual o *quantum* remanescente de investimento é descarregado através de uma via alternativa. É o que conhecemos como afeto.

Enquanto a estrutura do afeto é mista, os efeitos desta descarga se verificam tanto no aspecto corporal (no nível motor ou secretório) como no aspecto representativo e comunicacional.

Tal como ocorre em toda formação de compromisso, a maior permeabilidade rumo à consciência – ou, dito de outra forma, a maior ligação com representações palavra – permite que uma frustração seja melhor tolerada, por exemplo, no caso de que alguém possa falar sobre seus sentimentos de insatisfação.

Quando o fator quantitativo e eventualmente a não conscientização da frustração é maior, é possível notar um compromisso no aspecto corporal. Veremos, por exemplo, que, no caso de uma modalidade mais melancólica, a descarga de afeto se produz em forma de efusão de lágrimas, soluços, suspiros; em uma mais paranoide, poderemos observar alguém que profere queixas, eleva a voz, ruboriza, manifesta irritação, alude a uma injustiça.

Mas quando aquilo do que se carece é de uma importância tal que implica o risco de submeter o eu à ofensa de perder sua ilusória integridade narcísica, nos encontramos frente a uma necessidade superlativa de levar estes conteúdos para o inconsciente. Nesses casos, a possibilidade de ligação com representações palavra se faz mínima ou nula, e o processo de descarga indubitavelmente envolve o corpo. Vamos nos encontrar com alguém que perdeu sua compostura, encontra-se fora de si. Tanto poderia ocorrer que – sem controle – proceda a uma passagem ao ato, como que o vejamos ruborizado pela fúria, pálido de ira ou afogado em uma mistura confusa de sensações.

Chiozza *et al.* (1993 [1992]/2008) propõem que enquanto avesso do pulsional e como estado do corpo, a paixão expressa a reativação de experiências primordiais nas que as causas de desejo e angústia estão marcadas pela avidez dos primeiros laços. Desse modo,

o ser atormentado pelo vazio se consome na destrutividade... a falta é experimentada como humilhação narcísica, e se tenta anular a perda [...] [com] um laço fusional, ainda que se fuja dele ou que se o ataque cada vez que intervém a angústia persecutória. Então o amor se sustenta na rivalidade ciumenta, tenta se fixar no ideal, mas finalmente, só se sustenta no ódio. Consequentemente, se a alteridade é insuportável e a confusão perigosa, o outro só pode ser alcançado na violência. No limite, o desconhecimento das fontes incestuosas ou agressivas de uma paixão pode assim se transformar em uma certeza na qual a prova se relaciona com o fato de que alguém deve ser sacrificado. (Kaufman 1993/1996, pp. 392-393)

A análise, ao permitir a ligação destes afetos primários com representações palavra, procura facilitar ao sujeito seu desapego em relação a objetos (mal) entendidos como indispensáveis e abrir uma via para desdobrar novos cursos libidinais que se apartem da repetição tanática.

Em *A questão da análise leiga*, Freud (1926/1990a) propõe que

decidir quando é mais adequado controlar suas paixões e curvar-se ante a realidade, ou tomar o partido delas e opor-se ao mundo exterior, constitui a essência da sabedoria de viver.³ (p. 188)

No final de sua vida, ao considerar o propósito terapêutico, indica:

quer resulte na aceitação por parte do ego, após novo exame, de uma exigência instintiva que até então rejeitara, quer a rejeite de novo, desta vez definitivamente. Em qualquer desses casos, um perigo permanente foi liquidado, o âmbito do ego foi ampliado e um dispêndio inútil de energia tornou-se desnecessário. A superação das resistências é a parte de nosso trabalho que exige mais tempo e maior esforço. Ela vale a pena, contudo, pois ocasiona uma alteração vantajosa do ego, a qual será mantida independentemente do resultado da transferência e se manterá firme na vida.⁴ (Freud, 1940 [1938]/1990b, p. 179)

Os ciúmes

Freud (1922 [1921]/1990d) expõe os ciúmes como um estado afetivo infalível na vida humana, a tal ponto que, o não serem manifestados seria sinal inequívoco de sua repressão.

Nos casos nos quais se apresentam com uma intensidade marcante, os qualifica com 1) de concorrência ou normais, 2) projetados e 3) delirantes. A primeira subclasse se manifesta essencialmente na forma de um luto pelo objeto que se acredita perdido, como afronta narcísica e hostilidade para com o rival. Existe também um grau variável de autocrítica.

Os ciúmes projetados provêm da infidelidade, real ou fantasiada, e os ciúmes delirantes também provêm de anseios reprimidos de infidelidade, mas seus objetos são pessoas do mesmo sexo e a situação se encontra tingida com um matiz paranoide. Em um casal heterossexual, se formularia: “Não sou eu quem o ama. Ela o ama”.

Vale destacar que neste trabalho, na parte que versa sobre a homossexualidade, Freud propõe que por repressão da hostilidade e pela influência da educação, muitas vezes os ciúmes, que originariamente se dirigem aos irmãos ou outras pessoas significativas para os

3. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a p. 118 de Freud, S. (2014) *Sigmund Freud - Obras completas, Vol. 17: Inibição, sintoma e angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926).

4. N.T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde a p. 115 de Freud, S. (1996). *Moisés e o monoteísmo, Esboço de psicanálise e outros trabalhos. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud.* (vol. 23). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1940 [1938]). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-23-1937-1939.pdf>

progenitores e do mesmo sexo que o sujeito, influem para que esse possa orientar seu interesse erótico para estes rivais.

Por sua parte, Klein (1957/1990b) distingue entre a inveja, os ciúmes e a voracidade, explicando que a inveja se relaciona com a ira e a dor por aquela pessoa que possui ou goza de algo desejável, o que gera o impulso de roubá-lo ou danificá-lo. Esse sentimento se refere à relação com uma única pessoa e remonta ao vínculo precoce com a mãe, com seus traços de exclusividade satisfatórios ou frustrados.

Os ciúmes, ao contrário, ainda que tenham como matriz a inveja, se constroem sobre uma relação com duas pessoas pelo menos, e o sujeito sente que um rival lhe roubou o amor que lhe era devido (ou lhe faz sentir esse risco). Na concepção corrente, se descreve o clássico triângulo, no qual uma pessoa se sente privada da atenção ou da segurança da presença de seu objeto por interferência de um terceiro.

A voracidade, por sua parte, é o desejo insaciável e impetuoso que ultrapassa o que o sujeito necessita e o que o objeto é capaz e está disposto a dar. Pode se dizer que a voracidade tenta esvaziar; a inveja, destruir; e os ciúmes, monopolizar.

Para fechar este ponto, poderíamos acrescentar que Klein (1937/1990a) destaca que quem consegue transcender o ódio, os ciúmes e o ressentimento próprio das insatisfações no vínculo com a própria mãe desfruta de felicidade, conserta os agravos reais ou fantasiosos e pode desfrutar do amor e da amizade.

Ao contrário, os sentimentos possessivos e a querela reivindicatória pulverizam estas conquistas. De tal forma, sentimentos de intensidade maior, conflitos infantis não resolvidos de rancor, voracidade ou ciúmes impedem de desfrutar da amizade e do amor.

A expectativa desmensurada em relação ao amor e a atenção que o objeto poderia proporcionar resultam em uma renovada fonte de frustração, ressentimento e dor. Uma vez que estas expectativas costumam ser inconscientes, não podem ser manejadas de forma racional e expõem a sentimentos de insatisfação e solidão.

A paixão segundo Lacan

No seminário *Mais, ainda*, Lacan (1972-1973/1981) faz referência às paixões como uma zona de experiência subjetiva, analítica.

É mesmo por isso que as duas outras paixões são as que se chamam amor – que nada têm a ver, contrariamente ao que a filosofia elucubrou, com o saber – e o ódio, que é mesmo o que mais se aproxima do ser, que eu chamo de ex-sistir. Nada concentra mais ódio do que esse dizer onde se situa a ex-sistência.⁵ (p. 147)

5. N. do T.: Tradução de M. D. Magno. A tradução corresponde a p. 164 de Lacan, J. (1985) *O seminário, Livro 20: mais ainda. 1972-1973*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1972-1973).

Lacan não propõe uma teoria geral dos afetos, só os aborda enquanto incidem na cura psicanalítica. Para esse autor, o afeto significa que o sujeito se encontra afetado por sua relação com o Outro. Sustenta que os afetos não são significantes e, retomando o ensinamento freudiano, menciona que a repressão não cai sobre o afeto, que é deslocado ou transformado, mas sim sobre o representante ideacional que em termos de Lacan é o significante.

A abordagem dos afetos tem consequências na direção da cura enquanto, por exemplo, a transferência pode ser pensada em termos de estrutura simbólica. Mesmo assim, os afetos poderiam funcionar como iscas, e é preferível que o analista esteja prevenido quanto a poder “cair” nelas. Isso não implica que o analista se omita dos afetos, mas que deveria ser cauteloso quanto a sua magnitude.

Lacan diferencia o afeto da emoção. O afeto é a força que empurra em direção à paixão. Apoiado na tradição filosófica, expõe que as paixões são então as paixões do ser: amor, ódio e indiferença, relativas ao vínculo com o Outro, à “falta em ser” que insiste em achar no Outro aquilo que acalme e satisfaça as paixões da alma e as do objeto *a*, como a tristeza e a mania.

A entrada no universo simbólico implica a perda radical do objeto, que fica rejeitado no tempo mítico no qual o *infans* é submergido no banho de linguagem. Em suas primeiras teorizações sobre o Estádio do espelho, Lacan menciona que o “filhote” humano está excitado pela visão de sua imagem no espelho, carente de recursos para reconhecer a imagem como tal. Sustentado por Outro, a criança se identifica com essa imagem como se se tratasse dela mesma.

A conquista de unir o que estava separado passa pelo descentramento que produz o simbólico. O efeito da linguagem sobre o corpo é o verdadeiramente traumático que marca e afeta de forma única e singular a cada sujeito, orientando a modalidade de seu gozo.

O corpo como imagem é o lugar dos afetos, das emoções e das identificações imaginárias. A partir da perspectiva de Lacan (1946/2008), “o homem é muito mais que seu corpo, ao mesmo tempo que nada mais pode saber muito sobre seu ser [...] dessa paixão de ser um homem [...] é a paixão da alma por excelência: o *narcisismo*, que impõe sua estrutura a todos os seus desejos, mesmo os mais elevados” (p. 185).⁶

Posteriormente, Lacan desloca o afeto à paixão. Já não fala do sujeito do inconsciente como as paixões do ser, mas do *parlêtre*, a relação do mesmo com seu corpo. Sua teoria dos afetos ficará situada ali onde exista um corpo que é afetado, perturbado em sua estrutura pela linguagem.

6. N. do T.: Tradução de V. Ribeiro. A tradução corresponde a p. 189 de Lacan, J. (1998) *Escritos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1966).

Este giro nos permite entender a paixão em relação com o Outro como um gozo que vem a perturbar todo o equilíbrio possível, um gozo fora de uma representação, fora do dizer bem, algo exterior à palavra, com o qual o sujeito não consegue entrar em sintonia. É aí, então, onde é impossível nomear aquilo que fica êxtimo, preso em um gozo que não permite o bem dizer entre o significante e o desejo.

A história de Zafira

Zafira chega à análise aos 35 anos. Menciona que necessita ajuda por suas repetidas discussões com Ana, sua companheira há três anos. Nessas oportunidades, sobram os gritos descontrolados, e Zafira sente que afunda no desespero.

Elas se conheceram em um bar gay do centro da cidade onde mora há quatro anos. Em suas palavras, a princípio se tratava apenas “de uma questão de tesão, pura química”. Comenta que só de vê-la ou o contato de um beijo acendia sua excitação.

Zafi (como a chamam) é executiva de finanças em uma empresa, motivo pelo qual viaja constantemente. Ana, por sua vez, é artista plástica. A relação foi se tornando cada vez “mais indispensável”, até “me sentir em queda livre se Ana não está”.

Foram morar juntas no loft de Zafi, perto do ateliê de Ana. Os primeiros meses de convivência evidenciaram as dificuldades para conciliar sua vida em comum. Além disso, era a primeira vez que Zafi morava com uma companheira. Comenta:

Era muito complicado harmonizar seus horários e os meus, ela trabalhava em seu ateliê do final da tarde até tarde da noite, porque dizia que era seu melhor tempo de inspiração, mas eu tenho que dormir em uma hora razoável para estar lúcida no dia seguinte e trabalhar.

Depois de um ano de convivência, em uma noite que Zafi estava sozinha em sua casa, depois de jantar decidiu ir encontrar Ana em seu ateliê para compartilhar um pouco mais de tempo com ela. Caminhou com certa inquietação as quadras que as separavam.

A noite estava densa, a umidade sufocante do pleno verão dificultava até a respiração. Quando finalmente chegou ao portão, o encontrou aberto e entrou diretamente. E, à porta, a recebeu uma jovencinha seminua, com um lençol ao redor de seu corpo.

Zafi relata que sentiu que desmaiava pelo calor e que seus olhos se transformavam em brasas. Lembra apenas de seus gritos, de entrar no lugar jogando pelo ar o que encontrava pela frente. Foi inútil que Ana tentasse lhe explicar que a jovem era sua modelo. Sua roupa jogada pelo chão, duas taças de vinho pela metade, o cheiro de maconha, fizeram Zafi pensar na traição. “A horrível traição”, como ela chamava.

O resto, segundo suas palavras, foi uma sequência de gritos tumultuados, cenas de loucura, uma tentativa de suicídio com com-

primidos. A dor lhe resultava insuportável, e “sua alma explodia em pedaços”. Era uma sensação estranha, louca, ambivalente. Por uma parte, a confiança estava quebrada, mas por outro lado era impensável não sentir mais seu cheiro e seu calor. Os encontros sexuais se tornaram frenéticos, recorreu ao álcool, maconha, comprimidos para dormir e para acordar. A vida se transformou para ela em uma “montanha russa de sensações insuportáveis”.

A imagem e os sons que vinham à cabeça da analista nas primeiras entrevistas e em posteriores relatos de Zafi, eram os da ópera *Carmen*, de Georges Bizet.

Zafi era a redução de Zafira. Sua mãe, uma crítica de arte e literatura, perfeccionista e com obsessão pela beleza, tinha escolhido seu nome porque quando lhe trouxeram a pequena, viu que seus olhos eram azuis como a safira.

Com o passar do tempo, quando seus olhos foram escurecendo, sua mãe não se preocupou em ocultar sua decepção. Essa foi a primeira de uma longa cadeia de decepções que a menina lhe despertaria e que ela mesma se encarregaria de comunicar-lhe.

Zafi tinha nascido como fruto de uma relação casual em uma viagem. Sua mãe tinha ido a Roma para fazer uma conferência. Sempre dedicada a sua profissão, já com 38 anos, só tinha estabelecido relações passageiras com diferentes homens, mas sem que nenhum tipo de compromisso a prendesse porque ela, “acima de todas as coisas, privilegiava sua liberdade”.

Desde que Zafi podia lembrar, sua mãe lhe contava todas essas histórias, até as mais íntimas e pessoais, como se a menina fosse uma amiga mais. Também lhe contou que apenas registrava quem tinha sido seu pai. No entanto, quando soube da gravidez decidiu levá-la adiante porque queria que esta menina, em palavras de Zafi, “fosse sua”. E Zafi cresceu sem ter notícias de seu pai.

Relata Zafi que desde pequena ficou claro que em nada se parecia a sua mãe. Rechonchuda, de cabelo castanho e crespo, pouco apreciadora da música e das artes, muito inclinada aos esportes brutos, às ciências exatas, à informática. Sua mãe, que tinha sonhado com uma filha que fosse seu emulo, finalmente a deixou em seu colégio interno na Europa. Ali transcorreu parte de seu ensino fundamental e todo o ensino médio.

Em cada encontro com sua mãe, tentava se aproximar dela, “mendigando seu amor”, mas só encontrava uma mãe hipercrítica com sua pequena rechonchuda, sem graça e algo masculina. Uma mãe que respondia a seus pedidos de amor com indiferença, e a suas perguntas sobre o pai com irritação: “Não sei onde está – dizia sua mãe –. Eu sou sua única família. Para que o necessita, se sou eu quem lhe deu tudo na vida?”

Zafi foi sempre uma aluna brilhante. Continuou seus estudos de finanças no mesmo país onde tinha sido escolarizada e sempre se destacou pelo intelecto. Também se conscientizou muito cedo de sua atração pelas meninas. O internato era apenas de mulheres. Com doze anos,

começou com jogos eróticos com sua colega de quarto. Assumia sempre um papel dominante, e sempre era ciumenta em suas relações.

Se saíam nos finais de semana ou nas férias, não chamava a atenção dos meninos. Seu ar sem preconceitos, seu look masculino, cabelo curto com gel, camisas largas que dissimulavam seus seios, jeans e mocassins faziam com que se sentisse bem, segundo relata. Ainda na atualidade sua forma de vestir é muito masculina.

Na universidade, suas relações se tornaram mais promíscuas, e também acrescentou um importante consumo de álcool, comprimidos e maconha. No entanto, seu rendimento acadêmico foi excelente. Ao se formar, voltou a seu país de nascimento, alentada por uma importante oferta de trabalho que lhe permitiu um grande crescimento profissional.

Além do aspecto profissional, até que conheceu Ana, só tinha podido manter relações “passageiras”.

Em seu vínculo com sua mãe o desencontro se aprofundou. Ela nunca reconheceu seus méritos acadêmicos. Inclusive, por ocasião de uma briga, a atacou dizendo que a considerava “uma burguesa rechonchuda, grosseira, amante do dinheiro e sem nenhuma sensibilidade para a beleza”.

Poucos anos mais tarde, sua mãe apresentou problemas crescentes na fala, na memória e na locomoção. Foi diagnosticada com demência. Zafi se encarregou dela, mas rapidamente foi necessário encontrar uma instituição para que passasse seus dias. Atualmente ela a visita, mas a mãe apenas a reconhece.

A dor de Zafi toca fundo em seu corpo. Sente dores no peito, a garganta se fecha..., uma permanente angústia a persegue.

Primeiras entrevistas

A analista recebe a Zafi. Encontra-se com uma jovem mulher, totalmente devastada.

Paciente: Na verdade..., venho vê-la porque não posso mais com minha vida. Se estou com Ana os ciúmes me consomem, não me reconheço. Comporto-me de uma forma que me assusta. Sempre fui um pouco possessiva com minhas companheiras, mas isto que estou vivendo agora não me aconteceu jamais. Só tenho registro de ter perdido o controle assim em algumas brigas com minha mãe. Especialmente quando ela me fazia ver que estava insatisfeita comigo. Lembro uma vez em que Ana veio tarde para casa, eu tinha tido um dia difícil e tinha tomado vários energizantes. De noite fumei maconha e bebi um pouco demais para tentar baixar minha aceleração, e quando Ana chegou me repreendeu pelo estado em que me encontrou. Disse que eu estava fazendo todo o possível para afastá-la de mim. Entrei em desespero. Essas palavras rebentaram contra minha cabeça. Sinto que estou em queda livre. [Silêncio prolongado. Chora].
Analista: Você quer encontrar um lugar para ser escutada, onde sua história seja entendida. Um lugar onde não volte a sentir rejeição.
P: Para mim é muito importante encontrar alguém que me aceite como sou. [Zafira relata que em geral se sentiu incompreendida e rejeitada. Exemplifica com histórias que fazem alusão a cenas de desencontro, afrontas e dor].
A.: Você se sentiu tanto em queda livre, e sofreu tanto medo e dor, que talvez hoje esteja aqui para começar a se liberar de outras quedas dolorosas.

Um ano depois

P: [Entra abatida e desmorona no divã]. Hoje foi um dia de cão. Há coisas que não tolero. Minha assistente me tirou do sério. Desde quando supõe que pode tomar decisões sem me consultar, por mais analista *sênior* que seja?

[A analista lembra que na sessão anterior tinha proposto um reajuste de honorários, mas mantém essa ocorrência sem ser enunciada].

Ainda por cima, com Ana a tensão é insuportável, quase não nos falamos, ou diretamente nos “latimos”. O problema é que não nos aguentamos, mas penso em estar sem ela, e parece que morro. As vezes tenho medo de ficar como minha velha. Ainda por cima... quem vai se encarregar de mim? Porque ela tem sorte de que eu me encarrego, corro daqui para lá, pago por tudo. E depois de tudo o que me desprezou porque me dediquei às finanças! E agora a “senhora” tem um lugar de primeira em uma instituição graças à “burguesa rechonchuda”.

A.: Você me conta diferentes situações. A briga com sua assistente, a situação tensa com Ana, o mal-estar que lhe gera ter que se encarregar de sua mãe depois de tantos desencontros. Todas essas situações têm um fio condutor. Fazem com que você se sinta como um cachorro latindo sozinho, sem ser escutada, nem atendida, nem valorizada. Isso me faz pensar que se encontra incômoda não só com a analista *sênior* de sua empresa, mas também com esta analista, que atualiza os honorários.

P: [Silêncio profundo. Suspira]. Sim, algo disto acontece comigo. E além de todos esses perrengues, minha analista me encara e quer que “atualizemos honorários” [em tom de troça]. Além de tudo, encontro uma analista cara!

A.: [Com tom afetuosos] Eu atualizo honorários, você atualiza o livro de queixas.
P: [Ri de forma estrondosa]. Sim, já sei que vivo me queixando. Custa muito para mim sair daí. Mas, olha, gostaria de ter uma boa relação com Ana, e os ciúmes me consomem. Minha mãe... o que posso dizer...? Tenho que cuidar dela, apesar de ela não ter me cuidado. No trabalho, não entendo por que, tenho a posição que queria, mas também não estou contente.

A.: Viu que você riu ao falar sobre as queixas, mas depois volta sobre o assunto. Fala-me de Ana, de sua mãe, que não foi a mãe que você sonhava, mas foi uma mãe... Não menciona que, ainda que tenha sido de modo insatisfatório para você, ela, como pôde, se encarregou. E em muitos âmbitos de sua vida ocorre que você percebe muito mais rápido o que falta do que o que há.

P: Agora que você diz isso, lembro que na noite de ontem Ana voltou cedo de seu ateliê, preparou o jantar e me esperou. Pudemos jantar tranquilas, fazer uma linda sobremesa, fizemos amor e dormimos abraçadas, mas de manhã, não pude me conter e fiz um escândalo porque ela ia a um *vernissage* à noite e eu não podia acompanhá-la.

A.: “O burro sempre empaca perto do trigo”.

P: [Zafi ri novamente. Fica em silêncio]. Não sei porque sempre termino estragando tudo. Estávamos bem e ficamos chateadas.

A.: É que parece que você custa para aceitar que Ana é outra pessoa, com uma vida própria. E estraga sua alegria de se encontrarem porque você busca que ela esteja disponível cem por cento para você.

P: É assim. Para mim não custa ficar no escritório, atrasar-me por causa de uma reunião com um cliente, até ir a uma festa corporativa, mas detesto que ela fique tão contente em seu ateliê e me deixe esperando. Ela deveria reconhecer que o que ocorre comigo é por ser parte de meu trabalho, e termina sendo a maior porcentagem de nossa renda.

A.: Você fica muito irritada porque estas situações lembram a dor que sentia com sua mãe, porque ela não estava completamente disponível. E agora com Ana ocorre o mesmo.

P: [Silêncio, chora]. Não é uma questão de dinheiro. É meu problema de sempre. Sinto que não me reconhecem. Sinto que ela não valoriza que eu me mate trabalhando para que possamos viajar, ter uma casa linda e parece que não lhe importa.

A.: De qual Ana está me falando? A que lhe faz mensagens? A que lhe espera com o jantar? Você diz que não é uma questão de dinheiro, mas tudo o que você diz sobre o reconhecimento faz alusão a coisas materiais...

P: Está certo, mas é como um paradoxo, eu sinto que para que me reconheçam dou o que posso, coisas materiais. E, por outro lado, quando percebo que somente me reconhecem pelo dinheiro me sinto péssima. E é certo que Ana tem gestos carinhosos comigo, que eu às vezes não os percebo. Ela tenta me dar amor, e eu não sei como amar dessa forma.

Um sonho, um ano mais tarde

Um ano mais tarde, depois de relatar que visitou sua mãe na residência e a encontrou muito pior, Zafi relata um sonho:

P: Esta noite tive um sonho e acordei muito angustiada. Lembro muito vividamente. Eu era criança, estava com uma mala e mamãe me acompanhava. Ia viajar ao internato na Europa. Vinha de um lugar com luz, mas entrava em um corredor muito escuro. Era como o tubo de embarque, mas sem iluminação. Olhava para trás, procurando mamãe, mas ela não estava. Chorei, a chamava. Uma aeromoça com lenço azul e branco de seda me explica que nesta viagem seria ela quem iria me acompanharia. Eu viajava sozinha em uma poltrona dupla, assim que podia me deitar, e a aeromoça me colocava um travesseiro e uma manta.

De repente, estou no internato, mas sou maior. Estou correndo atrás da sombra de um homem, mas não posso alcançá-lo. E acordei empapada em suor, muito angustiada.

A.: Você acordou angustiada. Com que associa esse sonho?

P: Ontem fui ver minha mãe, estava em uma cadeira de rodas olhando para o nada, fui embora com uma tristeza terrível. Agora que lhe conto isto percebo que esse olhar perdido dela me lembra quão perdida eu estava quando ia ao internato.

A.: E esta aeromoça com lenço de seda?

P: Agora vejo! Você tinha um lenço de seda que me chamou a atenção porque minha mãe os usava assim.

A.: E o homem a quem você não pode alcançar?

P: Uma coisa que acabava comigo era que, quando começavam as férias, os pais buscavam minhas colegas. O casal. E a mim, às vezes nem ao menos minha mamãe, e até houve um par de vezes que enviou sua secretária. Que louco isso! Não tinha falado nem compartilhado isso com ninguém!

A.: Com base no que você traz, aparece que a pouca disponibilidade que sua mãe tinha e a falta de um pai lhe trouxeram uma grande dor, mas também aparece outra pessoa que pode conter e acompanhar.

Outro sonho

P: Sonhei que estávamos na cama com Ana, e eu queria ter relações, mas de repente percebo que sou pequena como uma boneca. Pulo entre seus seios e começo a me deslizar para sua vagina como em um escorregador. Depois me vejo em um trio com Ana e com minha mãe, mas jovem. Não sei como, ficamos Ana e eu tendo relações, sozinhas, em uma praia. Acordei muito excitada e acordei Ana. Tivemos relações, genial.

A.: Com o que você associa esse sonho?

P: À noite estávamos assistimos a *Fale com ela*, de Almodóvar. Há uma cena na qual um homenzinho mergulha em uma vagina. O que me pirou foi o trio com mamãe e com Ana... O que foi isso?!

A.: Acontece que uma vez você esteve dentro de sua mãe, mas nasceu, e, a partir daí, não pode voltar a entrar nela. Para não sentir a rejeição, no sonho, você atribuiu a Ana seu desejo infantil de voltar a entrar em sua mãe, mas seu vínculo sexual e amoroso é com Ana.

P: O que me vem à cabeça é que, quando era pequena, mamãe costumava preparar tudo para suas viagens dentro de seu quarto. Obviamente, não me avisava, mas eu percebia. Eu ficava desesperada, queria abraçá-la, pedia que ficasse. Lembro que ela ficava incomodada, me afastava, me dizia que tinha suas obrigações e que eu tinha que entendê-la. Lembro de mim sentada, triste. Sempre tinha vontade de abraçá-la e não podia.

Dois anos mais tarde

A conflitualidade entre Zafi e Ana foi diminuindo.

Zafi pôde paulatinamente deixar para trás seu ressentimento em relação a sua mãe. Já quase não se queixa da mãe da infância, mas cuida da mãe anciã que se encontra sob sua responsabilidade.

P: É triste, mas vou aceitando. Vejo mamãe se apagando e... por sorte, com Ana crescemos como casal, e ela me apoia para superar tudo isso. É muito duro, mas sinto que ela me sustenta. [silêncio]

Na semana passada, não lhe contei, Ana expôs em uma galeria. Para ela foi um momento muito importante de sua carreira, estava muito emocionada. Eu, na verdade, sinto que agora posso compartilhar suas conquistas. Lembro que não muito tempo atrás, nessas situações, eu gritava com ela por qualquer coisa e arruinava a noite com algum rompante de ciúmes. Agora, ao contrário, temos a festa em paz.

Depois terminamos a noite em um desses porões boêmios assistindo a um espetáculo de jazz, e aposto que não sabe o que aconteceu?

A.: Suponho que você vai me dizer.

P: [Ri] Nem imagina...! Percebi que me encantaria aprender a tocar saxofone. [Levanta seu olhar com prazer e faz um gesto abrindo as mãos]. É um instrumento forte, potente, sensual..., e o jazz me apaixona.

A.: Que valioso isso que está acontecendo... Você me conta que pode suportar os momentos dolorosos porque se sustenta no amor genuíno. Pode acompanhar sua companhia sem esperar ocupar somente você seu foco de atenção. E, finalmente, me traz que, ao invés de descarregar sua paixão como ciúmes exacerbados, pode canalizá-la na música, que é sentimento e criação.

Conclusões

No caso apresentado podemos descrever a dinâmica dos ciúmes em um modo marcado com a metáfora de “os olhos como brasas”. Esse olhar ardente, dirigido ao objeto denota que ultrapassou o zelo amoroso de cuidado do objeto, para cair em um controle ciumento, mais vinculado à ferida narcísica de sentir que se perdeu a importância e o protagonismo para um objeto, sem cujo olhar o sujeito sente que fica dissolvido no nada (Chiozza 2008).

Entendemos essa situação passional de zelotipia como uma manifestação fundada nas vicissitudes da elaboração do Édipo feminino e do “estrago” materno. A dificuldade com a qual se desenvolveu o vínculo mãe-filha está tingida também pela ausência de uma figura pater-na que teria podido fazer um corte ao gozo enlouquecedor materno.

O reconhecimento e elaboração da diferença *eu/não-eu*, da diferença geracional e da diferença sexual manifestariam uma adequada elaboração narcísica, que nesta jovem se viu dificultada fundamentalmente pelo narcisismo de uma mãe que não reconhece a singularidade de sua filha, como se percebe quando menospreza os traços que a diferenciam da jovem. Também não reconhece as diferenças etárias, ao usar sua filha (como se fosse uma adulta) como receptáculo de seus quase evacuativos relatos. Essa mãe, que assim demanda ser escutada, paradoxalmente não dá ouvidos quando a pequena lhe fala de suas preocupações e pedidos. Poderíamos fantasiar como lema materno algo como: “Você é minha, mas lhe deixo no vazio. E não reclame, porque arraso você”.

Deste modo, o vínculo de Zafira com outra mulher aparece como tributário de sua busca por um objeto que substitua o objeto materno frustrante. E, ao estar esta busca tingida da urgência intensa do vínculo infantil, é que novamente se encontra propensa ao fracasso.

No processo de imaginarização do corpo há algo da imagem narcísica que não chega a se constituir ou que fica instável. A identidade imaginária, estabelecida a partir do reflexo da imagem do corpo no espelho, inclui uma primeira identificação com um órgão sexual, mas essa se encontra assinada pelo reconhecimento e pela valorização do Outro, e pode não corresponder com o órgão anatômico.

Aos olhos de uma mãe, que nega para si a castração, Zafira fica como depositária da mesma. A ausência do pai, que teria podido seduzi-la e libidinalizá-la, a deixa vulnerável e exposta. Sua aparência é masculina, mas sua posição subjetiva é feminina.

No processo do Édipo feminino, a menina desiludida com sua mãe volta seu olhar para o pai à espera desse dom, que, em termos freudianos, corresponde à equação *pênis-criança*. A espera apresenta duas dimensões: a primeira, em relação com a mãe no que concerne a ser mulher e a outra, em relação com a figura paterna em si mesma.

O significante da feminilidade está inadequadamente inscrito em sua estrutura, motivo pelo qual a menina tenta adquirir-lo pela via da identificação viril. O significante paterno vacilante ou frustrado arrasa com a possibilidade de estabelecer essa dimensão de espera, por isso a menina, retornando à mãe com uma pergunta radical por seu ser, neste caso não encontra uma resposta amorosa, devido a que sua própria mãe transitou sem sucesso sua elaboração edípica.

A tendência à repetição de atuações (consumo de substâncias, brigas, descontrole) se vincularia à ilusória tentativa de negar a dor da castração (ser pouco, não ser valorizada, carecer de importância). Se com as substâncias tenta anestesiar sua dor, por outro lado, a briga tenta trazer à cena um protagonismo mal conquistado, que ainda a deixa em maus termos com seu superego e que configura um castigo mais além do princípio do prazer.

Através do processo terapêutico aquilo que se apresentava como transbordamento passional, fora de toda a representação e do bem dizer, vai se ligando com as representações palavra. Vai se elaborando com minúcia uma trama representacional que permite canalizar a pulsionalidade saindo da repetição tanática, conseguindo um enriquecimento em sua manifestação afetiva e uma saída sublimatória através da arte.

Resumo

No presente trabalho são apresentadas reflexões sobre a dinâmica dos ciúmes como paixão, sua apresentação clínica e a abordagem terapêutica.

Para desenvolver esta conceitualização foram revisadas ideias de autores fundamentais da literatura psicanalítica, tais como Freud, Klein e Lacan.

Procurou-se tornar evidente o padecimento implicado na situação passional e as complexidades que isso implica no campo das

transferências recíprocas, apresentando de maneira ilustrativa uma vinheta clínica de uma jovem paciente homossexual, descrevendo os avatares da relação amorosa com sua companheira.

Palavras-chave: *Ciúmes, Homossexualidade feminina, Complexo de Édipo, Narcisismo, Paixão.*

Abstract

In this work some reflections about the dynamics of jealousy as a passion, its clinical presentation and its therapeutic approach are presented.

In order to develop this conceptualization, ideas of fundamental authors of psychoanalytic literature, such as Freud, Klein and Lacan have been reviewed.

The suffering implied in the passionate situation and the complexities that it implies in the field of reciprocal transferences, are illustrated with a small clinical vignette about a young homosexual woman, describing vicissitudes of the love relationship with her partner.

Keywords: *Jealousy, Feminine homosexuality, Oedipus complex, Narcissism, Passion.*

Referencias

- Batla, E. et al. (2003). *Un estrago: La relación madre-hija*. Buenos Aires: Vigencia.
- Chiozza, L. (2008). Los celos. Em L. Chiozza, ¿Por qué nos equivocamos? Lo mal-pensado que emocionalmente nos conforma (vol. 17). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Chiozza, L. et al. (2008). Una introducción al estudio de las claves de inervación de los afectos. Em L. Chiozza, *Obras completas* (vol. 6). Buenos Aires: Libros del Zorzal. (Trabalho original publicado em 1993 [1992]).
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana. (Trabalho original publicado em 1941).
- Freud, S. (1990a). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Em J L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (1990b). Esquema del psicoanálisis. Em J L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1940 [1938]).
- Freud, S. (1990c). Pulsiones y destinos de pulsión. Em J L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1990d). Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad. Em J L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1922 [1921]).
- Kaufmann, P. (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1993).
- Klein, M. (1990a). Amor, culpa y reparación. Em M. Klein, *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1937).
- Klein, M. (1990b). Envidia y gratitud. Em M. Klein, *Obras completas* (vol. 4). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1957).
- Lacan, J. (1981) *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1959).
- Lacan, J. (2008). Acerca de la causalidad psíquica. Em J. Lacan, *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1946).
- Miller, J. A. (1988). A propósito de los afectos en la experiencia analítica. Em J. A. Miller, *Matemas 2*. Buenos Aires: Manantial.



When I Am Pregnant, 1992 (Cuando estoy gestando)
Fibra de vidro, madeira y pintura. 180,5 x 180,5 x 43 cm. Fotografia: Patricio Pidal.
© Anish Kapoor. Todos los derechos reservados, DACS/SAVA, 2019

Lila Fabiana Gómez

Adoção, apropriação... Revelando máscaras de algumas paixões em jogo

*Há poucas coisas
tão ensurdecedoras
como o silêncio.*

Mario Benedetti, 1999

Adoção e apropriação são geralmente duas questões com as quais frequentemente nos encontramos em nossos consultórios e que podem gerar confusão.

Partindo do Código Civil e Comercial da Argentina, Lei nº 26.994, artigo 594,

* Sociedad Psicoanalítica de Mendoza.

A adoção é uma instituição jurídica que visa proteger o direito das crianças e dos adolescentes de viver e se desenvolver em uma família que procure suprir suas necessidades emocionais e materiais, quando não podem ser proporcionadas por sua família de origem. A adoção é concedida apenas por ordem judicial e situa o adotado em um status de filho.

O artigo 595, adiciona:

a adoção é regida pelos seguintes princípios: os interesses soberanos da criança; respeito ao direito à identidade, esgotamento das possibilidades de permanência na família de origem ou ampliada, a preservação dos laços fraternos, [...] direito de conhecer as origens, o direito da criança e do adolescente para ser ouvido e que sua opinião seja levada em consideração.

Do ponto de vista psicológico, a profissional Lidia Abraham de Cúneo (22 de abril de 2010), membro da Sociedade Argentina de Pediatria, define adoção como:

uma maneira diferente de acessar a maternidade e a paternidade, e admite a possibilidade de formar uma família que não seja sustentada por laços biológicos. O vínculo de afiliação é construído simbolicamente, com a mesma importância que a reprodução natural, e deve ser orientado para o bem-estar e a segurança da criança, com o ideal de lhe proporcionar uma família e a estabilidade necessária para seu pleno desenvolvimento. (p. 3)

Em relação à visão psicanalítica, Donald W. Winnicott (1953/2007a) afirma: “Se tudo vai bem com a adoção, a história é uma história humana comum e devemos estar familiarizados com os distúrbios e contradições da história humana atual em suas infinitas variações” (p. 61), e acrescenta: “mesmo que uma adoção seja bem-sucedida, ela sempre implica algo diferente do habitual para os pais e a criança” (p. 61)¹.

Nas adoções, há um aspecto que permanece na sombra, funcionando como uma incógnita para a criança e seus pais: a origem. No melhor dos casos, em torno disso elaboram uma série de hipóteses, teorias, preconceitos, significados e mitos que contribuem para a construção da subjetividade. Isto é facilitado quando o registro legal permite o acesso a pelo menos alguns dados, que são registrados em um arquivo. Quando os antecedentes da origem biológica são silenciados, anulados e renegados, somos confrontados com outras situações que são vulgarmente referidas como adoções, mas não são. Em nosso jargão cotidiano, ouvimos falar de “adoção ilegal”, mas essa expressão implica uma contradição. As adoções são legais; caso contrário, estamos enfrentando outro tipo de vínculo chamado apropriação ou tráfico de crianças.

1. N.T.: Tradução de Veronese, M. A. V. A tradução corresponde a Winnicott, D. W. (1997). Duas crianças adotadas (pp. 115-125). In D. Winnicott (1997). *Pensando sobre crianças*, Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1953)

Apropriar-se, de acordo com o *Dicionário da Real Academia Espanhola* (2018), significa “pegar algo para si mesmo, tornar-se o proprietário”. Implica a ação de tráfico de crianças, que é definida como um “uso abusivo ou ilegal da posição social ou política para obter benefícios ou vantagens” (RAE, 2018). A definição de *tráfico de crianças* em sentido amplo inclui situações de vendas, lucrativas ou não, embora não se pretendam vantagens econômicas (Nuñez, 2001).

A partir da minha prática clínica com pacientes com aparentes histórias de adoção, surgem perguntas: que implicações psíquicas um sujeito pode ter por ter sido apropriado? A apropriação poderia causar trauma à criança e sua família? Estão em jogo o desejo de um filho ou a paixão por um filho em um ato de apropriação?

Para pensar sobre isso, partirei de alguns fragmentos clínicos de uma paciente a quem chamarei ficticiamente de Maria e depois concluo com os dados fornecidos pela associação *¿Quiénes somos?*², que trabalha com pessoas com história de apropriação.

Apropriando uma história

Maria tinha pouco mais de trinta anos quando chegou à consulta psicológica, apresentando grandes dificuldades para elaborar o luto pela morte do pai; apresentava sintomas de obesidade mórbida e se envolvia “sem querer” em situações ilegais.

Ao relatar sua história de vida, ela disse que ela e sua irmã haviam sido adotadas, mas que não tinha dados sobre isso porque seus pais não haviam conversado com elas ou com a família. Maria interpretou que eles não queriam expor suas dificuldades biológicas de procriação. Então a informação sobre a origem circulou como um “segredo aberto” que alguns conheciam, mas de que não se falava...

Maria descobriu aos doze anos que foi adotada porque, ao olhar para fotos de família, descobriu que não havia registro da gravidez da mãe. Então ela formulou a pergunta, e os pais a informaram uma única vez de que ela fora adotada, mas pediram que ela nunca dissesse a sua irmã.

Durante as sessões, pude perceber que ela se angustiava muito e chorava ao contar sua história de vida. Ela tinha dificuldades para colocar em palavras sua origem, não sabia e não havia perguntado sobre seu nascimento. Ao tentar tecer sua biografia, ambas notávamos grandes buracos no enredo de sua história porque apareciam dados que não podiam ser pensados, imaginados ou apurados, e outros que funcionavam como obstáculos.

Temia perguntar a sua mãe porque não queria causar-lhe sofrimento, e então sua ambiguidade era revelada em relação a querer saber e não se encorajar a saber. Trabalhamos sua fantasia de que, se ela perguntasse sobre os progenitores, ela aniquilaria os pais adotivos, já que Maria supunha que seria melhor averiguar quando eles morressem, com a armadilha de que, com os pais, os dados sobre sua origem também morreriam.

Durante essa fase da análise, Maria teve um sonho onde eu e ela viajávamos pelos túmulos e mausoléus de um cemitério abandonado, em ruínas, procurando algo...

Minha surpresa foi grande quando, na sessão seguinte, Maria começou a falar sobre a morte do pai, uma situação que havia acontecido há vários anos e que ainda lhe causava muita dor. Ela se referiu ao fato de que teve que cuidar sozinha dos procedimentos do velório, pois sua mãe tinha dificuldades para enfrentar os lutos, nem sequer pode comparecer ao velório do marido. Maria trouxe uma lembrança sobre a figura de seu pai morto no caixão, com o relógio no pulso. Durante a sessão expressou: “Que pouco sabemos sobre a morte!”, e como era desnecessário ser enterrado com um relógio. Interpretei o pouco que ela sabia sobre sua origem e sua sensação de “tempo perdido”, acrescentei que talvez por isso lhe era tão difícil deixar partir o seu pai (fazendo alusão à dificuldade em fazer o luto). Maria associou isso com o pouco que conhecia a si mesma e à sensação de estranheza que lhe causava encontrar com sua imagem no espelho; não gostava de se pesar nem de comprar roupas. Devido aos tamanhos, ela costumava comprar suas roupas em lojas de maternidade.

Durante o processo analítico, trabalhamos sobre sua imagem corporal, já que existiam dificuldades significativas em registrar e conectar-se com as sensações do seu corpo; costumava comer compulsivamente, não registrava a noção de saciedade, vestia-se para cobrir o corpo, etc. Como efeito da análise, surgiu nela a iniciativa de começar um tratamento para emagrecer e se matriculou em uma academia.

Maria havia escolhido um trabalho que consistia no processamento de informações, na detecção de erros, na “lavagem” de dados e costumava se colocar em situações irregulares que repetidamente acabavam expondo-a inconscientemente a problemas legais. Durante a análise, pudemos entender que essas situações a remetiam para a história de sua origem, revelando suas dificuldades em diferenciar os limites da lei. Às vezes, isso estava relacionado ao fato de ela processar as informações de seu trabalho mecanicamente, sem entendê-las, como aconteceu com relação à sua “adoção”, uma vez que os pais anunciaram sua condição sem ajudá-la a entender o que isso significava.

Em outro momento da análise, Maria começou a ficar angustiada nos dias próximos ao seu aniversário, tinha a ideia de que seu dia passava despercebido e terminava misturando sua celebração com a

2. Associação *¿Quiénes somos?*, “Em busca de nossa verdadeira identidade de origem”. ONG de Direitos Humanos fundada em 16 de março de 2002 na Ouvidoria da Nação da Argentina, entidade de assistência social nº 134, civil, sem fins lucrativos, humanitária e solidária. Registrado no CENOC nº 11416. Sede: Malabia 578, Baradero, Província de Buenos Aires, Argentina, CP: 2942.

de outro membro da família. Seu sentimento era que “outros” ocupavam sua celebração. Se sentia desconfortável com seu aniversário porque coincidia com uma data nacional em comemoração aos desaparecidos pela ditadura militar. Agora, pela primeira vez, se animava a assistir aos documentários e investigar sobre esse período na história argentina.

“Em nosso país, tivemos experiências dolorosas de usurpação de identidades filiatórias pelas ditaduras militares, o que sensibilizou a sociedade em relação a essa manifestação de violência” (Bregazzi, 2019, p. 89). Lembro-me de que um dia ela trouxe à sessão sua hipótese de que poderia ser filha de desaparecidos. Nós trabalhamos nisso porque, embora as datas não correspondessem a essa possibilidade, seus pais haviam desaparecido simbolicamente. Pouco a pouco, surgiram dúvidas dentro dela, ela foi se encorajando a perguntar quem era, como era, com quem ela era parecida, o que ela estava interessada em saber, e então ela foi animando-se a conversar com sua mãe sobre sua origem.

A partir deste encontro com sua mãe, Maria relatou:

Meus pais tentaram ter um filho por quinze anos; foram feitos exames médicos na minha mãe, até que depois de muito tempo, ela pediu que também examinassem meu pai. Eles descobriram que ele não tinha espermatozoides devido a uma doença que teve na infância, mas a família do meu pai, por uma questão de honra, não permitia que se dissesse que era ele quem tinha um problema, eles culpavam minha mãe. Minha mãe queria adotar e começou a procurar hospitais, amigos, profissionais de saúde, até que lhe falaram sobre uma menina que estava grávida e queria entregar seu filho. Teve o parto na casa de um médico, meus pais estavam presentes e contam que a menina chorou muito. Me contaram que eu também era muito chorona quando menina, será que é por isso?

Aparentemente, os pais de Maria ficaram sujeitos às determinações da família de origem do pai, incapazes de responder à lei simbólica que permite a exogamia e a legitimação deles como pais a partir de suas possibilidades e características. Nesse sentido, poderíamos pensar que a presença de Maria encobriu a esterilidade do pai, que talvez deixava em falta seus próprios pais, pois a esterilidade era uma consequência de uma doença da infância pela qual eles poderiam se sentir culpados de algum modo.

Maria ficou muito impactada quando, ao perguntar à mãe sobre a data de seu nascimento, ela informou que havia sido registrada no Registro Civil três dias antes do nascimento, para não se sobrepor ao nascimento de outro parente. Nessa “afiliação puramente narcisista” (Bregazzi, 2019, p. 95), os pais escolheram a data do aniversário e também não consideraram os dados de sua origem e os de sua genitora, uma vez que ela era civilmente registrada como filha biológica do casal. Depois de acessar essas informações, observei Maria mais aliviada e com melhores possibilidades de realizar associações na sessão. Ela também me relatou que, após o surgimento deste diálogo,

sua mãe começou a falar sobre sua irritação com o marido e reprovação a este pela sua esterilidade. Começou-se a conversar em família sobre o que nunca havia sido falado.

Além de trabalhar com o discurso e a significação que Maria outorgava a sua história, intervim durante a análise, diferenciando que o que seus pais chamavam de adoção tinha sido uma apropriação. Essa discriminação abriu outra dimensão do tema, permitindo que Maria pudesse relatar outras situações em que a família havia cometido transgressões e que se questionasse sobre sua posição perante a lei, que ela burlava “sem perceber”. Talvez Maria estivesse repetindo, através de seus atos, aquilo que não podia compreender e elaborar. Assim como a origem biológica ficava envolvida em ocultamentos e silêncios, a silhueta feminina permanecia invisível devido à obesidade mórbida, que a ocultava e colocava sua vida em risco. Maria precisava dormir conectada a um respirador devido às apneias frequentes. Havia um ataque inconsciente ao corpo feminino?

Algumas paixões em jogo

*Puseste nessas paixões
o teu objetivo mais elevado,
então passaram a ser tuas virtudes.*³
Frederich Nietzsche

A origem da palavra *paixão* vem do latim *passio*, derivado do verbo *patior*, cujo significado se refere a padecer, sofrer ou tolerar. O Dicionário da Real Academia Espanhola define paixão como “o oposto da ação, ou estado passivo no sujeito”, implica resignação ou conformidade por parte do sujeito, pois dá a entender que enquanto sentimos paixão, somos vítimas de um “sentimento veemente, capaz de dominar a vontade e perturbar a razão, como poderiam ser o amor, ódio, ciúme ou raiva intensos” (RAE, 2018).

Experimentar uma paixão nos coloca em uma posição passiva frente ao objeto que a gera, do qual se esperaria a restituição da plenitude narcísica e a satisfação conjunta de Eros e Thanatos. Experimentá-la implica sofrimento (Alkolombre, 2008).

Às vezes, em mulheres com distúrbios reprodutivos, o desejo de um filho pode ser transformado em uma paixão por um filho.

Uma paixão que pode impulsionar a vida, mas também pode transformar-se, automaticamente, em melancolia: o filho - como objeto perdido ou não encontrado na realidade - torna-se um objeto único, insubstituível e destinatário do amor materno. (p.54)

3. N.T.: Tradução de Santos, R. A tradução corresponde a Nietzsche, F. (2012). *Assim falou Zaratustra*. (p. 26) Versão eletrônica recuperada em: <http://www.thelema.com.br/espaco-novo-aeon/conteudo/uploads/2012/05/Friedrich-Wilhelm-Nietzsche-Assim-falou-Zaratustra-Versao-1.0.pdf>

A “paixão por um filho” é apresentada dentro do vínculo conjugal, como um problema que ocorre nas mulheres e não tem equivalente nos homens. “É a forma que adquire o sofrimento do eu submetido ao ideal da maternidade e é acompanhada por uma certa naturalização de um desejo tipicamente feminino” (p. 103). As características dessa paixão são a fixação e a persistência na busca por um filho a qualquer custo, como no caso da mãe de Maria, que conseguiu uma mulher grávida e organizou um parto domiciliar, possivelmente para escondê-la das instituições (hospitais, Judiciário, etc.), que garantiriam os direitos da criança e da mãe. Poderíamos entender que Maria seria fruto de uma “paixão por um filho”.

Muitas vezes, pode-se observar na clínica que a decisão de adotar surge ao culminar um processo que o casal atravessa em decorrência de dificuldades na procriação. A adoção implica em lutos pessoais e de casal pela esterilidade e pela perda do filho biológico desejado. Podemos pensar que a maneira com que podem ser processados psicologicamente estes lutos irá repercutir na forma pela qual se realiza a adoção. Isso se manifestará na direção escolhida no momento de ir em busca de um filho.

Alguns caminhos seriam:

- Realizar tratamentos médicos e de fertilização assistida.
- Iniciar os procedimentos junto ao Judiciário, tratando de tolerar a ansiedade, os medos e as fantasias da espera até que a criança chegue em casa e, em seguida, seja efetivado o processo de adoção.
- Conseguir um filho por uma via não judicial. Nesse caso, poderíamos pensar que talvez o processo de luto não tenha sido satisfatoriamente resolvido, e então existe uma maneira de reduzir a dor, procurando por uma criança o mais rápido possível, de qualquer maneira. Quanto ao processo de luto, León Grinberg (1994) afirma que o trabalho de luto inclui uma série de reações que visam a aceitar a perda e a uma readaptação à realidade.

Bowlby (1993) considera que a busca persistente pela união com o objeto perdido, que neste caso seria o filho biológico, é a principal razão do luto patológico, embora, devido aos mecanismos de defesa, este apareça de forma mascarada. Talvez as situações de apropriação que envolvem registrar legalmente a criança como uma criança biológica, substituindo simbolicamente as origens e renegando seus progenitores, sejam parte disso.

Estar ancorados em não conseguir elaborar a perda do filho biológico desejado, apresentar dificuldades em gerar outro espaço interno para acomodar um filho adotado e justificar suas ações em um sistema judicial burocrático, são geralmente as modalidades de funcionamento de vários casais e pessoas que contatam seus entornos e procuram uma mulher que não possa cuidar da criança que irá

nascer, e que a entregue para que a registrem civilmente como uma criança biológica. Esta ação pode ser observada na história de Maria.

Quais são as implicações disto? Procedimentos ilegais bloqueiam a possibilidade da criança conhecer sua origem, uma vez que os dados dos pais permanecem sem registro. Ela é submetida a uma mudança de identidade fraudulenta, e isso geralmente ocorre durante a primeira infância.

Esta ausência sobre a origem biológica pode promover nos pais apropriadores a ilusão de que o filho foi concebido por eles ou que, na melhor das hipóteses, eles serão capazes de manter sempre escondidas as informações da sua origem. Embora decidam informá-lo de que é “adotado”, como no caso de Maria, estão falando de uma condição irregular, uma vez que isso não está registrado em lugar algum. O que acontece então com os traços mnésicos da criança apropriada? Pode-se fazer desaparecer o registro de experiências intrauterinas?

Vários pais não informam os filhos sobre a apropriação porque ficam evidenciados como transgressores da lei e geralmente promovem outros valores durante a educação dos filhos. Em outras palavras, existe uma contradição entre discurso e ação, uma situação que as crianças percebem de maneiras diferentes. Observei várias vezes, no trabalho analítico, que nesses casos eles esperam que a criança pergunte sobre sua origem. E quando isso acontece, eles já passaram vários anos escondendo informações e mantendo uma cadeia de mentiras que impede a possibilidade de pensar sobre a questão.

A filiação simbólica é uma continuidade que prevê uma quebra. Se nasce na família para posteriormente nascer da família, de acordo com René Kaes, através do romance familiar e da afiliação de grupo. O filho sonhado é substituído pelo filho real, que sempre deixa fora os desejos narcisistas da família. (Bregazzi, 2019, p. 96)

Nesse caso, o filho real apresenta uma origem biológica diferente, que é o que os pais tentam negar.

Quando há ocultação, o relacionamento pais-filho se desenvolve em uma estrutura não confiável, na qual são bloqueados certos problemas que, quando impossibilitados de elaboração, são silenciados e deslocados para outros problemas.

Muitas vezes, o filho fica em uma posição ambivalente, tem sentimentos de amor e gratidão com os apropriadores porque cumpriram as funções de ser pais, mas ao mesmo tempo é difícil para ele entender por que o privaram de rastrear sua origem. É útil esclarecer que falar sobre o resgate desses dados não implica necessariamente que os sujeitos apropriados procurem especificamente seus pais, mas isso significa permitir a possibilidade de fantasiar ou imaginar o que o fazem ou que podem fazê-lo, se assim o desejarem. Para isso é necessário contar com o registro, pelo menos o nome e o local de nascimento da gestante.

Esse obstáculo não implica que se cale o desejo de saber sobre sua origem, associado à consciência de si, onde a falta de dados e as possibilidades de obtê-los tenham o efeito de limitar a possibilidade

de historização e subjetividade.

Sobre este assunto, Eva Giberti (2003) diferencia “necessidade de um filho” de “desejo de um filho”. Os casais que se apropriam de crianças pretendem e conseguem satisfazer sua “necessidade de um filho” sem pensar nos efeitos que essa ilegalidade terá no futuro sobre o destino dessa criança, que eles deixam no lugar de objeto de afirmação narcísica. Isso estaria relacionado ao conceito postulado por Patricia Alkolombre (2008) de “paixão por um filho”, citado anteriormente.

Esta postura por parte dos pais apropriadores também implicaria discriminação em relação à mulher que gestou a criança, uma vez que não a registram como mãe. Certos mecanismos de exclusão social manifestam-se aqui, porque em nosso país, como em vários países da América Latina, costumam ser diferentes as classes socioeconômicas envolvidas na entrega das crianças e na adoção. Nesse sentido, a apropriação de crianças pode ser considerada como uma forma de violência social contra a criança e de exclusão da classe social de origem, que tem o efeito de comprometer os direitos da criança. Nos termos da Lei nº 23.849, a Convenção sobre os Direitos da Criança, os artigos 7, 8, 9 e 21 seriam violados.

Revelando máscaras

*A andorinha
de volta ao seu passado
não encontra o ninho*
Mario Benedetti, 1999

Tenho tentado fazer um caminho entrecruzando duas perspectivas, jurídica e psicanalítica, para pensar em algumas implicações psíquicas que a apropriação pode gerar em uma criança e sua família.

Para refletir sobre o efeito traumático que o tráfico de crianças pode causar, começarei com a definição proposta pelo Dicionário de Psicanálise (Laplanche e Pontalis, 1967/1999), que considera o trauma psíquico como “acontecimento da vida do indivíduo que se define pela sua intensidade, pela incapacidade em que se acha o indivíduo de lhe responder de forma adequada, pelo transtorno e pelos efeitos patogênicos duradouros que provoca na organização psíquica”⁴ (p. 447).

Se articularmos isso com a apropriação de uma criança, podemos reconhecer essa situação como um *acontecimento de grande intensidade* para a mente de uma criança, porque a mudança dos progenitores para os adotantes é sempre registrada (através de sensações, memórias, intuições etc.). A criança não pode *responder adequadamente a esse*

fato, precisa de um adulto para ajudá-la a entender essa vivência em um processo gradual e constante, através do qual possa ir integrando os dados de sua condição de adotado de acordo com as características de desenvolvimento evolutivo de sua mente. Se isso não pode ser elaborado - isto é, emocional e intelectualmente integrado por seus pais em um primeiro momento, e depois pela criança - se apenas a informação for dada como um dado isolado, gerará efeitos pouco saudáveis para o desenvolvimento psíquico. No caso de Maria, o processo analítico facilitou a vinculação de palavras, emoções e ações, uma vez que o que não pode ser compreendido foi posto em atos por meio de comportamentos ilegais, a obesidade que se assemelhava a uma gravidez, as dificuldades para associar apesar de contar com um bom potencial intelectual, o estado de luto congelado, entre outros.

Por outro lado, Moty Benyakar (2012) define o *disruptivo* como a capacidade potencial de um fenômeno factual desestabilizar os processamentos psíquicos. No entanto, pode-se observar na clínica que existem fatos ou entornos disruptivos que nem sempre geram processos psíquicos da ordem do traumático. Este autor refere-se ao *traumático* como um fenômeno psíquico “provocado por um impacto externo que causa uma falha na capacidade processual” (p. 2). Insiste em explicitar que o *traumático* não estaria em relação ao que aconteceu, mas à maneira pela qual cada psiquismo o vivencia. Também define *vivência traumática* e *vivenciar traumático* como processos psíquicos de desarticulação entre o afeto e a representação. Enfatiza que o traumático estaria relacionado com a interrupção do processo associativo e com a dificuldade em processar o vivenciado. Nesse sentido, considero que com Maria fizemos uma travessia do encoberto e silenciado para a possibilidade de descobrir e abrir questões que facilitariam a circulação da palavra, apontando para a construção de sua identidade (Grinberg, citado por Borensztein, Rascovsky, Sabsay Foks, Safdie e Zelcer 2015).

A identidade como resultante da interrelação de três tipos de vínculos de integração: o “espacial” (integração entre as diferentes partes do self) o “temporal” (continuidade entre as diferentes representações do self no tempo) e o social (relação dos aspectos do self com os objetos). Em *Identidade e mudança psíquica*, a experiência emocional de identidade é definida como a capacidade do sujeito de continuar se sentindo o mesmo, apesar da sucessão de mudanças internas e externas. (p. 341)

Nesse sentido, considero que minha função analítica esteve de acordo com a circulação da lei, fornecendo um espaço para tornar visível a apropriação e poder pensar com Maria sobre as implicações psíquicas deste assunto. Lembrei-me do artigo 8, parágrafo 1, da Lei nº 23.849, Convenção sobre os Direitos da Criança: “respeitar os direitos da criança de preservar sua identidade, incluindo nacionalidade, nome e relações familiares de acordo com a lei, sem interferências ilícitas” e inciso 2: “Quando uma criança é ilegalmente privada de alguns dos elementos de sua identidade ou de todos eles, os Estados

4. N.T.: Tradução de Tamen, P. A tradução corresponde a Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (1976). *Vocabulário de psicanálise*, (p. 678) Moraes editores, Lisboa.lho original publicado em 1954d[isantos trolho original publicado em 1954d[isantos tro

Partes devem fornecer assistência e proteção apropriadas com o objetivo de restaurar rapidamente sua identidade”. Penso que o risco que corria na análise de Maria era permanecer contra-identificada projetivamente a seus pais apropriadores e garantir por omissão a transgressão da lei.

As máscaras mais caras

Se a história de origem não pode ser integrada, ela fica dissociada, re-negada e se manifesta por meio de diferentes sintomas e desconfortos, até que possa ser elaborada, nomeada e inscrita em uma ordem simbólica.

Talvez refletir e diferenciar a adoção da apropriação nos traga elementos para trabalhar com nossos pacientes e nos permita questionar nossa posição ética como analistas, estando também atravessados por histórias sociopolíticas latino-americanas que muitas vezes respaldam as apropriações.

Penso que, por meio da utilização do uso de máscaras da apropriação ou tráfico de crianças, os pais:

- se apropriam do desejo do filho de conhecer os seus dados de origem (nome dos pais, nacionalidade, local de nascimento, doenças da família biológica, existência de irmãos, etc. Informações que podem estar registradas em cartórios).
- apropriam-se do desenvolvimento da história de seus filhos, que se baseia em uma identidade civil fraudulenta.
- apropriam-se dos dados dos progenitores, acreditando que desta forma os fazem desaparecer, mas quando as mentiras e os ocultamentos começam a falhar, algum sentimento de estranheza é revelado por meio da percepção ou intuição, levando-os a descobrir ou a suspeitar do encobrimento da origem biológica.
- apropriam-se da realidade dos fatos, ao registrar como filho biológico uma criança que tem outra origem.
- apropriam-se da possibilidade de uma integração familiar que reconheça a diferença e permita a circulação de informações sobre o acontecido para validar a construção da subjetividade.

E essas são as *máscaras* - “mais caras” - porque condicionam e gravam a constituição da identidade de um sujeito, *deixando-o preso na paixão por um filho, que não lhe pertence, mas que o condiciona...*

Entrevista: Reflexões sobre aspectos psíquicos de famílias e sujeitos com histórico de apropriação

Pesquisando a apropriação, pude encontrar-me com a Sra. Graziano, psicóloga da associação *¿Quiénes somos?*, de Buenos Aires, Argentina. Observei como as características da história de Maria coincidem com os dados de uma pesquisa realizada a partir de encontros que a associação organiza e com o trabalho que realizam com pessoas que procuram dados sobre sua origem biológica. Esses dados descrevem aspectos psicopatológicos dos adultos e suas famílias que passaram por essa situação.

Características das famílias com histórias de apropriação

- A defesa predominante é a “denegação”.
- Geralmente têm uma forma de comunicação muito estereotipada e superficial.
- São pouco propensas a realizar mudanças.
- Se observa frequentemente fabulações, silêncios e mentiras para sustentar a situação.
- São frequentes os atos de silêncio que envolvem a família extensa e conhecidos.

Algumas características observadas em pessoas com história de apropriação

- As mentiras perturbam a percepção do menino ou da menina.
- Dados delirantes ou falsos de afiliação são mantidos.
- Os transtornos psicopatológicos frequentemente observados são: transtorno de personalidade limite ou borderline, distúrbios alimentares (obesidade e anorexia) e adições.

Momentos importantes na história vital

- Quando as pessoas vítimas de apropriação se dão conta de sua situação. Isso implica um processo de resignificação das próprias crenças sobre sua identidade e sobre o discurso mantido pela família.
- Quando decidem começar a procurar dados verídicos.
- Quando decidem confrontar sua família de criação em busca de informações.
- Quando encontram um parente biológico.

Conflitos durante o processo de procura

- Conflito intrapsíquico (move toda a vida psíquica do sujeito).
- Conflitos intrafamiliares (elaboração de novos discursos e alianças dentro e fora da família).
- Conflito no mundo externo (visita a escritórios, instituições, organizações, conhecimento de leis e direitos, etc.).

Resumo

Este trabalho tenta cruzar duas perspectivas, a jurídica e a psicanalítica, para pensar sobre algumas implicações psíquicas que a apropriação pode gerar em uma criança e sua família. Se entende por apropriação a transferência de filhos de sua família de origem para uma família de criação sem a intervenção do sistema judicial. A partir da análise de pacientes com histórias de aparentes adoções, surgem perguntas: Que implicações psíquicas pode ter em um sujeito o ter sido apropriado? A apropriação pode causar trauma à criança e sua família? O desejo do filho, a paixão por um filho ou a necessidade de um filho intervêm em um ato de apropriação? Apresentam-se vinhetas clínicas da análise de uma paciente com história de apropriação. Em seguida, apresentam-se aspectos psicopatológicos de sujeitos que foram apropriados, que surgem a partir de uma pesquisa realizada pela Lic. Graziano, da associação *¿Quiénes somos?*.

Palavras-chave: Paixão, Adoção, Desejo de um filho, Luto.

Abstract

This paper intends to intersect two perspectives, legal and psychoanalytic to think about some psychic implications that appropriation can generate in a child and his family.

“Appropriation” is understood as the transfer of children from their family of origin to a foster family without the intervention of the judicial system.

Starting from the analysis of patients with stories of apparent adoptions, the question arises: what psychological implications can a person having been appropriated? Could the appropriation cause trauma to the child and his family? Are the desire for a child, the passion of a child or the need for a child involved in an act of appropriation?

Clinical vignettes of the analysis of a patient with a history of appropriation and psychopathological aspects of subjects that were appropriated, arising from an investigation conducted by Lic. Graziano, of the association “Who are we?” are presented.

Keywords: *Passion, Adoption, Desire of a child, Grief.*

Referências

- Abraham de Cúneo, L. (1996). Deseo de maternidad y adopción. *Revista Archivos Argentinos de Pediatría*, 94(6), 411-412.
- Abraham de Cúneo, L. (22 de abril de 2010). *De la fecundación asistida a la adopción*. 7ª. Jornadas Regionales e 4ª. Jornadas Nacionales Interdisciplinarias de Adopción, Mendoza. Disponível em: http://www2.jus.mendoza.gov.ar/organismos/registro_adopcion/index.htm
- Alkolombre, P. (2008). *Deseo de hijo, pasión de hijo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Alkolombre, P. (2019). Deseo de hijo, parentalidades y filiación. *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 24, 100-109. Disponível em: <http://www.controversiasonline.org.ar/wp-content/uploads/2019/05/24-ALKOLO-ES.pdf>
- Benedetti, M. (1999). *Rincón de haikus*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Benyakar, M. (2012). Lo disruptivo y lo traumático: Vivencias y experiencias. *Imago Agenda*, 160. Disponível em: <http://www.ecoBioetica.com.br/?p=90>

- Benyakar, M. e Lezica, A. (2005). *Lo traumático* (vol. 1). Buenos Aires: Biblos.
- Borensztein, C., Rascovsky, A., Sabsay Foks, G., Safdie, E. e Zelcer, B. (2015). *Diccionario de psicoanálisis argentino* (vol. 1). Buenos Aires: Antigua.
- Bowlby, J. (1993). *La pérdida afectiva, tristeza y depresión*. Madrid: Paidós.
- Bregazzi, C. (2019). Procesos de filiación intervenidos: ¿Hay lugar para el pensamiento, la conjetura, la intimidad? *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 24, 89-99. Disponível em: <http://www.controversiasonline.org.ar/wp-content/uploads/2019/05/24-BREGAZZI-ES.pdf>
- Giberti, E. (1998). *La adopción*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Giberti, E. (2003). *La falsa inscripción del niño, la necesidad obtura al deseo*. Disponível em: <https://evagiberti.com/la-falsa-inscripcion-del-nino-la-necesidad-obtura-al-deseo/>
- Giberti, E. et al. (2001). *Adopción para padres*. Buenos Aires: Lumen.
- Graziano, V. (21 de mayo de 2009). *Entonces... No soy el que creo que soy...* 6ª. Jornadas Regionales e 3ª. Jornadas Nacionales Interdisciplinarias de Adopción, Despejando Máscaras, Mendoza.
- Grinberg, L. (1994). *Culpa y depresión*. Madrid: Alianza.
- Grinberg, L. e Grinberg, R. (1971). *Identidad y cambio*. Buenos Aires: Kargieman.
- Grinberg, R. (1982). La adopción y la cesión: Dos migraciones específicas. *Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*, 4(1).
- Laplanche, J. e Pontalis, J. (1999). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1967).
- Ley N° 23.849, del 27 de septiembre, Convención sobre los Derechos del Niño. *Boletín Oficial*, 16 de octubre de 1990. Disponível em: <http://servicios.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/249/norma.htm>
- Ley N° 26.994, del 1 de octubre, *Boletín Oficial*, 8 de octubre de 2014. Disponível em: <http://servicios.infoleg.gov.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=235975>
- Marcelli, D. y Ajuriaguerra de, J. (1993). *Psicopatología del niño*. París: Masson. (Trabajo original publicado en 1982).
- Mondelli, M. (2006). *Circulación de bebés, niños y niñas pequeños en Argentina: Las mujeres de Añatuya*. Disponível em: <http://www.foruminternacional.ciimu.org/>
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Lea. (Trabalho originalmente publicado em 1883).
- Núñez, R. (coord.) (2001). El tráfico de niños en el Chaco. Disponível em: <http://www.centromandela.com/documentos/doc25.doc>
- Pasión (2018). En *Diccionario de la Real Academia Española*. Disponível em: <https://dle.rae.es/?id=S4Caraz>
- Winnicott, D. W. (2007a). Dos niños adoptados. En D. W. Winnicott, *El niño y el mundo externo*. Buenos Aires: Hormé. (Trabalho originalmente publicado em 1953).
- Winnicott, D. W. (2007b). Peligros de la adopción. En D. W. Winnicott, *El niño y el mundo externo*. Buenos Aires: Hormé. (Trabalho originalmente publicado em 1954).

Paixão de descobridor(es): *Uma passagem para a Índia.* Visita a um mundo (não tão) distante.

Como dar um testemunho o mais próximo possível da experiência vivida na Índia e, além disso, como se isso não fosse suficiente, acrescentar a tocante realidade compartilhada naquele lugar com colegas analistas indianos trabalhando e intercambiando nossas distantes realidades, ou melhor dizendo, mais próximas do que se poderia imaginar?

Importava-me e me importa muito, além da transmissão de tal experiência singular, trabalhar o lugar a partir do qual deveria fazê-la. Em *Passagem para a Índia*, filme dirigido por David Lean em 1984, encontrei chaves interessantes para esses objetivos, da mesma forma na correspondência iniciada em 1921 entre Dr. Girindrashekar Bose e Sigmund Freud. O filme de Lean me levou ao livro de Edgar M. Forster, *A passage to India* (1924/1994), no qual se baseia e do qual toma emprestado o nome.

Um artigo do jornal *The Guardian*, de 20 de junho de 1924, recolhe das próprias palavras do escritor sobre o personagem da senhora Quested¹ o seguinte: que “ele já não tenta examinar [apreciar ou interrogar] a vida, mas sim ser examinado [apreciado ou interrogado] por ela”² (Arnold, 20 de junho de 1924, par. 1).

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. *Quest* em inglês significa “busca”, “missão”, “expedição”.

2. “He is ‘no longer examining life, but being examined by it’”.

Esta frase, me parece, introduz uma boa chave de aproximação a partir da qual podemos ler o livro, ver o filme e nos aproximarmos da Índia e da psicanálise que vem sendo gestada ali, há mais de cem anos. Além disso, parece-me uma boa chave para o momento da experiência analítica e dos intercâmbios entre colegas sobre estas experiências. Finalmente, também no momento dos intercâmbios, não menos apaixonados, entre as instituições que albergam e sustentam a psicanálise em cada cidade, país ou região.

Assim, pela mão de Lean, depois de Forster, chego a Walt Whitman (1819-1892) e a seu poema “Passage to India”, que foi incluído entre 1871 e 1872 na quinta edição do seu livro de poesias *Folhas de relva* (Whitman, 1855/1983). Forster então se inspira nesse poema (e em seu existir, que em parte transcorreu na Índia) e toma emprestado seu nome para o título de sua novela.

Considerado um humanista³, Whitman foi um escritor polêmico e discutido em seu tempo, especialmente a partir de *Folhas de relva*, que foi considerado um texto obsceno.

Segundo Rolando Costa Picazo (2008):

O poema de Whitman foi ocasionado por três acontecimentos: a finalização do canal de Suez, que conectava a Europa e a Ásia por água; a conclusão da estrada de ferro Union Pacific, que unia o leste dos Estados Unidos como o oeste; e o cabo telegráfico transatlântico, que reduzia o tempo de comunicação entre a América e a Europa. (p. 120)

Ocorre então um salto histórico-epistêmico dos progressos da tecnologia e dos meios de transporte, ou seja, a partir da ciência à poesia, à narrativa, ao cinema. Correspondências, transbordos, acessos, canais que falam de enlances, aberturas, contatos.

E assim chego, ou daí volto, à correspondência entre estes homens, o Dr. G. Bose e Freud (Indian Psychoanalytical Society, 1999).

Cartas de uma paixão transferencial – ou novela epistolar, poderíamos dizer – sobre a permanente construção de um psicanalista e da psicanálise, como tantas outras cartas que Freud nos deixou, com variados desfechos, mas que sempre contribuem e renovam, em sua singularidade, uma rica complexidade na releitura de sua obra.

Cartas que evocam outras correspondências, como as de Baudelaire ou Flaubert, nas quais assistimos também à construção de um escritor e sua obra.

3. “Quando Walt Whitman contemplava o panorama democrático da cultura, tentava enxergar além da diferença entre beleza e feiura, importância e trivialidade. Parecia-lhe servil ou esnobe fazer qualquer discriminação de valor, exceto as mais generosas.”, nos lembra Susan Sontag em seu trabalho *Sobre a fotografia* (2017, p. 35). N. do T.: Tradução de R. Figueiredo. A tradução corresponde a Sontag, S. (2004) *Sobre a fotografia – Ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras. Recuperado em <https://es.scribd.com/document/269734664/Sobre-Fotografia-Susan-Sontag> (Trabalho original publicado em 1977)

A que chamado responde a interminável espreita solitária do leitor?

Pascal Quignard

G. Bose, então, é quem escreve a Freud a primeira carta – que se presume seja de começos de 1921, dado que Freud responde em 29 de maio desse ano –. Assim se inicia uma correspondência – segundo os registros disponíveis – que termina com a última carta de Freud, datada de 26 de dezembro de 1937. Um total de vinte e cinco cartas, vinte e quatro entre ambos e uma de Anna Freud ao Dr. Bose.

Bose, proveniente de uma família de classe média de Bengala, estudou medicina em Calcutá. Muito cedo se interessou (como Freud) pela hipnose, e depois pela psicologia, o que o levou a realizar um mestrado nessa disciplina.

A primeira carta que dirige a Freud é acompanhada por sua tese *Concept of repression [O conceito de repressão]*, publicada em Calcutá em 1921 e com a que obtém o título de Doutor em Ciências da Universidade de Calcutá. Desse modo se apresenta a Freud e pede sua opinião sobre sua tese.

No prefácio da tese, que se transformou em livro, (1921)^{4 5}, Bose tinha escrito:

Interessou-me a hipnose desde muito cedo e vinha praticando com fins terapêuticos, ainda quando era um estudante e por aproximadamente nove anos, antes de entrar em contato com a psicanálise em 1909. No final desse ano comecei a tratar pacientes com o método psicanalítico. A falta de conhecimento do idioma alemão tornou muito difícil meu trabalho e dependia principalmente de artigos de revistas e de referências incompletas como fontes de informação. Nesse momento não havia uma descrição sistemática da psicanálise em nenhum livro em inglês. Muitas verdades que encontrei nesse então, na análise de meus pacientes e que eu pensava originais, eram em realidade conhecimentos amplamente conhecidos, como pude descobrir mais tarde. Isso foi tanto um prazer como uma decepção para mim. (p. 5)

A decepção então de não ser “o primeiro homem”, mas o alívio de não estar sozinho, de não ter que atravessar a solidão que acompanha o pioneiro.

Freud responde esta primeira carta e um diálogo respeitoso se inicia, muito cuidadoso e expectante da resposta do outro. A curiosidade de um e de outro lado abre passagem imediatamente. Freud se surpreende por algumas de suas obras serem lidas na Índia.

Bose se declara fervoroso admirador de Freud e sua obra, e lhe pede uma foto:

Espero que possa perdoar meu atrevimento se lhe peço que me envie uma foto sua. Eu, minha família, meus amigos e um grupo importante de admiradores, há muito tempo, gostaríamos de ter uma foto sua. Até agora não vi sua

4. Nota do autor: a tradução ao espanhol dessa e das demais citações deste artigo são próprias.
5. N. do T: As traduções do espanhol para o português desta e das demais citações são traduções livres.

foto em livros ou jornais, caso contrário, não lhe pediria. Tal obséquio de sua parte seria muito valorizado. (Indian Psychoanalytical Society, 1999, p. 3; segunda carta que escreve Bose a Freud depois da resposta de Freud, em 1929)

Freud coloca em contato Bose e Jones para que Bose receba o *International Journal* e publique suas ideias, buscando que seus trabalhos se integrem às discussões do âmbito psicanalítico. Assim, Bose começa a imaginar, e a trabalhar para, a fundação de uma Associação Psicanalítica da Índia. Em janeiro de 1922, o projeto se concretiza e pedem admissão à Associação Psicanalítica Internacional, à qual se afiliam pouco tempo depois.

Enquanto isso, Bose continua esperando a foto de Freud e se desculpa por sua insistência.

Em uma das cartas comenta com Freud:

Um amigo meu, o Sr. J. Sen, um renomado artista da Índia e um fervoroso admirador seu, fez, usando sua imaginação, um desenho de com quem ele pensa que “o senhor deva se parecer”. (p. 6; carta de 26 de janeiro de 1929)

Freud lhe comenta: “O retrato imaginativo que me mandou é muito bonito, na verdade bonito demais para o sujeito que representa” (p. 8).

Bose já tinha escrito em seu prefácio que o encontro com a obra freudiana tinha tido para ele algo de prazer e de decepção ao mesmo tempo; ele também é um descobridor e quer ser reconhecido como tal. O interesse pela foto, por encontrar o olhar de Freud, fala de sua sensibilidade, de uma avidez de presença que reconhece e persegue até com certo *júbilo antecipatório*, poderíamos dizer, a imagem em espelho daquele a quem Leclaire (1970) não duvidou em atribuir uma “verdadeira paixão de descobridor de enigmas” (p.31)⁶. Também fala de suas vacilações..., seu querer assimilar(-se)⁷ e aproximar(-se) de Freud, ao mesmo tempo que de sua inquietação em relação ao outro diferente, estrangeiro. O próprio da experiência analítica se escrevendo e se produzindo entre cartas: Quem é o outro? “O que quer ele de mim?” (Lacan, 1962-1963/2006a, p. 14).⁸

6. N. do T: Tradução de D. Checchinato e S. Almeida. A tradução corresponde a Leclaire, S. (2007) *Psicanalisando*. (p. 30). São Paulo: Editora Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1968).

7. “Fotografar é apropriar-se da coisa fotografada”, escreve Susan Sontag (2017, p 14). N. do T: Tradução de R. Figueiredo. A tradução corresponde a Sontag, S. (2004) *Sobre a fotografia – Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. Recuperado em <https://es.scribd.com/document/269734664/Sobre-Fotografia-Susan-Sontag> (Trabalho original publicado em 1977)

8. N. do T: Tradução de V. Ribeiro. A tradução corresponde a Lacan, J. (2005) *O seminário, livro 10: A angústia*. (p. 12). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. (Trabalho original publicado em 1962-1963).

A busca do olhar

“Lamento incomodá-lo com esta longa carta; minha única desculpa é que quero que mais descobertas sejam testadas à luz de sua experiência única” (Indian Psychoanalytical Society, 1999, p 18; carta de 11 de abril de 1929). Algo do olhar(-se) e construir(-se) no olhar do outro, quando me olha e me deixa olhá-lo... em seus textos, em suas cartas, em suas fotos e nas visitas que nunca se concretizaram: “Estou velho demais para ir à Índia. Por que não fazemos o contrário, e vem o senhor à Europa?” (p. 8; carta de 1 de março de 1922).

Finalmente chega a ansiada foto junto com um parágrafo que o editor do livro de Bose lhe havia pedido para sua inclusão em uma próxima publicação. Freud lhe escreve: “Como meu inglês é muito deficiente, convido-o para que altere minhas expressões da maneira que o senhor entenda apropriada para seus propósitos” (p.7).

A seguir, escreve o esperado parágrafo:

Foi uma grande e grata surpresa que o primeiro livro sobre um assunto de psicanálise que nos chega desta parte do mundo [Índia] contenha um conhecimento tão completo da psicanálise e ideias originais tão profundas. O Dr. Bose enfocou sua obra no conceito da repressão e, em seu tratamento teórico deste assunto, nos proporcionou importantes sugestões e intensos motivos para seguir estudando. O Dr. Bose aponta a uma elaboração e evolução filosófica de nossos conceitos básicos, práticos, e só me resta desejar que a psicanálise possa alcançar o nível ao que ele a quer levar. (p. 7; carta de 20 de fevereiro de 1922)

Bose protesta, propõe que ele também fala a partir do empírico, a partir de sua experiência. A discussão se apaixona, se tensiona e por isso mesmo se abre e se sustenta. O intercâmbio de artigos e pontos de vista sobre os mesmos continua.

Mais adiante, em uma carta de 31 de janeiro de 1929, Bose lhe diz: “Gostaria que prestasse especial atenção a meu trabalho sobre o ‘Desejo Edípico’ [‘Oedipus wish’], onde me aventurei a divergir do senhor em alguns aspectos” (p.14)

E Freud lhe responde:

O senhor me fez dirigir minha atenção especialmente sobre o desejo edípico e teve razão em fazê-lo. Provocou-me uma grande impressão. De fato, não estou convencido de seus argumentos. Sua teoria sobre o desejo oposto me parece que faz uma maior ênfase sobre o elemento formal do que sobre o fator dinâmico. Ainda penso que o senhor subestima a eficácia do temor à castração, é interessante notar que o único erro que eu pude encontrar em seus ensaios populares tem relação com os mesmos pontos [...]. Por outro lado, nunca neguei a conexão entre o desejo de castração e o desejo de ser mulher, nem a do temor à castração com o horror de se transformar em uma mulher. Em meu trabalho “A dissolução do complexo de Édipo”, tratei de introduzir uma possibilidade metapsicológica nova, a de destruir um complexo ao lhe extrair sua carga de catexia, além da outra ideia de reprimi-lo enquanto sua catexia se mantém sem diminuir.

Mas confesso que não estou, de nenhum modo, mais convencido da validade de minhas próprias suposições. Ainda não terminamos de entender este intrincado assunto do Édipo. Precisamos mais observações. (p. 16; carta de 9 de março de 1929, as itálicas são minhas)

Parece-me importante nos determos neste fragmento do intercâmbio, distante da convicção, como uma valiosa pérola a ser mantida viva para seguir avançando em nossa disciplina. E não apenas ao que se refere às discussões sobre pontos da teoria, mas também no que se refere à *técnica*. Esforço de estar mais próximo de uma fala menos categórica e mais aberta, que mantenha e represente o caráter precário da experiência analítica.

Correspondência que convida, então, a um intercâmbio respeitoso e pausado, mas problematizador, que não disfarça as discrepâncias ou diferenças nem as apaga, mas as põe a trabalhar.

Por sua vez, o que Bose responde a esta carta, falando sobre o “desejo edípico”, o “desejo de ser mulher”, o “temor à castração” e os “sintomas de castração” acrescenta elementos mais que interessantes para o debate atual sobre o lugar do Édipo em nossa teorização, mas excede o propósito do presente trabalho.

Traduzo:

Logicamente eu não espero que o senhor aceite rapidamente minha leitura da situação edípica. Eu não nego a importância da ameaça de castração nos casos europeus; meu argumento é de que a ameaça deve sua eficácia a sua conexão com o desejo de ser uma mulher. A verdadeira luta está entre o desejo de ser um homem e seu oposto, o desejo de ser uma mulher [the desire to be a male and its opposite the desire to be a female]. Já fiz referência a que a ameaça de castração é muito comum na sociedade indiana, mas meus pacientes indianos não exibem sintomas de castração no grau que o fazem meus pacientes europeus. O desejo de ser uma mulher é mais fácil de desenterrar em meus pacientes indianos homens que nos europeus. Neste sentido, gostaria de remetê-lo a meu trabalho sobre homossexualidade, onde discuto esta questão de forma mais detalhada.... (p. 17; carta de 11 de abril de 1929)

A resposta de Freud, não demora em chegar:

Muito obrigado por suas explicações. Estou muito impressionado com a diferença na reação à castração entre os pacientes indianos e os europeus, e lhe prometo que me mantere concentrado sobre o problema do desejo oposto que o senhor acentua. Este último é muito importante para tomar uma decisão rápida, alegro-me por esperar outra publicação sua. Pergunto-me qual “poderia ser” a relação entre o desejo oposto e o fenômeno da ambivalência. (p. 19; carta de 12 de maio de 1929)

Continuam intercambiando ideias, e na carta de 11 de janeiro de 1933, há mais de dez anos de iniciada a correspondência, Freud lhe escreve:

Em relação à opinião que me pede, somente posso lhe dar minhas primeiras impressões, que não são de grande valor. *Necessita-se mais tempo e esforço para superar o sentimento de estranheza quando se é confrontado a uma teoria tão diferente à mantida até agora, e não é fácil sair das formas do pensar às que estamos acostumados [...]. Mas não estou pronto ainda para respaldar minhas próprias objeções; ainda estou confundido e indeciso.* (p. 24; as itálicas são minhas)

Fico com essas palavras de Freud, do tempo e do esforço para superar esta inquietante estranheza, mas também acrescentaria o estimulante que é sairmos do familiar para nos aproximarmos, não só a outros

olhares sobre conceitos teóricos de nossa disciplina, mas também do rico legado de lendas, mitos, religiões e filosofias que nos oferece a Índia.

Enquanto herdeiros de Freud sabemos como seu diálogo com a literatura, a filosofia, os mitos e as religiões lhe permitiu desenvolver suas ideias. Penso então que nos aproximarmos ao que a Índia tem para oferecer nesse sentido pode enriquecer a experiência analítica e desenvolver ainda mais seu campo.

Breve excursão à Índia

As primeiras obras da literatura indiana surgiram no chamado período védico (1500-200 a. C.). A essa etapa pertencem os Vedas, que são compilações de hinos sagrados – base do hinduísmo – e orações religiosas, previamente existentes como literatura oral. Durante o período clássico (200 a. C. a 1100 d. C.), com a língua sânscrita, surgiu uma literatura que adaptou as lendas védicas a novos gêneros de caráter não religioso. Entre eles sobressaem os Puranas, contos poéticos de estilo épico como o Mahabharata e o Ramayana. O Mahabharata se compõe de dezoito livros, com mais de 100.000 estrofes em versos e algumas passagens em prosa intercaladas. É o poema épico mais longo e a epopeia mais antiga do mundo, “em mero tamanho oito vezes mais longa que a Ilíada e a Odisseia juntas.” (Narayan, 2003, p. 3). Ainda hoje existem na Índia recitadores de longuíssimos fragmentos desta obra.

O Ramayana, organizado em sete livros e com uma extensão de 48.000 versos, é obra de um poeta anônimo do século III a.C., que narra as peripécias do príncipe Rama – sétima encarnação de Vishnú – para recuperar o trono usurpado por seu irmão e, ao mesmo tempo, resgatar sua esposa Sita.

Menção à parte merece o budismo como outra das grandes correntes filosóficas nascidas na Índia. Lembremos que Buda significa “despertar e iluminação”. Os indianos budistas expressam com orgulho que os ensinamentos de Buda têm se mantido ao longo dos séculos como um pestanejar de alerta constante frente à evolução, consumista e capitalista, da cultura do Ocidente⁹.

Como articular por sua vez estas ricas tradições, onde convergem a beleza literária, a épica, diferentes filosofias de vida, religiões – que abrangem do monoteísmo ao politeísmo, passando também pelo animismo –, com as práticas médicas milenárias? Convergência de territórios que nem sempre podem ser delimitados claramente, mas também não parece que exista muita inquietação por fazê-lo.

Como articular, então, essas ricas tradições com a psicanálise? A psicanálise escuta a dimensão espiritual do existir humano? Como a

9. Lacan toma o assunto de Buda no seminário 10, *A angústia* (1962-1963, 2006b, pp. 231-247). Em *Função e Campo da Fala e da Linguagem em Psicanálise* (1966/2003) trabalha uma citação dos Upanishad (p. 310).

escuta hoje? Parece-me que poderia ser enriquecedor rever *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927/1992) e trabalhar algumas das propostas de J. Allouch (2007) a este respeito em seu diálogo com M. Foucault.

E voltando ao princípio para terminar...

Desde o prefácio de *El concepto de represión* de Bose, assim como a sua biografia e o que é sua obra, dão conta de uma origem “nativa” da psicanálise na Índia, que se expandiu e se aprofundou a partir da correspondência mencionada e com a tradução dos textos de Freud, assim como de outros psicanalistas da época.

Atualmente, pareceria que, por momentos, custa aceitar essa origem. É frequente escutar expressões de surpresa sobre como a psicanálise chegou até a Índia, o que me leva a me perguntar pelas próprias resistências dos psicanalistas à psicanálise.

Eu acredito que podemos sustentar que a psicanálise não chegou até a Índia..., estava ali, como não pode deixar de estar em nenhum lugar onde exista mais de um homem ou uma comunidade. A psicanálise está relacionada com a escuta do inconsciente, e o inconsciente fala e insiste em todas as línguas e enquanto existam sujeitos falantes. Só faz falta (nada mais e nada menos) que alguém possa escutar.

O intrincado nó de prazer e padecer, próprio do existir humano, não é patrimônio exclusivo da psicanálise, ainda que esta tenha sua especificidade, essa escuta do inconsciente que a torna único no momento de trabalhar e desarticular os nós sintomáticos que aprisionam um sujeito no sofrimento e na repetição.

A Índia tem uma *tradição “curandeira”* milenar, encarnada nos rituais dos xamãs, nos ensinamentos dos gurus, nos recitadores de versos e na prática da medicina conhecida como ayurveda, entre outras.

As peripécias do humano parecem ter sido, e ser ainda, albergadas em sua maioria por representantes dessas tradições, e a nossos colegas psicanalistas lhes custa abrir passagem (em algum lugar não custa, me pergunto?) e se debatem com “a ambivalência de ser indiano e psicanalista, na experiência de viver nas margens tanto da cultura indiana como da ocidental”, nas palavras de Sudhir Kakar (1982, p. 10).

Enquanto exista um sujeito que embarque em seu existir – como Buda, a Sra. Moore, a Srta. Quested, o Dr. Aziz – e que chegue a experimentar sua vida como impossível ou à beira do irrealizável, haverá lugar para a psicanálise.

Os prazeres e a angústia em torno do desejo se sentem tanto na Índia como no Rio da Prata.

O que tensiona estas vidas, o conteúdo, é frondoso e variável. Não são iguais as vias do desejo, do amor¹⁰, nem as normas a seguir e os

10. Lembrem-se de que na Índia atual os assuntos de negócios e de casamento estão influenciados pelo sistema de castas, assim como coexistem os chamados *casamentos arranjados* junto aos chamados *casamentos por amor*. Ver: *Identity and genesis of caste system in India*, de Ramesh Chandra (2005), e *De animales a dioses*, de Yuval Noah Harari (2017).

ideais a alcançar para um indiano e para um uruguaio ou um holandês. Nem ainda o são no interior de um país ou cidade, ou inclusive em um bairro. Mas a tensão que constrói e na que se constrói um sujeito em relação ao desejo, os ideais e normatividades é um fato de estrutura.

Se algo têm de apaixonantes as correspondências, as passagens, os transbordos é que voltam a nos situar ou nos devolvem a nossa condição de sujeitos do inconsciente, em situação de exílio permanente ou estranheiridade, reafirmando uma vez mais a extraterritorialidade da psicanálise.

Resumo

A autora se propõe a nos aproximar do contexto de desenvolvimento das ideias psicanalíticas na Índia, partindo de uma visita àquela (não tão) distante margem, e da correspondência entre G. Bose e S. Freud. Cartas de uma novela epistolar ou paixão transferencial sobre a permanente construção de um psicanalista e da psicanálise que contribuem e renovam em sua singularidade, uma rica complexidade na releitura da obra freudiana.

Acompanhada pela literatura e pelo cinema, a autora trabalha chaves de aproximação à psicanálise que se desenvolve naquela região e que, em sua opinião, resultam consubstanciais à experiência analítica mesma e essenciais nos intercâmbios entre colegas e entre as instituições da mesma ou diferentes regiões. Chaves que se sustentam em um falar menos categórico e mais aberto, que mantêm e representam o caráter precário da experiência analítica.

Se algo de apaixonantes têm as correspondências, as passagens e os transbordos, é que voltam a nos situar ou nos devolvem a nossa condição de sujeitos do inconsciente em situação de exílio permanente ou estranheiridade, reafirmando uma vez mais a extraterritorialidade da psicanálise.

Palavras-chave: *Aproximação, Cartas, Cinema, Paixão, Psicanálise, Sujeito do inconsciente.* **Candidato a palavra-chave:** *Extraterritorialidade.*

Abstract

The author seeks to provide context to the development of psychoanalytic ideas in India, from the starting point of a visit to that (not so) distant shore and the correspondence between G. Bose and S. Freud. Letters of an epistolary novel or transferential passion about the on-going construction of a psychoanalyst and of psychoanalysis, that provide and renew, in their singularity, a rich complexity in the rereading of the Freudian work.

Using references to literature and film she deals with key approaches to the psychoanalysis that is developed in that region and,

in her opinion, are consubstantial to the analytical experience itself and essential in the interchanges between colleagues and between institutions of the same and/ or different region. Key aspects that are upheld in a less categorical and more open manner, that maintain and represent the precarious nature of the analytic experience.

Key aspects that point out that if there is something exciting about the correspondences, passages and transfers, it is that they return us to our condition as subjects of the unconscious in a situation of permanent exile or alienation, reaffirming once again the extraterritoriality of psychoanalysis.

Keywords: *Approach, Letters, Cinema, Passion, Psychoanalysis, Subject of the unconscious.* **Candidat to keyword:** *Extraterritoriality.*

Referências

- Arnold, E. (20 de junho 1924). *A passage to India* de E. M. Forster. *The Guardian*. Disponível em: <https://www.theguardian.com/world/1924/jun/20/india.fromthearchive>
- Bose, G. (1921). *Concept of repression*. Calcutá: Bose.
- Brabourne, J., Goodwin, R. B. (produtores) e Lean, D. (diretor) (1984). *Passage to India*. Estados Unidos: EMI Films.
- Chandra, R. (2005). *Identity and genesis of caste system in India*. Nova Deli: Kalpaz.
- Costa Picazo, R. (2008). *Hart Crane y el puente: Una aproximación a la poética modernista de Hart Crane*. Buenos Aires: Colihue.
- Forster, E. M. (1994). *A passage to India*. Londres: Penguin Classics. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1992). El porvenir de una ilusión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).
- Harari, Yuval N. (2017). *De animales a dioses: Breve Historia de la humanidad*. Nova York: Penguin Random House.
- Indian Psychoanalytical Society (1999). *The beginnings of psychoanalysis in India: Bose-Freud correspondence*. Calcutá: Enterprises.
- Kakar, S. (1982). *Shamans, mystics and doctors*. Nova York: Knopf.
- Lacan, J. (2003). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. Em J. Lacan, *Escritos I* (pp. 227-310). Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (2006a). Sesión del 14 de noviembre de 1962. Em E. Berenguer (trad.), *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- Lacan, J. (2006b). Sesión del 8 de mayo de 1963. Em E. Berenguer (trad.), *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- Leclaire, S. (1970). *Psicoanalizar: Un ensayo sobre el orden del inconsciente y la práctica de la letra*. México: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1968).
- Narayan, R. K. (2003). *El Mahabharata*. Barcelona: Kairós.
- Sontag, S. (2017). *Sobre la fotografía*. Nova York: Penguin Random House.
- Whitman, W. (1983). *Leaves of grass*. Nova York: Bantam Classic. (Trabalho original publicado em 1855).

O transgeracional, o incestuoso e os tempos do Édipo em *Pastoral americana*

Tudo acaba onde começou.

Raul Seixas

Abordar aspectos psicanalíticos em uma obra de arte é sempre um risco. As figuras humanas são representações de pessoas, não pessoas. Imagens de uma pintura, personagens de uma canção ou de um romance não podem confirmar nem refutar nossas hipóteses a respeito delas. Não é possível analisar um personagem, nem mesmo qualificar o peso das circunstâncias em que vive, já que não vive a não ser nas mentes do artista e de quem o recebe (aprecia, ouve, lê).

Comecei a imaginar que tinha em mãos um tema para estudo quando li, em um trecho de *Pastoral americana*, seu autor, Philip Roth (2013), referir-se à “tragédia do homem despreparado para a tragédia – esta é a tragédia do homem comum” (p.104). Em nossos consultórios, deparamo-nos sempre com a tragédia do homem comum.

Acredito ser possível acolher a obra de arte como sonho. Poderíamos então tomar nossas conjecturas como momentos transicionais (Winnicott, 1951/2000), quando transitamos entre o construído pelo autor e o estudado em psicanálise. A ilusão, segundo Winnicott, é necessária até mesmo para se chegar à realidade. Nossa leitura forma um campo onde é criado esse terceiro espaço.

Outra vantagem: conjecturar livremente, zelando pelo compro-

Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre

misso com a boa intenção científica, mas não com aquele que exige de nós sempre o melhor de nossas boas intenções técnicas. Haveria, a supor, uma ética no atendimento e uma outra ética na interpretação de uma obra ficcional. Aqui pode-se brincar ainda mais (ainda que por meio de uma história carregada de infortúnio), errar mais, e isso pode ser uma audácia favorável para a gestação de ideias. Nada de psicanalisar a arte, mas extrair dela algo para nosso espaço potencial. Procuo aqui seguir a recomendação de Mirza (2013) de “escrever a partir da psicanálise” (p. 135). Abordar aspectos psicanalíticos em uma obra artística, assim, já não me parece tão arriscado.

Uma certa inconveniência: o desafio de escrever para um leitor que não necessariamente teve contato com a obra estudada. Mas considero que também narramos situações clínicas a partir de vinhetas de atendimentos. Além disso, há sempre uma expectativa carregada na escrita de arrebatado o outro para a leitura do romance, e deixar menos só, em conjecturas, o solitário que escreve. Aí vai um resumo.

Pastoral americana¹

O personagem central é Seymour Levov, também conhecido como o Sueco, que na juventude havia sido um exímio jogador de – não um único, senão três tradicionais esportes nos EUA – basquete, beisebol e futebol americano. O eixo central da narrativa gira em torno dos acontecimentos, em meio à Guerra do Vietnã, que moveram sua filha Merry a realizar um atentado em um minimercado na pacata cidade americana em que viviam em Nova Jersey (Old Rimrock), e que resultou na morte de uma pessoa. Pode-se dizer sobre o Sueco: “Uma esposa linda. Uma casa linda. Cuida dos negócios como um brinco. Lida com seu quinhão de pai com muita competência” (Roth, 2013, p. 108).

O Sueco tenta identificar uma causa para o destino trágico: “Tinha de ser uma transgressão, uma transgressão específica, mesmo que fosse ele o único a identificar aquilo como uma transgressão” (Roth, 2013, p. 111).

A transgressão, aquela que explicaria todo o ódio, toda a loucura, teria ocorrido no dia em que o pai cede ao pedido da filha para que a beijasse como beijava sua mãe. A elucidação estava ali, o erro do pai estava esclarecido e a quebra da barreira do incesto naquele dia explicava todo o movimento destrutivo da filha, que já havia inclusive detonado outra bomba e matado outros três civis americanos.

Investigamos muito em psicanálise, e lidamos com muitas incertezas, mas há tempos desistimos (se é que um dia tentamos) a explicação unicausal. Percebo, então, bastante conveniente para o estudo psicanalítico a história contada por Roth: a complexidade do enredo

1. Roth, 2013.

afasta o leitor da morosidade de uma teoria que tudo explica. A narrativa cada vez mais se aproxima daquelas d que tomamos parte nos consultórios, com sua miscelânea de dramas, incertezas, multiplicidade de vértices e complexidade nas relações.

O elemento central, eu acho, está na relação incestuosa não interdita pelo narcisismo de um pai.

Algo que me soa como uma senha do autor: há uma festa em comemoração aos 45 anos de formatura da escola secundária. Quem participa é o narrador, Nathan Zuckerman. As lembranças, fartas, iluminadas, eram entremeadas com os inevitáveis temas da doença e da morte. “Vinte da nossa turma, mortos [...], dois do nosso time dos Destemidos” (Roth, 2013, p. 65). O fenômeno que se observa nesse ponto da leitura é que o assunto derivava para o tema da masturbação, revelando, até com certa comicidade, o paradoxo da transmissão entre gerações: “Fui eu que ensinei você a se masturbar, sabia disso?”. Anoto ao lado: é possível ensinar alguém a se masturbar? Se isso for possível, seria necessário? Mas o ciclo que desvela a reação narcísica às perdas está na sequência daquela conversa: doença/morte – masturbação – doença/morte – sexo. Parto do elemento central para formar novas ideias:

O narcisismo do Sueco

Não me refiro a um narcisismo que pudesse surgir a partir do estrelato, da fama que ele obteve no brilhantismo como jogador. Esse me parece um caminho narrativo que desvela ao leitor a base narcísica infantil do personagem, esta sim a que nos interessa. Mas há que se considerar que a vida do Sueco foi também formada por essa contingência. Ele foi uma referência que, como todo ícone do esporte, vive o fim precoce de seu potencial viril e que necessita muito fugir do drama da murchidão do corpo. Durante toda a leitura permaneço



Falta pie de imagen.

com a lembrança de que ele havia sido proeminente em, não um, mas três esportes. Ídolo dos três. Casou-se com uma *miss*. E teve uma filha que matou um homem. Depois, outros três.

O transgeracional

A ideia que foi se formando ao longo da leitura tem relação com as mensagens projetadas sobre as gerações na família Levov: o conflito telescópico (Faimberg, 1988) de uma oposição de natureza religiosa. Penso que essa própria intolerância pode se formar a partir de uma barreira de natureza narcísica.

Em um diálogo ocorrido entre o pai do Sueco e sua então futura nora (o avô e a mãe de Merry), a pretendente do filho não-judia, é submetida pelo sogro judeu a uma sabatina que procurava verificar o grau de cristianismo a que seria submetido um eventual filho do casal, com restrições impostas de um lado e passivamente assimiladas, não pela nora, mas pelo filho, o Sueco. Entendo essa rigidez

como uma patologia transgeracional, em que a carga projetada nas gerações seguintes vai se manifestar na transgressão paterna e na alienação da filha. Algo como um pai “casando” a filha com um judeu – consigo próprio – e a resgatando à religião reclamada pelo pai. Em fantasia, o filho teria, finalmente, uma esposa judia para satisfazer seu próprio progenitor.

Lembro aqui de Green (1988) quando esse escreve a respeito das crianças que são amadas com a condição de preencherem os objetivos narcisistas que os pais não conseguiram realizar. É no termo *condição*, usado pelo autor, onde localizo parte fundamental da patologia transgeracional.

Cassorla (2013, p. 54), em uma situação clínica, identificou a simbiose familiar e sua relação com a “transmissão transgeracional de defesas simbióticas”, a partir do parentesco em segundo grau dos pais de sua paciente. Aquelas famílias haviam vivido juntas por gerações.

A leitura das considerações de Cassorla me fez relacionar esse elemento simbiótico à excessiva carga de projeções familiares que aparece no romance: a pressão pelo casamento judaico nos Levov de Roth, reforça a defesa simbiótica em detrimento da subjetividade na eleição do par amoroso. O grau defensivo da manutenção de uniões dentro de um grupo étnico/religioso, longe de ser exclusivo das famílias judaicas, move, tal como na ficção de Roth, em algum indivíduo inserido na cadeia de transmissão, uma força contrária, decerto também excessiva, como forma de romper a simbiose e recuperar o componente privado comprometido com as necessidades do grupo familiar. Curiosamente, o tema da edição de *Calibán* em que está publicado este artigo de Cassorla é *Excesso*.

O incestuoso

Observo com atenção o subtítulo usado por Ferenczi em seu artigo “Confusão de língua entre os adultos e a criança” (1933 [1932]/2011). Ele é: “A linguagem da ternura e da paixão”. O título original, depois modificado pelo próprio autor, é também esclarecedor: “As paixões dos adultos e sua influência sobre o desenvolvimento do caráter e da sexualidade da criança”. Continuo a leitura do romance de Roth (2013) ancorado no trecho em que Ferenczi (1933 [1932]/2011) faz a distinção entre a ternura do erotismo infantil e o apaixonamento do erotismo adulto:

O sentimento de culpabilidade, no erotismo adulto, transforma objeto de amor em objeto de ódio e de afeição, ou seja, um objeto ambivalente. [...] é justamente esse ódio que surpreende, assusta e traumatiza uma criança amada por um adulto. Esse ódio transforma um ser que brinca espontaneamente [...] num autômato, culpado do amor, e que, imitando ansiosamente o adulto, esquece-se por assim dizer de si mesmo. (Ferenczi., 1933 [1932]/2011, p. 121)

A Merry de Philip Roth é também o autômato de Ferenczi.

É tal a intensidade da transmutação de Merry em seu isolamento autoimposto, como se lê no trecho abaixo. (Roth, 2013):

[...] ela usava o véu a fim de não fazer mal algum aos organismos microscópicos que habitam o ar [...], não tomava banho porque venera toda vida, inclusive os vermes. Não se lavava [...] a fim de não fazer mal nenhum à água. Ela não andava de noite [...] com medo de esmagar sob os pés algum ser vivo, [...] que não será difícil imaginar que uma outra geração não poderá surgir a partir dessa mulher: nenhum homem poderá aproximar-se dela, que agora vive escondida em si mesma, refugiada dos excessos do mundo, fanatizada em nome da pureza. (Roth, 2013, p. 283)

Vale observar as considerações de Jeammet (2009); ele considera que a necessidade de dominação que direciona os adolescentes mais vulneráveis às suas restrições emocionais e às passagens ao ato instala-se como modo relacional defensivo, como uma tentativa de compensar uma fraqueza interna por um sobreinvestimento do objeto ou de seus substitutos e que são o *excesso* e a *rigidez* (grifos meus).

Penso mais a respeito daquele excesso, o beijo adulto entre pai e filha: vejo-o menos como necessariamente gerador de trauma do que como revelador de uma relação incestuosa geradora de trauma. Ou de repetidos traumas. Laplanche (2003) nos faz atentar às mensagens enigmáticas do emissor adulto e sua tradução/não tradução pelo receptor *infans*.

Vejo, assim, uma fantasia de inversão de papéis entre Merry e seus pais, assentida pelo próprio pai, como parte do que subsidia o grave adoecimento da menina. (Jones, 1913/1961; Sapisochin, 1999). Adiante na leitura, a revelação da fantasia nas palavras do narrador: “Ela se dirigia ao pai como se *ele* fosse o filho, e *ela*, a mãe” (grifos do autor).

Um trecho do romance de Roth (2013) parece desvelar o desejo narcísico infantil do Sueco e o caminho para a ausência de fronteiras, a paixão que não oferece limites:

Não quero olhar pela janela e ver o telhado do alpendre. Quero ver a terra. Quero ver riachos correndo em toda parte. [...] A gente segue adiante um pouco pela estrada e logo encontra cachoeiras. Não precisamos viver como todo mundo, podemos viver do jeito que bem entendermos, agora. Fizemos isso. Ninguém nos deteve [...], somos livres! (p. 372)

Nessa terra livre do Sueco, ele era um *Johnny Appleseed* (Johnny Semente de Maçã, na tradução em português), “que não era judeu, não era um católico irlandês, não era um cristão protestante – nada disso, [...] era só um americano feliz” (p. 381). O Sueco – identificado com a lenda americana que se desenvolveu a partir de John Chapman, um semeador de maçãs que viveu entre os séculos 18 e 19 (Puchko, 2017) – transmitia assim o seu *alter ego* à filha: “Todo ele era prazer físico. Tinha uma passada larga, um saco de sementes de macieira e uma afeição enorme, espontânea, pelas paisagens e, em toda parte que ia, espalhava sementes” (Roth, 2013, p. 381).

Já atento às mensagens transmitidas do adulto para a criança, releio com interesse o seguinte diálogo, iniciado por Merry ainda criança (Roth, 2013, p. 382):

- Quem foi que mandou ele fazer isso?
- Quem foi que mandou? Ninguém mandou, meu anjo. Ninguém precisa mandar Johnny Semente de Maçã plantar árvores. Ele faz isso por conta própria. [...]
- Ele tem filho?
- Claro que sim. E sabe qual é o nome da filha dele?
- Qual?
- Merry Semente de Maçã!

Estaria a filha pedindo ao pai que transmitisse a ela a cultura que a preservaria do impulso destrutivo? A que veta semear livremente a partir da necessidade narcísica? O pai caminha a passos largos em direção a uma terra livre de interdição. Ele semeia ao seu bel-prazer. Percebo uma comunicação contundente transmitida em “ninguém precisa mandar Johnny...” plantar maçãs. Maçã: o fruto proibido.

Johnny Appleseed²

E este “ninguém precisa mandar”? Seria também um recado ao pai que impõe seu narcisismo à terceira geração, o pai-avô objetivante, no termo usado por Lacan? (Lacan, 1966/1998a).

A relação da demanda narcísica com o aspecto transgeracional aparece no trecho:

Não admira que o Sueco não conseguisse parar de falar. Era impossível parar de falar. O Sueco estava sucumbindo ao desejo humano comum de viver de novo no passado – passar alguns momentos auto ilusórios, inofensivos, no salutar ambiente de vida dura do passado, quando a família resistia graças a uma verdade de maneira alguma fundada em incitar a destruição, mas sim esquivar-se e sobreviver à destruição. (Roth, 2013, p. 152)

Sucumbindo o Sueco a sua passionalidade, a filha do Sueco sucumbiu à sua própria.

Ainda antes, encontro uma referência à interdição, que não pôde ser suficientemente bem exercida.

Havia muita bronca a fim de garantir a obediência; a capacidade adolescente de sublevação era mantida sob controle por meio de mil exigências, prescrições, proibições – limites que se mostravam insuperáveis. Um deles era a nossa própria avaliação, bastante realista, daquilo que representava o nosso principal interesse; outro, a decência impregnante daquele tempo, cujos tabus trazíamos presos entre os dentes desde o nascimento; sem falar na ideologia, convertida em lei, do auto sacrifício dos nossos pais que drenava em nós a fonte da rebeldia temerária e despachava para o subsolo quase todos os desejos indecentes (Roth, 2013, p. 55).

2. Van Sant, 2010.

O incestuoso, pelo olhar das traduções

O corpo da filha está na mente do pai, o que direciona para a relação incestuosa:

Os pés descalços, acolchoados como as patinhas de um animal. Novos e sem uso, seus pés imaculados [...]. Não era gorda. Sem um grama a mais em parte alguma. A fenda, como se uma sovela a tivesse torneado – aquela dobra lindamente biselada que mais tarde irá desabrochar, evoluindo, no decurso de um ciclo de tempo, até se tornar uma vagina de mulher, dobrada como um origami. (Roth, 2013, p. 328)

O que penso é em uma falha paterna, próximo ao que Lacan (1966/1998b) aborda a respeito do segundo tempo do Édipo, quando encontro a seguinte passagem do romance:

[...] no relaxamento do corpo dela nos braços do Sueco, Merry atija um instinto de segurança tão abundante que deve andar próximo daquilo que Dawn diz que sentia quando estava amamentando [...]. E embutido nisso sempre se encontra a noção de que não está indo longe demais, de que não pode ir, de que se trata de uma liberdade enorme e um enorme prazer, o equivalente ao vínculo da amamentação entre Dawn e Merry. (Roth, 2013, pp. 329-330)

Penso que ao equivaler sua relação com a filha àquela própria do primeiro tempo do Édipo, o pai falha em realizar a função da castração simbólica (Lacan, 1966/1998b).

Inserir-se na relação com a filha mais como um pai que se regozija na sucção do bebê e no leite que oferece.

A esse respeito, escreve Bleichmar (1984): “para que haja privação efetiva do objeto fálico, é essencial não só que a mãe troque o filho pelo pai, como também que este não fique situado como totalmente dependente do desejo da mãe” (p.45).

Em Lacan (1966/1998b) encontro: “a própria menina se considera, nem que seja por um momento, castrada, na aceção de privada de falo, e castrada pela operação de alguém, que primeiro é sua mãe, ponto importante, e em seguida seu pai” (p. 693).

Volto aqui a Laplanche (2003), quando este fala no fracasso radical da tradução e sua relação com o aspecto psicótico, onde “nada é traduzido, a mensagem original permanece tal qual no aparelho psíquico, implantada ou intrometida” (p. 408); o inconsciente encravado. Procuo relacionar à situação de Merry e acho que encontro quando leio: “O fracasso da tradução pode ter por resultado especialmente uma transmissão tal qual, intergeracional, sem nenhuma metabolização” (p. 408). Como pensarmos essa relação tão fortemente incestuosa? Aquele beijo é a revelação de antigas mensagens sexuais enigmáticas? É também resultado do fracasso radical da tradução?

O modelo tradutivo de Jean Laplanche (o não-traduzido encravado), faz sentido aqui ao considerar o destino de Merry: “os códigos inatos ou adquiridos de que o *infans* dispõe são, então, insuficientes

para fazer face a esta mensagem enigmática. A criança deve recorrer a um novo código, ao mesmo tempo improvisado por ela e buscado nos esquemas fornecidos pelo meio cultural” (p. 407).

É curioso que o local em que Merry arma a primeira bomba, o mercadinho da vila, é o local em que o pai vivia momentos de intensa fruição: a primeira coisa que ele fazia no fim de semana, depois de ter substituído a excitação esportiva pela contemplação no campo, era caminhar os oito quilômetros até a vila e os oito quilômetros de volta para casa a pé, pensando, no caminho, no semeador de maçãs com enorme prazer. “O puro, radiante e incontido prazer de caminhar a passos largos. “O que ele estivera lá fora fazendo no caminho, [...] não tinha coragem de confessar francamente [...], era fazer amor com a própria vida” (Roth, 2013, p. 383). Merry explode o santuário de prazer do pai.

Há na realidade duas explosões executadas ao longo da história: penso que foram detonados o judaísmo e o júbilo paterno. Ou, mais especificamente: o judaísmo imposto e o livre semear orgástico do pai.

Vou pesquisar então sobre o *jainismo* (Hinnells, 1984), religião a que Merry recorre como seu novo código (Laplanche, 2003), e que tem como preceito principal a ausência de Deus como criador ou figura central. A fim de se purificar, o *jaina* propõe um extremo ascetismo e a doutrina da não violência. O próprio Mahavira, fundador do movimento na Índia, teria tido uma vida de luxo antes de se tornar um mendigo errante.

Nessa história de vida do Mahavira algo me remete à do Sueco: o luxuoso e abastado luminar em vida que se torna o caminhante semeador em fantasia.

Descubro também que o *karma* da tradição *jaina* é concebido como uma *substância física* que se agrega a uma alma. As partículas de *karma* existem no universo e, devido às ações dessa alma, associam-se a ela.

A alma da filha, a substância física do pai.

Encontro outro elemento carregado de forte simbolismo: as cerimônias jainistas começam e terminam com o desenho da cruz suástica, emblema encampado pelo nazismo, usurpado de antigas religiões da Índia (Chevalier e Gheerbrant, 1988/2015). Em seu significado milenar, a suástica é símbolo de ação e de perpétua regeneração. Penso na adoção de um código religioso que abarca, ao mesmo tempo, as mensagens de regeneração e de expurgo, não dos judeus, mas do judaísmo. Um expurgo atuado pelo ódio de Merry e veiculado pelo signo amalgamado, meio *jaina*, meio nazi, meio destrutivo, meio libertador. Há um avô concebendo sua neta como judia, apenas. Não há espaço para a subjetividade de Merry nessa transmissão. Ela é incapaz de absorver o fardo maciçamente projetado: o judaísmo se converte em jainismo; a paixão, em ódio, sacrifício e morte.

A mãe está morta?

A interpretação do romance neste trabalho foi feita quase inteiramente a partir da relação pai e filha. Pelos tempos e pelos caminhos do Édipo, se pensarmos em Lacan; ou pelas mensagens carregadas pela sedução generalizada, como propõe Laplanche.

Há possibilidade para mais conjecturas: onde está a mãe? Lançando o olhar para Dawn, a mãe que vive internações psiquiátricas por depressões severas, pressuponho um outro estudo. Nele, seria possível uma aproximação às considerações de Green (1988), que enuncia a depressão da mãe como a possibilidade explicitável de uma retirada materna. A perda de sentido, mais que a perda de amor, catastrófica para o bebê, pode sobrevir no momento em que a criança descobre a existência do pai. Esse novo investimento poderá ser interpretado como a causa do desinvestimento materno, engendrando assim, Green esclarece, um Édipo precoce e defeituoso. Ao considerar a relação com o pai, chega-se à mãe. Ao observar-se a mãe, voltamos ao pai.

Uma privação e uma perspectiva

Entendo que há determinadas senhas do autor em um texto, não necessariamente conscientes, que são como convites para a criação de hipóteses pelo leitor. Uma delas, que me parece muito relevante aqui, surge no trecho em que Roth (2013) expõe uma falta: “Quando o Sueco era criança, não havia nenhuma obra de arte pendurada nas paredes de sua casa – não existira arte na sua casa, assim como na casa de Dawn” (p. 391). Penso no ódio da menina como fruto de uma dinastia da concretude, carregada por ambos os troncos familiares, em que pouco parece transitar pela criação. O simbólico perde espaço em favor do corpo, esse utilizado com grande êxito pela competitividade esportiva do pai e pela próspera beldade da mãe. Se a arte surge como necessidade de expressar também o que vem do corpo, sua privação devolve tudo para o corpo. Segundo Jeammet (2009), a destruição é a criatividade do pobre, a considerar por pobre, aquele que se sente em situação impossível e tomado de passividade.

Eis que Seymour Levov procura um escritor para ajudá-lo na historização. Há uma perspectiva de retorno ao que pode ser historizado e então transformado. Como em um tratamento analítico, um homem comum conta sua tragédia a outro homem, que desenha uma narrativa, ajudando-o a trilhar o caminho de volta do corpo para a história. Agora, o Sueco já não é mais um ser errante. O Sueco tem uma história.

A perspectiva esperançosa, o sinal de “bom prognóstico” contido nesse processo narrativo: Levov volta a ser pai em um segundo casamento, agora de três meninos. Sueco parece estar tentando restituir à

humanidade os homens que morreram, esses quiçá menos sujeitos ao trauma das gerações, ao automatismo (Ferenczi, 1933 [1932]/2011) de “fios elétricos desencapados” (Jeammet, 2009). Esses meninos serão homens cuidados por um pai que um dia mirou para além do seu narcisismo e pôde recuperar-se em direção à vida.

Afinal, uma consideração lúdica

Iniciei o trabalho falando sobre a liberdade de brincar com as ideias. Após reler o texto na íntegra, um sonho diurno me surge em momento de descanso da escrita, e ele se liga às ideias trabalhadas nesse texto. Imagino Philip Roth, Raul Seixas e Jean Laplanche reunidos. Além deles, vejo um violão, uma garrafa de Château de Pommard e duas, talvez três taças. Já quase amanhecia o dia:

- Então, Philip, alguma ideia para um romance?
- Acho que sim, Jean. Gostei muito daquele seu assunto sobre traduções. É sobre um homem despreparado para a tragédia. Ei, Raul, como chamam você no Brasil? *The beautiful mad?* Diga em francês, Jean!
- Mostre seus rabiscos para nós, *Dingue Beauté!* Acho que é por aí, Philip, mas você sabe como são traduções...
- Já tenho letra e melodia, meus amigos. Jean, seu vinho não é melhor que absinto, mas é bom. Ouçam: “todos os caminhos são iguais, o que leva à glória ou à perdição. Há tantos caminhos, tantas portas, mas somente um tem coração. Cada um de nós é um universo, mas tudo acaba onde começou. É que tudo acaba onde começou” (Seixas e Coelho, 1976)⁵.

Resumo

O autor desenvolve ideias relacionadas à telescopagem de gerações e ao elemento incestuoso, surgidos a partir da leitura do romance *Pastoral americana* de Philip Roth (2013). Na ficção, uma jovem detona uma bomba em um minimercado, matando um homem. A relação passional entre pai e filha e as projeções da constelação familiar são exploradas em conexão a ideias trabalhadas por Ferenczi, Faimberg, Green, Jeammet, Lacan e Laplanche, em especial no que se refere aos conceitos de sedução generalizada e castração simbólica. O autor trabalha, ainda, com o que denomina de “dinastia da concretude” onde o corpo toma o lugar do simbólico e a criatividade está abolida. A perspectiva alentadora contida na obra de Roth passa por um movimento de transformação pela historização: como em um tratamento analítico, um homem conta sua tragédia a outro homem que desenha uma narrativa ajudando-o a trilhar o caminho de volta para a criação.

3. Em português, *Maluco beleza*, alcunha de Raul Seixas (1945-1989), cantor e compositor brasileiro, autor de *A maçã*, *Ave Maria da rua* e *Meu amigo Pedro*, entre outras músicas.
4. Equivalente em francês a *Maluco beleza*
5. Trecho da letra de *Meu amigo Pedro*, música composta por Raul Seixas e Paulo Coelho.

Palavras-chave: *Transgeracional, Telescopagem de gerações, Castração simbólica, Historização, Sedução generalizada. Candidata a palavras-chave: Incestuoso.*

Abstract

The author develops ideas related to the telescoping of generations and to the incestuous elementarising from the reading of the novel *American pastoral*, written by Philip Roth. In fiction, a young woman detonates a bomb in a mini-market, killing a man. The passionate relationship between father and daughter and the projections of the family constellation are explored in connection with ideas worked out by Ferenczi, Faimberg, Green, Jeammet, Lacan and Laplanche, especially the concepts of generalized seduction and symbolic castration. The author also works with what he calls the “dynasty of concretion”, where the body takes the place of the symbolic and creativity is abolished. The encouraging perspective contained in Roth’s work goes through a movement of transformation through historization: as in an analytical treatment, a man tells his tragedy to another man, who draws a narrative, helping him to trace the path back to creation.

Keywords: *Transgenerational, Telescoping of generations, Symbolic castration, Historicizing, Generalized seduction. Candidate to keywords: Incestuous.*

Referências

- Bleichmar, H. (1984). O Édipo em Lacan 2. Em E. de Oliveira Diehl (trad.), *Introdução ao estudo das perversões: Teoria do Édipo em Freud e Lacan*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Cassorla, R. M. S. (2013). O analista, seu paciente adolescente e a estupidez no campo analítico. *Calibán*, 11(2), 43-64.
- Chevalier, J. e Gheerbrant A. (2015). *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio. (Trabalho original publicado em 1988).
- Faimberg, H. (1988). The telescoping of generations: Genealogy of certain identifications. *Contemporary Psychoanalysis*, 24(1), 99-118.
- Ferenczi, S. (2011). Confusão de língua entre os adultos e a criança. Em S. Ferenczi, *Obras completas: Psicanálise* (vol. 4). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]).
- Green, A. (1988). A mãe morta. Em C. Berliner (trad.), *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. São Paulo: Escuta.
- Hinnells, J. R. (1984). Dicionário. Em O. Mendes Cajado (trad.), *Dicionário das religiões*. São Paulo: Círculo do Livro.
- Jeammet, P. (2009). A adolescência hoje, entre liberdade e imposição. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 16(2), 219-234.
- Jones, E. (1961). The phantasy of the reversal of generations. Em E. Jones, *Papers on psychoanalysis* (pp. 407-413). Boston: Beacon. (Trabalho original publicado em 1913).
- Lacan, J. (1998a). A agressividade em psicanálise. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 101-126). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1998b). A significação do falo. Em J. Lacan, *Escritos* (pp. 692-703). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).
- Laplanche, J. (2003). Três acepções da palavra “inconsciente” no quadro da Teoria da sedução generalizada. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 10(3), 403-418.
- Mirza, M. L. (2013). Escrever a psicanálise?. *Calibán*, 11(1), 129-135.
- Puchko, K. (26 de setembro de 2017). *Nine facts that tell the true story of Johnny Appleseed*. recuperado de <http://mentalfloss.com/article/62113/9-facts-tell-true-story-johnny-appleseed>.
- Roth, P. (2013). *Pastoral americana*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original

publicado em 1997).

Seixas, R. S. e Souza, P.C. (1976) – Meu Amigo Pedro Em *Há 10 mil anos atrás* [disco], Rio de Janeiro, Philips Records.

Sapisochin, G. (1999). “My heart belongs to daddy”: Some reflections on the difference between generations as the organiser of the triangular structure of the mind. *The International Journal of Psychoanalysis*, 80(4), 755-767.

Winnicott, D. W. (2000). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. Em D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1951).

Miguel Calmon du Pin e Almeida*

Amabam amare e a erotomania

1.

Amabam Amare – *amavam amar* – é uma expressão latina que significa amar a ideia de estar amando o amor. Santo Agostinho descreveu-a entre 397 e 398 d. C. como pura idealidade, em nada carnal. Ideal do amor puro, sem pecado.

E assim, diante de um tal desejo de pureza, vemo-nos frente a uma heresia: será verdadeiro que, a despeito das aparências e da experiência comum, amar só seja possível quando tem por precondição ter sido amado ou, pelo menos, acreditar ter sido amado?

Que a função sedutora do amor, assim como a função amorosa da sedução, estejam de algum modo presentes no jogo e na ilusão me parece incontestável, em que pese não serem companhias que gozem de boa reputação, em virtude de estarem a serviço da arte de enganar. Ao mesmo tempo, a função de atração é essencial na medida em que coloca em jogo, fantasmática e afetivamente, o dinamismo pulsional.

A intenção que move esta reflexão é a de cotejar a travessia pelo deslumbramento do *amabam amare* como uma idealidade a ser ultrapassada na realização do amor e a fixação do ideal na erotomania. Isto é, debater acerca de quando esta idealidade não é travessia, mas algo que, por se manter atravessado, impede a experiência do amor.

Na erotomania, na medida em que a experiência das perdas resultantes do complexo de Édipo (e em razão da fragilidade recém adquirida de sua estrutura) obriga a organização genital à regressão

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



When I Am Pregnant, 1992 (Cuando estoy gestando)
Fibra de vidrio, madera y pintura. 180,5 x 180,5 x 43 cm. Fotografia: Patricio Pidal.
© Anish Kapoor. Todos los derechos reservados, DACS/SAVA, 2019

à anterior fase sádico-anal, o sujeito não pode – como a maior parte de nós pode fazer – operar as renúncias inerentes ao amadurecimento afetivo e psicosexual. Ele não perde apenas uma parte de si. Ao perder uma parte de si, ele julga – ou até mesmo prefere – ter perdido tudo.

Tal como Ulisses na *Odisseia* (Homero, trad. 1980), temos que inexoravelmente escolher entre Cila e Caríbdis: dois monstros disfarçados sob a forma de rochedos, marcando a passagem de um estreito por onde as embarcações devem necessariamente atravessar. De um lado, montanhas escarpadas escondem Cila, na verdade um monstro de seis cabeças; do outro, “à distância de uma flecha”, Caríbdis que se disfarça sob a forma de uma laje, mas que duas vezes por dia suga tudo que está a sua volta para em seguida devolver violentamente tudo o que sugou. A Cila, apesar de sua aparência horripilante, compete a perda de seis marinheiros, significando que a nau resiste e prossegue a viagem; a Caríbdis, apesar de sua aparência menos

monstruosa, nada resiste, nem sequer a embarcação. Advertido por Circe, a feiticeira, Ulisses se aproxima de Cila, perde seis marinheiros e prossegue sua aventura.

Perder uma parte, garantir a integridade da embarcação e prosseguir a viagem, ou perder tudo na esperança de nada perder.

Isso significa que, sem o perceber, o erotômano recalca a realidade e não os seus desejos, e assim somente de forma imaginária alcança a satisfação carnal de seus amores. De um lado, as distorções mórbidas do psiquismo exaltam loucamente a imaginação amorosa paralisando inteiramente a troca relacional e a realização carnal de um prazer compartilhado. De um outro, os desvios desesperados agenciados pelo desejo de manutenção de seus “privilégios” levam o erotômano a se apresentar como alguém que diz “eu sou exatamente aquilo que você fez de mim. Em mim, você aprecia e se deleita com a obra-prima que você fez de mim. Ser sua obra-prima é o que me satisfaz e onde eu me deleito. Eu nada faço, apenas sou”.

2.

Um dia, diante da surpresa de ter saído bem numa prova, meu filho se queixava de ter estudado tanto para uma prova que afinal de contas estava fácil. Fora um desperdício de tempo. Poderia ter relaxado ao invés de ter estudado tanto. Diante do repetido da cena, naquele dia, como quem não quer nada, eu lhe disse “meu filho, você já percebeu que todas as vezes que você estudou para uma prova, ela esteve fácil?” No primeiro momento ele não entendeu a ironia e concordou comigo. Depois entendeu, olhou-me e os dois morremos de rir.

O bacana não é estudar e tirar uma boa nota; o bacana é tirar uma boa nota sem ter estudado. Isso é o que define “minha” inteligência privilegiada. “Estudando – dirão alguns – qualquer um pode conseguir. Aí não tem graça”.

Essa é uma maneira relaxada de introduzir e assim nos aproximarmos do tema da erotomania.

Toda análise, em algum momento, desemboca na cena imaginária e excitante em que uma criança, em sua fragilidade e desprovida de condições de encontrar seu desejo, descobre-se submetida ao abuso de uma outra pessoa mais velha do que ela e, por conseguinte, poderosa. O texto *Batem numa criança* (Freud, 1919/2010a) encena a prazerosa passividade da criança face a esse “outro” ao qual ela é forçada a submeter toda sua vontade. Esta ação psíquica que envolve atividade e passividade dará condição e forma à sua vida sexual adulta.

Em consonância com o desenvolvimento das teorias freudianas, eu considero que deveríamos destacar essa ação psíquica – a submissão e a passividade diante do Pai – como a posição erotômica fundamental, uma vez que está na base do desenvolvimento de toda a relação humana e exige intenso trabalho para não nos deixar siderando em torno dos delírios que promove: “Meu pai ama somente a mim, por isso bate em outra criança”.

Eu considero que é um resto desta posição fundamental que se atualiza na ideia de que inteligente é quem tira nota alta sem estudar. “Sou amado sem ter feito nada, sem precisar fazer nada. Apenas porque ele me ama só a mim”. Qualquer trabalho ou esforço realizado degrada o sujeito de sua posição erotômica por retirá-lo da condição “ele me deseja assim e eu nada posso fazer contra a força deste impulso”.

Jean Imbeault, em seu texto *Le père n'aime que moi* (2004), acompanha as formulações de Freud em *Batem numa criança* (1919/2010a) e acrescenta que o fantasma deva ser entendido como “o pai ama somente a mim” e não como “meu pai ama somente a mim”, uma vez que apenas “o Pai” da horda primitiva, de *Totem e tabu* (Freud, 1913 [1912]/2012), teria condições para resistir onipotentemente à realidade das experiências e ungir seus prediletos com os privilégios de seu amor: a beleza, a inteligência.

Le père n'aime que moi (Imbeault, 2004) é o fantasma que fundamenta a fantasia “eu sou espancado por meu pai”, na medida em que atualiza a passividade diante da personalidade perigosa e superpotente à qual somos forçados a nos submeter.

Será em torno da manutenção desta predestinação que o erotômano lutará desesperadamente.

Em uma das belas sínteses oferecidas por Jean-Claude Rolland (2016) ao longo de seu livro *Os olhos da alma*, ele diz: “analisar-se é submeter à prova do luto os caros objetos da infância transgressivamente conservados” (p. 126).

3.

Ao se considerarem únicos, os amantes têm necessidade de viver próximos das origens e amam evocar as marcas de seus encontros até esgotar as palavras, de tal forma suas experiências lhes parecem fora de qualquer série. Pretendem-se sempre originais, daí é que a linguagem não pode conter, compreender, o extraordinário excesso manifesto na união, a extraordinária potência de sua história.

Ao excederem ao ordinário, nenhum trecho de suas histórias é banal. Somente a linguagem das lendas, da vida mítica, que por sua função – analógica, metafórica – é admitida dentro de seu círculo, de sua intimidade. Apreende-se a experiência dos amantes por aproximação, no máximo por analogia. Pois, de tal modo única, nenhum outro ser humano pode compreender o que se passou com eles, com os amantes. Cada elemento da cena de origem estava ali para dar lugar ao encontro amoroso, para lhe dar condições de acontecer. Ter nascido naquele ano, naquele lugar, ter saído aquela noite, virado a cabeça naquele momento e... *tê-la visto*. Os sinais estão aí. Claros, inequívocos, tudo são certezas. A vida se paralisa, plena de certezas, vazia de movimento. Todo o movimento a serviço de criar as condições para o amor advir. O mundo paralisado em torno do sujeito, da fantasia banal: “mãe, hoje é meu aniversário, logo não irei à aula”.

Assim, a erotomania, atravessa o caminho de amor. Mas somente atravessa porque, logo em seguida, no momento em que tudo dá certo e são esgotadas as certezas, algo que não chegará jamais, passará a ser exigido; um sinal de confirmação do objeto, pelo qual o amor se colocará em desequilíbrio. O amor se sustenta somente quando há condições para suportar tal desequilíbrio. Quando não há, encontramos o que resiste na erotomania: o amor não pode ser colocado em desequilíbrio.

Um amor de certezas (Azambuja, 2004), um amor onde o objeto está sempre aí e nos ama. Um amor que não depende de mim, do que eu faça dele. A certeza do amor do objeto que afasta o perigo da melancolia, onde essa certeza se enraíza. Pois se há uma tal certeza, ela tem por fundamento a melancolia, uma “perda ou de um déficit de

objeto apocalíptico” (Assoun, 2004, p. 23) da qual o sujeito procura se afastar se protegendo no amor das certezas.

Ao contrário dos amantes, onde o amor nos coloca diante do conflito da possibilidade da perda, com os erotômanos o objeto deve ficar imobilizado em seu lugar e no tempo, absoluto. O amor das certezas vive do e no absoluto.

Assim, se por um lado a erotomania busca evitar a dor do mundo, ela o faz na condição de retirar o sujeito do mundo. Dá-se aqui a seguinte diferenciação: enquanto o amante vive da crença de seu amor pelo objeto, o erotômano exige a convicção do amor do objeto.

Na erotomania, o sonho substitui a vida. Ele não pode mais sonhar e por isso falamos de delírio quando nos aproximarmos de seu discurso. Estamos diante de um problema singular na constituição do eu: onde há sonho não pode existir vida, isto é, possibilidade de confrontação com a realidade e, logo, desequilíbrio. No sujeito apaixonado há vida e sonho simultaneamente, e tudo o quanto experimentamos alucinatoriamente é resultado da exploração dos sonhos amorosos no contexto da vida, cujas consequências constituem parte significativa do eu. No erotômano a alucinação não é vivida como *uma* experiência, posto que ele não encontra limites que a definam como *uma* experiência. “O pai me ama somente a mim” tem por corolário não *uma* experiência, mas *a* experiência, posto que nela a realidade deve estar recusada. *Uma* experiência significa uma dentre outras tantas experiências, por isso capazes de promover e entrar na cadeia associativa.

Paul Laurent Assoun (2004) assim se refere aos erotômanos:

O erotômano é um noivo inveterado, que convive unicamente com o Banquete de amor (de um amor pertinente a mais alta esfera da ciência e do gozo) e onde o outro real está ausente, ou antes disso, está convidado apesar dele – sem saber mesmo que participa (antes de ser informado com um “zelo imbecil” deste amante engraçado, deste amor engraçado). (p. 23)

Para concluir, gostaria de retomar a questão formulada por Freud em Introdução ao narcisismo (Freud, 1914/2010b) quando questiona “de onde vem mesmo a necessidade que tem a psique de ultrapassar as barreiras do narcisismo e pôr a libido em objetos?” (p. 29). E acrescenta que, quando o volume de investimento no Eu superou certa medida “Um forte egoísmo protege contra o adoecimento, mas afinal é preciso começar a amar para não adoecer, e é inevitável adoecer, quando, devido à frustração, não se pode amar” (p. 29)..

Resumo

A intenção que move esta reflexão é a de cotejar a travessia pelo deslumbramento do *amabam amare* como uma idealidade a ser ultrapassada e a fixação do ideal na erotomania. Isto é, a intenção de debater acerca de quando essa idealidade não é travessia, mas algo que por se manter atravessado impede a experiência do amor.

Candidatas a palavras-chave: *Amar o amor, Experiência de amar.*

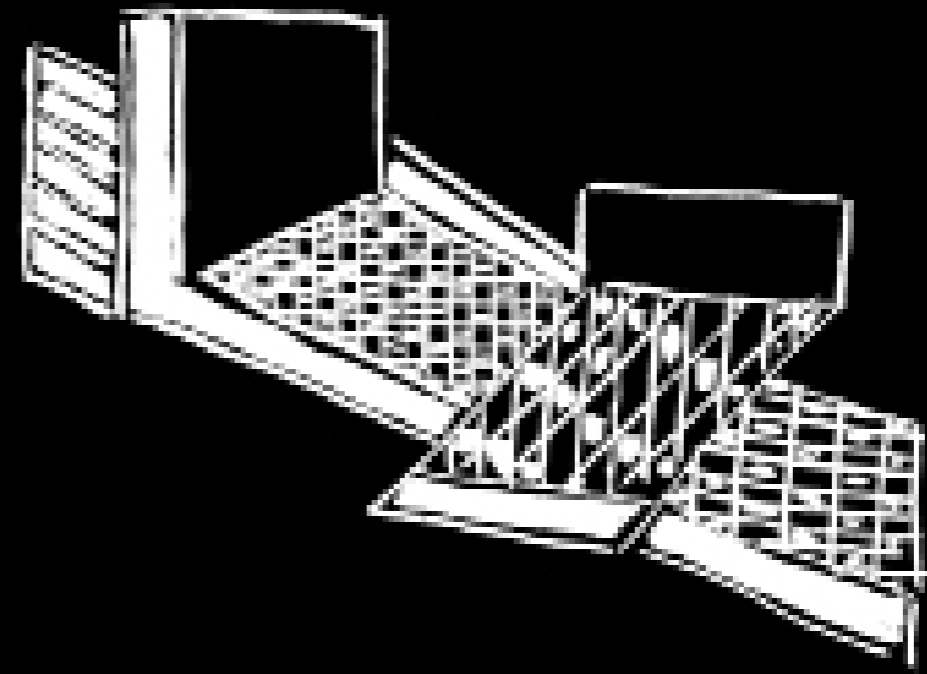
Abstract

The intention that drives this reflection is to compare the journey through the dazzling of *amabam amare* as an ideal to be crossed, in relation to the fixation to the ideal that takes place in erotomania. That is to say, the intention is to debate when this ideality is no longer something to go through, but that, by staying crossed, prevents the experience of love.

Candidates to keywords: *To love love, Experience of loving.*

Referências

- Assoun, P.-L. (2004). Glossaire: Sur l'érotomane et l'érotomanie. *Revue Penser/Rêver le fait de l'analyse*, 5, 23.
- Azambuja, M. de (2004). L'amour de certitudes. *Revue Penser/Rêver le fait de l'analyse*, 5, 149-161.
- Freud, S. (2010a). Batem numa criança: Contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2010b). Introdução ao narcisismo. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 12). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913 [1912]).
- Homero (trad. 1980). *Odisseia*. Lisboa: Sá da Costa. (Obra do século 8 a. C).
- Imbeault, J. (2004). Le père n'aime que moi. *Revue Penser/Rêver le fait de l'analyse*, 5, 177.
- Rolland, J.-C. (2016). Memória subjetiva. Em P. S. de Souza Jr. (trad.), *Os olhos da alma*. São Paulo: Blucher.



Incidente

Paulo Endo*

Tempo, trauma e os narradores do destino em Auschwitz-Birkenau¹

Numa primeira apresentação de resultados parciais dessa pesquisa (Endo, 2018a, 2018b) procurei apresentar algumas contribuições do pensamento freudiano, entre os anos 1895 e 1900, no que se refere a um conceito de memória que não se restrinja à dinâmica do lembrar ou esquecer. Ambos, para a psicanálise, se situariam no âmbito das experiências da vida consciente e oscilariam entre o consciente e o pré-consciente.

Uma contribuição decisiva da psicanálise, e que a clínica psicanalítica nos permite constatar, são matizes diversos das experiências da memória como: o mal lembrar (os sintomas), o lembrar para esquecer (as lembranças encobridoras), o impossível de lembrar, e o impossível de esquecer (o recalcado) que consagram e permitem reconhecer outras experiências e dinâmicas da memória cujos matizes são inconscientes.

Naquela ocasião, eu dei ênfase à importância que Primo Levi confere aos sonhos em sua literatura de testemunho, e procurei aproximar suas análises às narrativas de sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz².

Essa segunda apresentação não vai se deter sobre os sonhos especificamente, mas sobre o trabalho daqueles que, de certa forma, os amparavam, os escutavam e se propunham a conferir-lhes algum sentido, tarefa considerada impossível para o sonhador: os assim chamados narradores do destino (*fortune-tellers*). Difícil definir ao certo o papel que os *fortune-tellers* tinham nos campos. Na verdade, na

* Psicanalista, pesquisador e professor Livre-Docente da Universidade de São Paulo Pós-graduação em Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades (FFLCH-Diversitas) Coordenador do Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória do Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP) Instituto de Psicologia (IPUSP) Summary Estudos Avançados da USP

1. Optei por traduzir *fortune tellers* como “narradores do destino” ao invés de, por exemplo, “adivinhos” que carrega em português um significado pejorativo e eivado de preconceitos. Entendo que a função dos *fortune tellers* nos campos passava, muitas vezes, ao largo dessa função e papel imaginado e definido pelos preconceitos. Considero que narrar destinos interrompidos, dar continuidade à nomeação e à espera que o tempo ensaja, indica melhor o que pretendo enfatizar nesse artigo.

2. Esse trabalho fará parte de um livro a ser publicado proximamente no Brasil e, em inglês, após o término da primeira fase dessa pesquisa coordenada pelo professor Wojciech Owczarski.



Non-Object (Door), 2008 [No objeto (puerta)]
Acero inoxidable. 281,5 x 118 x 118 cm. Fotografía: Patricio Pidal.
© Anish Kapoor. Todos los derechos reservados, DACS/SAVA, 2019

própria literatura de testemunho não se dá a eles grande relevo. Um dos méritos dessa pesquisa é justamente contribuir para evidenciar alguns elementos não aparentes em outras pesquisas testemunhais sobre os campos de concentração e extermínio e, especificamente nesse caso, sobre os campos de Auschwitz-Birkenau.

Antes, contudo, são necessárias algumas palavras sobre Stanisław Kłodziński (1918-1990), ex-presos de Auschwitz. Ele foi um médico polonês, pneumologista e sobrevivente do campo de concentração de Auschwitz. Tornou-se conhecido, após sua libertação, por alguns escritos sobre Auschwitz e, em particular, por ter criado o *Auschwitz Journal of Medicine* em 1961, com o objetivo de discutir e debater os campos de concentração nazistas durante a segunda guerra e suas consequências para a saúde dos sobreviventes.

Em 1971, ainda como editor da revista, Stanislaw solicita ao *staff* do museu Auschwitz-Birkenau que envie aos ex-presos sobreviventes do campo um questionário sobre os sonhos sonhados em Auschwitz.

As respostas somaram centenas de sonhos e mais de quinhentas páginas de relatos e respostas ao questionário enviado. Nesse questionário, uma das perguntas elaboradas pelo pneumologista Stanislaw Kłodziński fazia menção aos *fortune-tellers*. A pergunta onde tal menção aparecia foi assim formulada: *O que você poderia dizer sobre a vida no campo e depois (narradores de destino na prisão e nos campos, etc.)?*

Os “narradores do destino” eram aqueles que se prontificavam a ler o futuro, prever o amanhã, revelar o fim do infortúnio e, por vezes e mais raramente, preverem desfechos trágicos e a morte. Eram intérpretes de sonhos, leitores de mãos, leitores de cartas. Por vezes se dispunham a fazê-lo por um pedaço de pão, uma peça de roupa ou qualquer objeto que parecesse útil no campo. Todos itens raros entre os prisioneiros em Auschwitz.

Entretanto, para alguns sobreviventes que responderam à pergunta e ao questionário, eles eram apenas meros aproveitadores da boa fé e do infortúnio vividos pelos presos.

Entre todas as menções relacionadas com os adivinhos ou “narradores do destino” nas respostas ao questionário, há aquelas de ex-prisioneiros que, simplesmente, desdenharam a pergunta dizendo que não haviam encontrado tais narradores do destino em Auschwitz, ou que não davam muita importância para esse tipo de atividade no campo, ou ainda, que os viam como meros aproveitadores dos ingênuos que a eles recorriam. No entanto, apreciações lacônicas e com esse teor são a minoria nas respostas ao questionário.

Abaixo alguns exemplos (Arquivos de sonhos, s. d.)³:

Eu nunca vi nenhum narrador de destino no campo. (Q1/F17)⁴

Narrações de destino eram muito comuns, especialmente na prisão, mas eu apenas ouvia profecias para matar o tempo, e jamais pensava que qualquer uma delas poderia vir a se realizar. (Q1/M19)

Eu nunca prestei a menor atenção às narrações de destino nas prisões ou nos campos. Como eu via os narradores de destino ciganos serem dragados para as câmaras de gás, juntamente com outros homens eu pensava: se eles não podem ler seus próprios futuros, como poderiam ler o meu? (Q1/M39)

Eu sempre pensei na narração de destino como fraude ou enganação. Na melhor das hipóteses isso era um jogo de entretenimento. (Q1/M42)

3. Todos os depoimentos foram extraídos dos Arquivos de sonhos da Biblioteca do Memorial e Museu de Auschwitz-Birkenau traduzidos da língua polonesa para a língua inglesa. A versão em polonês encontra-se no Memorial e Museu de Auschwitz-Birkenau, a versão inglesa ainda está em preparação para futura publicação. Essa última versão vem sendo trabalhada no âmbito do projeto *Auschwitz prisoners' dreams*. Apoiado pelo governo da Polónia e coordenado pelo professor Wojciech Owczarski da Universidade de Gdansk. O projeto de pesquisa tem também como pesquisadores principais Paulo Endo (Universidade de São Paulo), Katja Valli (Universidade de Turku) e Marco Zanasi (Universidade de Roma).

4. N. da E.: As letras Q, F e M equivalem respectivamente a Questionnaire, Female e Male. Os números se referem à ordem em que estão nos Arquivos de sonhos.

Diferentemente dos exemplos anteriores encontramos, na maioria dos sobreviventes que os mencionam, grande interesse e importância conferida pelos presos a esses “serviços” realizados no campo gerando por vezes, logo após o despertar, uma corrida aos narradores de destino para ouvir deles o que seus sonhos poderiam prever sobre seu próprio futuro, sobre seus entes queridos não encontrados e sobre o fim da guerra.

Cito um dos depoimentos:

O trabalho de narração de destino (adivinhação) também poderia conduzir seu praticante às boas graças do superintendente de bloco e do *Stubendienst*. No outono de 1943, havia uma senhora idosa com baixo número no campo, no *lager A* em Birkenau, e ela fez fortuna, transformando a adivinhação (narração de destino) quase em uma profissão. Ela teve um grande ganho, sendo paga com ofertas de cuidados. Ela tinha os cartões de adivinhação que ela mesma fizera (de papelão de embalagem). Toda sexta-feira, que supostamente era muito auspiciosa para a leitura de cartas, ela tinha enxames de presos em fila para (falar com) ela. (Q1/F8)

Muitas das menções aos narradores do destino conferem considerável apreço a essa atividade realizada no campo por alguns e, para muitos, foi uma estratégia possível para preservar a esperança, a expectativa de dias melhores e a crença no futuro.

A seguir mais alguns depoimentos (Q1/M6):

Quando fiquei em quarentena em Birkenau tive um sonho de que me lembro bem, no qual eu deveria dirigir um carrinho chicoteando meu cavalo por uma estrada da floresta. O tempo estava quente e ensolarado. De repente, um apito alto nos acordou. Quando me levantei do meu beliche, confiei em meu vizinho, um completo estranho, dando-lhe alguns detalhes do sonho. Ele foi rápido para me levar para o outro lado do quarteirão, onde a narradora de destino local e o leitor de sonhos dormiam.

O homem era, na verdade, um prisioneiro de aproximadamente cinquenta anos, mais velho que nós, de Rzeszów e que usava óculos grossos muito característicos, com os quais ele se importava obsessivamente, como ele próprio admitiu. Eu não o conheci antes, essa foi a primeira vez que o vi.

Depois de ouvir o breve relato do meu último sonho, a cartomante me perguntou sobre minha data de nascimento e estudou a palma de minha mão cuidadosamente. Então ela começou a descrever minha situação, e sua história foi a seguinte: “Recentemente, você quase perdeu sua vida duas vezes. Mas isso já passou, você sobreviverá ao campo e logo partirá em uma jornada, mas enquanto estiver no campo, você será como a roda estridente no carrinho. Você sofrerá constantemente, mas voltará para casa e uma pessoa estará ausente em sua casa. Você mudará sua profissão e viverá uma vida longa”. Mas então o apito alto nos mandou entrar na chamada em frente ao nosso bloco. Ficamos um ao lado do outro e eu esperava que ela acrescentasse algo à sua adivinhação, dada à oportunidade.

De qualquer forma, no momento em que ela falou sobre duas situações de risco de vida, fiquei mais interessado. De fato, depois de um dos exames da Gestapo, fui levado ao extremo, pois não queria dizer nada impróprio que pudesse ferir os outros, especialmente considerando que os seres humanos só podem receber um tanto de tortura⁵. Eu decidi acabar com a minha vida. Eu estava no sótão no quarto andar, cercado pelos meus torturadores, e pulei de uma pequena janela – mas antes de todo o meu corpo estar fora da janela, fui agarrado pelas mãos e pés e arrastado de volta para dentro. Em seguida, fui algemado e jogado em uma pequena cela escura sob o prédio. Lá, eu cortei meus pulsos com uma lâmina de barbear encontrada. Eu sangrei pesadamente, mas não morri porque eles foram rápidos em chamar um médico para me ajudar. A próxima parte da meu relato *não está de forma alguma relacionada com esta história*.

Quando ouvi a cartomante falar sobre coisas que só eu sabia – a minha situação... encarar a morte duas vezes – fiquei interessado nas suas previsões e comecei a prestar atenção às suas palavras.

Parei na chamada em frente ao quarteirão – o campo em que Schreiber estava lendo o número de prisioneiros designados para o transporte – e ouvi meu número listado entre os outros.

Quando saí da minha fila, a cartomante me chamou: lembre-se, quando você é um prisioneiro, o transporte é uma jornada. Uma coisa se tornou realidade, e assim será a outra, lembre-se disso. Ela estava certa: eu fui transportado, me senti como uma roda estridente, sobrevivi ao campo e voltei para casa.

Eu vi a cartomante mais uma vez no início de 1945, em um campo completamente diferente.

Em muitos casos, e alguns relatos afirmam isso, os narradores do destino acenavam com uma vida possível após os campos, previam que os presos dali sairiam e retomariam suas vidas, indicavam que seus entes queridos ainda sobreviviam em algum lugar e que, no futuro, seria possível reencontrá-los.

Para alguns que ouviam essas palavras era como subverter a máquina de penúria e sofrimento por um instante, era como voltar a viver, a imaginar, aguardar e a desejar um futuro possível. Era como restabelecer em meio ao risco e à vontade de perecer, o devaneio protético do devir e da potência psíquica capazes de colocar em marcha a fantasia, que se estende para além do aqui agora, para além do tempo presente e se elabora num futuro imaginado juntos; mecanismo perdido pelas urgências impostas pela cotidiana penúria do corpo e do psiquismo.

No depoimento desse homem que tentara se matar sem sucesso duas vezes, enquanto esteve em Auschwitz e que sobreviveu e teve uma vida longa como predisse o narrador de destino (o adivinho), a palavra pôde nomear o futuro porque escutou as aflições do presente e juntos, sonhador e narrador do destino, inventaram e imaginaram

um além do aqui e agora; impossível no presente, mas possível em outro tempo e lugar forjados junto a uma outra presença humana, para a qual desejos era factíveis, sonhos realizáveis e a morte não era inexorável, uma escuta que alargava as bordas do tempo enquanto a morte rondava. Juntos, sonhador e adivinho, emulavam uma experiência inexistente agora, mas plausível depois; improvável nos campos, mas possível na vida ainda a ser vivida, aguardada e longe de Auschwitz. Algo que pôde ocorrer naquelas circunstâncias especiais e inventadas, em que duas pessoas se amparam para imaginar juntos algum triunfo sobre a condenação mais brutal.

Em psicanálise dizemos: é preciso ao menos dois para escutar o inconsciente (Anzieu, 1989, p. 418; Felman, 2000, p. 27). Em alusão a isso, poderíamos dizer que é preciso ao menos dois para forçar um entre as trancas da comiserção cotidiana, quando a dor e a morte não são eventualidades, mas ameaças constantes e iminentes que gritam assim que os olhos se abrem ou, como diz Primo Levi, assim que se ouve a voz do soldado nazista gritar nos barracões – Despertar! –, selando um destino já ao amanhecer.

Seria então preciso ao menos dois humanos para reencontrar a humanidade no homem que o próprio homem fizera desaparecer.

O que Elaine Scarry observou em sua obra *Body in pain* (1985) sobre as situações de tortura e a dor imposta em meio à completa assimetria indica o mesmo (p. 164). A dor é uma experiência sem objeto, o imaginar remete a objetos sem a experiência. Como então imaginar em meio ao inimaginável onde impera a iminência do absoluto da dor que destrói e desfaz, traumática e urgentemente, todas as ligações com o mundo e com os objetos? Como criar e inventar num tempo comiserado pela iminência do fim de tudo e da morte? Ou ainda, se por vezes a função da fantasia é saturar o vazio com o trabalho de representação, como preencher as lacunas encerradas pela promessa da morte iminente e do tempo futuro, que não existirá senão encenando o trabalho do fantasiar juntos?

A importância e força desse gesto de comunhão restituía em alguns momentos e, para alguns, um lenitivo para o traumatismo da angústia de morte, precisamente porque a reconstrução de um mundo devassado parecia se reerguer sófrego, por entre as peças decompostas da devastação ali nesse breve cochichar que emitia quase uma instrução a ser seguida: “não desista agora! “agente firme” “mais adiante a liberdade, a vida, o amor...consegue enxergar?”.

Esse enlace que ao que tudo indica aconteceu muitas vezes entre os narradores de destino e os outros prisioneiros de Auschwitz, parece revelar uma aliança que se realiza na restituição da possibilidade de fazer ressurgir objetos apagados pela dor e o mundo a eles pertinentes, e pedir de empréstimo a imaginação que já não é possível sem a escuta, o amparo e um enunciado advindo dos saberes longínquos e incertos de um estranho (*fortune-tellers*).

5. Aqui a frase parece incompleta. Provavelmente o prisioneiro se refere a uma das sessões de tortura praticadas pela Gestapo (*Geheime Staatspolizei*) à qual ele foi submetido.

Trata-se de um empréstimo, para forjar e forçar a imaginação do devir a partir dos traços restantes do que já foi vivido e das marcas psíquicas progressas. A fantasia, nesse caso, se move como esteio da possibilidade de suportar o traumático naquilo que se transfere à figura dos narradores do destino e que eles, por sua vez, suportam e projetam num futuro impossível de imaginar sozinho, mas cuja referência são as marcas do passado ainda ativas.

O devir seria mais que tudo retomar a própria vida, reencontrar-se com os seus, retornar à sua casa e à sua cidade.

Os contínuos e constantes golpes no corpo e as privações a ele impostas impossibilitam os processos secundários e a atividade sublimatória que a fantasia também, não raro projeta e torna possível psiquicamente. O corpo em dor se converte numa fonte extrema de necessidades e entra em jogo a pulsão de sobrevivência. Vetor do trabalho psíquico que torna primário e prioritário possibilitar as condições de sobrevivência do organismo tomadas como urgências psíquicas. A premência em alimentar-se, proteger-se das intempéries, livrar-se da exaustão e evitar o próprio aniquilamento drenam o trabalho e a energia psíquica ao ponto da auto-conservação e, não raro, podem lançar o sujeito num estágio pré-narcísico de esvaziamento e aniquilação do eu.

Assim testemunha um sobrevivente (Q2/F85):

Como na prisão, era impossível dormir normalmente nos campos. [Como] você poderia dormir, relaxar e descansar? Estávamos famintos e sedentos. Dormíamos com roupas úmidas de neve, chuva e neblina. Dormíamos com outras sete mulheres num beliche inferior, médio ou superior, ou – mais tarde – num barracão de madeira em Birkenau. Sentia tanto frio que acordava no meio da noite, e era forçada a caminhar até o distante barracão sanitário. Dormia entre a fumaça das chaminés dos crematórios. Dormia tão perto da rampa que dava para ouvir todos os trens que chegavam para descarregar outro transporte de pessoas.

Ao se encontrarem, subjetivamente aliados às previsões dos narradores do destino, muitos presos reencontravam na escuta ao seu padecimento e desespero, e no aqui e agora do campo, uma pausa que encenava os narradores como fiadores do tempo, predizendo que o sofrimento e a atrocidade não durariam para sempre, cederiam e, em algum tempo não muito distante, passariam.

Reestabelecia-se assim, por instantes, a partir da afirmação e da aposta dos narradores de destino de que esse tempo podia ser previsto, vivido e imaginado, o direito e o sentido de esperar, de persistir. O sentido dessa espera viria acompanhado pelo desejo de ainda estar aí quando o tempo do sofrimento chegasse ao fim,

Como observa um dos sobreviventes (Q2/M76):

Deveríamos ser gratos aos narradores de destino (adivinhos), leitores de sonhos, profetas e poetas porque acendiam lampejos de esperança no desesperado deserto espiritual, em nossos corações agonizantes. Eles nos fizeram acreditar que o bem pode prevalecer sobre o mal, a justiça sobre a ilegalidade e a violência. Somente aqueles que passaram pelo horror da depressão, o tor-

mento da melancolia, a escuridão do desespero inconsolável, somente eles podem saber quanta paz e alívio essas informações – ver a luz do sol por trás das nuvens, o boato sobre as forças aliadas pressionando as linhas de frente – que entravam em nossas almas [ilegível] traziam. Tratava-se também, e em muitos casos, de um instante de reconstrução e de esperança no porvir, amparado por um desejo de restituir o passado que o sujeito psiquicamente ainda guarda: voltar à vida que se tinha antes do campo⁶.

No absurdo da bestialidade da tortura se condensavam a impropriedade do próprio corpo, rompido pela força bruta, e a impropriedade da experiência temporal, realizada pelo sequestro do tempo pelos torturadores: “eu tenho todo o tempo do mundo” é uma frase repetida de muitas maneiras pelos que praticam a tortura.

Ataca-se, desse modo e cotidianamente, o torturado com a radicalidade que torna insuportáveis os processos de dor e morte quando, na cena da violência, um tem a eternidade e o outro a espera; um tem tudo e o outro nada.

Lembro-me e associo aqui um fato que me ocorreu a partir de um exemplo de Françoise Dolto⁷, ao qual acrescentarei minha própria interpretação, a respeito da criança que experimenta prazerosamente os primeiros passos de marcha e o incipiente controle cenestésico, acompanhada pelo olhar expectante dos pais e que, ao se desequilibrar bate a cabeça num mobiliário e chora, por vezes, desesperadamente (Dolto, 1992).

A criança sente uma dor inédita, uma dor nunca sentida e fora dos registros psíquicos ensejados pelas experiências anteriores, às quais não pode recorrer e se desespera porque, por vezes, falta-lhe o sentido do tempo que passa e a representação de um corpo futuro sem dor. Como frequentemente ocorre, um adulto sensato coloca-se ao lado da criança e lhe diz: “Vai passar, vai passar”.

Nesse momento, esse adulto interpela a experiência da dor que não cessa e se torna um fiador do tempo futuro. Aquele que garante que um outro tempo sem dor é possível e existe, convidando a criança a acreditar na mesma coisa, pautada por sua presença e por sua própria experiência, na qual a criança frequentemente confia, e assim, se acalma. Entende que o futuro se construiu ali mesmo enquanto um adulto a ajudava a suportar o tempo presente.

Em parte, talvez, estejamos no registro de uma experiência muito próxima àquela na qual, na ausência de todas as referências, inclusive

6. Em trabalhos anteriores sobre a experiência da tortura (Endo, 2010a, 2010b) indiquei, a partir de alguns relatos de ex-presos nos cárceres da ditadura civil-militar brasileira que vigorou entre 1964 e 1985 no Brasil, essa letargia do tempo cravado pela dor que produzia, no preso e no torturado, o colapso do corpo e da morte sempiterna, retirada da experiência do tempo compartilhado e dos acontecimentos que se sucedem. Remeto o leitor aos referidos textos na bibliografia indicada ao final do presente trabalho.

7. Refiro-me aqui à experiência de automaternagem da criança e ao conceito de imagem dinâmica que se constitui como uma imagem desejo calcada no advir, num tempo futuro. Nesse caso, no desejo de cessar a dor.

os familiares, no instante da tortura e da privação, os registros de gozo parecem desaparecer atacados pela imposição continuada da dor. Por vezes o preso busca na passagem do tempo o sentido para permanecer vivo aqui e agora, e luta contra o imperativo que lhe é imposto continuamente: “a penúria que vive aqui e agora não vai passar, vai durar eternamente”.

O sobrevivente em Auschwitz, como vimos, combate tal assertiva no ato em que troca o raro pedaço de pão que tem nas mãos e que lhe aplacaria a fome imediatamente, para obter de volta a possibilidade de imaginar-se para além do tempo presente e do cativeiro das necessidades imediatas, contrariando sua experiência de aniquilação, dor e penúria aqui e agora e, de certo modo, ultrapassando-a.

A oposição entre prazer e realidade, revela-se nesse ponto como uma oposição entre o imaginar-se além dos muros da realidade da morte, do extermínio, da calcinação dos corpos em Auschwitz-Birkenau e uma pós realidade na qual o real da morte anula e arrasa qualquer possibilidade de trabalho psíquico, matando e imobilizando o psiquismo enquanto tal.

O horizonte que se abre entre o prisioneiro de Auschwitz e os narradores de destino revela então que a fantasia reencontra um ponto de passagem no tempo consagrado à escuta do tempo futuro, em que a possibilidade da fantasia se engendra como esperança compartilhada na reconstituição de um passado para sempre perdido.

O tempo da fantasia é o tempo do desejo. Se no tempo da neurose a interpretação do que se fixa como defesa, ante a impossibilidade de sustentação da falta, restaura pensamento lá onde havia repetição; no tempo do trauma seria preciso restituir verdade comum, compartilhada àquilo que o ato de fantasiar criou quando era impossível imaginar, criar, inventar e projetar.

Num caso a fantasia fixa o sujeito num hiato entre o prazer psíquico e o prazer objetal obturando fendas; no outro é ela quem pode instaurar o ponto de fuga no qual, sob a total ausência de indícios da vida futura e a iminência da morte, a palavra reencontra seu sentido ao ser proferida para fundar um consenso, uma experiência partilhada sobre a possibilidade e a exequibilidade do devir.

É possível supor que a pulsão de sobrevivência (Endo, 2005) preside a dinâmica fantasmática diante dos limites nos quais o desejo de não desejar se instaura, por vezes, definitivamente. Nesse ponto, em que as marcas mnêmicas do erotismo parecem evanescer ante a dor, imaginar um futuro repleto de passado se consagra como experiência extraordinária, abrindo frestas de calor e ligação em meio ao frio e à escuridão.

Observa um sobrevivente de Auschwitz (Q2/F85):

Lembro-me de que muitos sonhos eram dominados pelo desejo de comer e aqueles sonhos que mais tarde compartilhei em detalhes com outros detentos. No campo, costumávamos contar nossos sonhos uns aos outros e algumas garotas os explicavam para nós. Lembro-me de que a maioria das

explicações foi muito gentil, ou seja, as cartomantes asseguraram aos sonhadores que suas famílias estavam bem e muitas vezes previam [ilegíveis] sem os alemães e um retorno à vida normal.

Impressiona essa aproximação entre o alimento que sacia a fome e que se alia, na interpretação do *fortune-teller* a uma outra saciedade, brindada pelas experiências que o tempo trará de volta a partir das marcas do que já foi vivido e psiquicamente inscrito. Ambas vitais, ambas urgentes e justapondo no mesmo registro o desejável e o necessário.

A promessa de permanecer em espera e reasssegurados de que, em algum tempo, voltar para a própria vida será possível, articula-se ao que a narração do sonho instaura: a busca continua do liame estendido pela escuta de outrem e, apenas por isso convertida em narração. Recriam-se os bons agouros da intimidade e das promessas que os sujeitos fazem entre si inventando, quando estão juntos, uma outra verdade que a realidade lhes sequestrou.

Um sopro de vida é inalado e o tempo que ele instala implode o instante, que se converte em paisagem remanescente de um porvir que revela em ato, o viver como um desejo compartilhado e como continuidade.

Resumo

Esse artigo apresenta resultados parciais da pesquisa intitulada *Sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz* sediada na Universidade de Gdansk e que reúne pesquisadores de quatro países distintos: Polônia, Brasil, Finlândia e Itália. A coleção de sonhos de ex-prisioneiros do Memorial e Museu de Auschwitz-Birkenau será a principal fonte das interpretações presentes no artigo. Discuto aqui a presença e o papel dos adivinhos no *lager* como restauradores do sonho, da fantasia e da sobrevivência psíquica num contexto de extermínio.

Palavras-chave: *Psicanálise, Tempo, Trauma. Candidata a palavra-chave: Auschwitz, Elaboração onírica.*

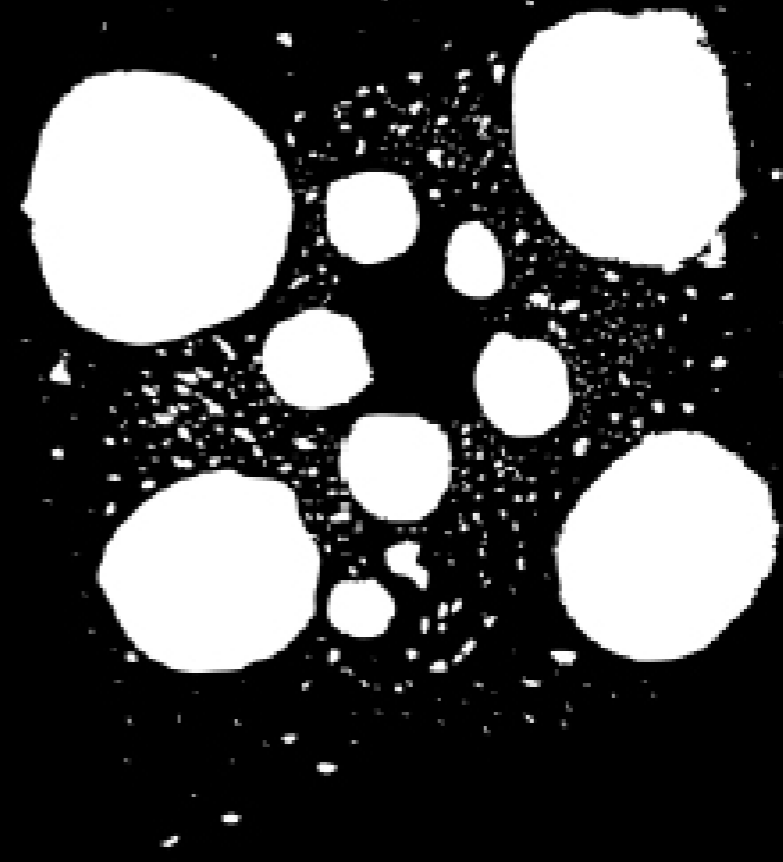
Abstract

This article presents partial results of the research entitled *Dreams of former Auschwitz prisoners* conducted at the University of Gdansk which brings together researchers from four different countries: Poland, Brazil, Finland and Italy. The collection of dreams of former Auschwitz prisoners of the archives of the Auschwitz Birkenau Memorial and Museum is the main source for the analysis and interpretations present in this article. I discuss the presence and role of fortune-tellers in the *lager* as restorers of dream, fantasy and psychic survival in a context of extermination.

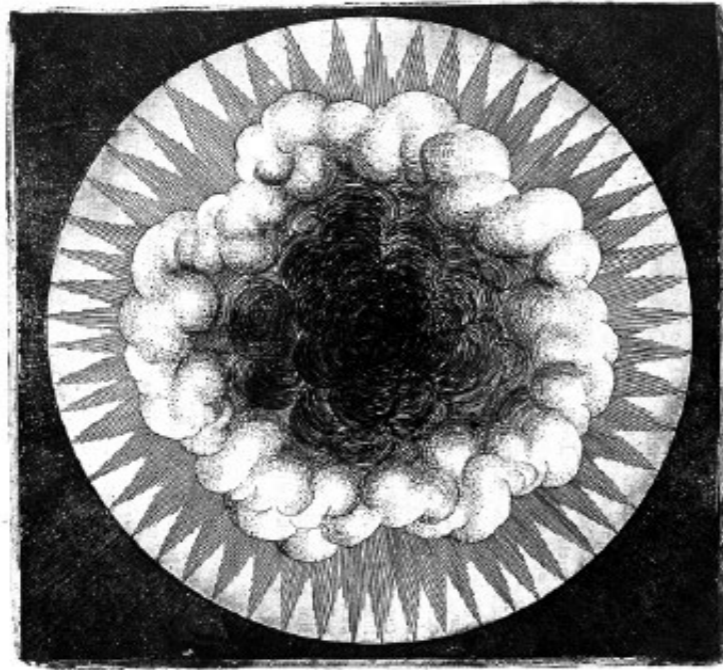
Keywords: *Psychoanalysis, Time, Trauma. Candidates for keywords: Auschwitz, Dream development*

Referências

- Anzieu, D. (1989). *A autoanálise de Freud e a descoberta do inconsciente*. São Paulo: Artes Médicas.
- Arquivos de sonhos (s. d.). Memorial e Museu de Auschwitz-Birkenau, Auschwitz.
- Dolto, F. (1992). *A imagem inconsciente do corpo*. São Paulo: Perspectiva.
- Endo, P. C. (2005). *A violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico*. São Paulo: Escuta/ Fapesp.
- Endo, P. C. (2010a). O debate sobre a memória e o corpo torturado como paradigma da impossibilidade de esquecer e do dever de lembrar. Em U. C. Santander (org.), *Memória e direitos humanos*. Brasília: IGE.
- Endo, P. C. (2010b). Partilha, testemunho e a insistência e a impermanência do dizer. Em G. Milán-Ramos e N. V. de Araújo Leite (org.), *Terra-mar: Litorais em psicanálise. Escrita, cinema, política e educação* (pp. 153-163). Campinas: Mercado das Letras.
- Felman, S. (2000). Educação e crise, ou as vicissitudes do ensinar. Em M. Selgimann e A. Nestrovski (org.), *Catástrofe e representação* (pp. 13-71). São Paulo: Escuta.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and the unmaking the world*. Nova York: Oxford University Press.



Vórtice



Jorge Kantor*

A dimensão mística/espiritual na clínica psicanalítica

Nesta edição, o Comitê Editorial de **Vórtice** decidiu abrir o debate sobre a dimensão que o *místico/espiritual* tem na prática clínica.

O primeiro ponto a se questionar, é se por acaso, com os psicanalistas da segunda década do século XXI - ao escutar como as pessoas em análise se entendem a si mesmas, e entre transferências e contratransferências -, o *místico/espiritual* acontece na clínica, isto é, se essa dimensão realmente existe.

Em **Vórtice**, levantamos essa questão como uma espécie de desafio subversivo às nossas próprias convicções. Como investigador da

mente de pessoas, todo psicanalista deve considerar que as coisas nas quais ele acredita ter certezas, merecem novos escrutínios.

Assim o temos considerado e, embora saibamos que Freud pensava que a história da civilização consistia em uma guerra perpétua entre ciência e religião (Gay, 1988) e que “a luta do espírito científico contra a visão de mundo religiosa não chegou ao fim; ela ainda se desenrola na atualidade, à nossa frente”¹ (Freud, 1932 / 1986a, p. 156), nossa atenção estará dirigida para a dimensão do *místico/espiritual* na prática clínica.

Sem dúvida, é difícil acreditar que Freud visse nesta dimensão uma expressão saudável da evolução psíquica, mais parece ser exatamente o contrário do que ele esperava de uma mente liberada das ataduras resultantes das forças civilizadoras.

Essa convicção, porém, não o impediu de questionar-se sobre assuntos que iam mais além do imaginável, como é o caso de seus dois artigos sobre telepatia: *Psicanálise e Telepatia* (1941 [1921] / 1986a) e *Sonho e Telepatia* (1922 / 1986d).

Parece que o assunto o interessava a tal ponto para que tenha sido a última coisa que escreveu, em uma nota brevíssima de 22 de agosto de 1938, um ano, um mês e um dia antes de sua morte, deixando em aberto uma pergunta a ser decifrada por nós: “Misticismo é a obscura autopercepção do domínio fora do Eu, do Id”² (Freud, 1941 [1938]/1986b, p. 302).

Eduardo Gastelumendi (Lima) adota a posição de que a frase de 1938 contém, entendendo que sua evocação está em consonância com o registro do regressivo e do profundo, apelando para a extensão infinita do próprio aparelho psíquico, na busca da capacidade do analista de mergulhar nas profundezas de sua própria mente, de modo que possa alcançar as profundezas da mente da pessoa em análise.

Ruggero Levi (Porto Alegre) conclui, da mesma forma, que a frase de 1938 nos apresenta um Freud capaz de ser lido hoje em uma espécie de *Nachträglichkeit*, incorporando as contribuições de Bion, Meltzer e Laplanche, entre outros autores, sobre os aspectos impossíveis de definir a partir de uma lógica positivista ao se tratar de um aparelho psíquico.

Da mesma forma, Ignácio Paim (Porto Alegre) nos apresenta um Freud aventurando-se no que ainda é desconhecido, levando-nos, pela obra de Freud, em um itinerário que mostra como ele entendia este material inefável, aquilo que a compreensão secundária apenas abarca.

José Canelas (São Paulo) e Cristiane Blaha (Rio de Janeiro) expõem cada um, profunda e esplendidamente, como a luta contra a cosmovisão religiosa continua evoluindo “diante de nossos olhos”, revendo e estabelecendo os principais caminhos das contribuições freudianas, contrastados com a dimensão do *místico/espiritual* na atualidade.

Fernanda e Ney Marinho (Rio de Janeiro) nos apresentam a importância fundamental da noção de fé no funcionamento da mente humana, revelando a partir do paradigma bioniano os enredos do processo de pensar e sentir na dimensão do *místico/espiritual*.

Jani Santamaría Linares (Cidade do México) também usa o paradigma bioniano ao destacar a importância da dimensão *místico/espiritual* como ferramenta na tarefa clínica, um estado no qual um analista deve se posicionar frente ao reino do inefável, por terrível ou sublime que seja.

Por último, Brenda Covarrubias (Guadalajara) reverbera esta ideia, tecendo uma estrutura a partir da pergunta de uma pessoa em análise sobre no que creem os psicanalistas. Brenda nos propõe que nos despojemos de certezas e convicções para permitir que se reconstrua a verdade das pessoas em análise.

Referências

- Freud, S. (1986a). 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 146-168). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1932).
- Freud, S. (1986b). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1941 [1938]).
- Freud, S. (1986c). Psicoanálisis y telepatía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 165-184). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1941 [1921]).
- Freud, S. (1986d). Sueño y telepatía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 185-212). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1922).
- Gay, P. (1988). *Freud: A life for our time*. New Haven: Yale University Press.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

1. N. do T.: Tradução de P. C. de Souza. A tradução corresponde à p. 336 de: Freud, S. (2010) *Acerca de uma visão de mundo*. Em Souza, P. C. (trad.) *Obras completas* (v. 18) São Paulo, Cia das Letras (trabalho original publicado em 1932).

2. N. do T.: Tradução de P. C. de Souza. A tradução corresponde à p. 365 de: Freud, S., (2018) *Conclusões, Ideias, Problemas*. Em Souza, P. C. (trad.) *Obras Completas* (vol. 19) São Paulo, Cia das Letras (trabalho original publicado em 1941 [1938])

Eduardo Gastelumendi*

As duas notas finais como acordes iniciais

22 de agosto. - O espaço pode ser a projeção da extensão do aparelho psíquico. Nenhuma outra derivação é provável. Em vez do a priori de Kant, precondições de nosso aparelho psíquico. A psique é estendida, nada sabe disso.

22 de agosto. - Misticismo é a obscura autopercepção do domínio fora do Eu, do Id.¹

S. Freud, 1938

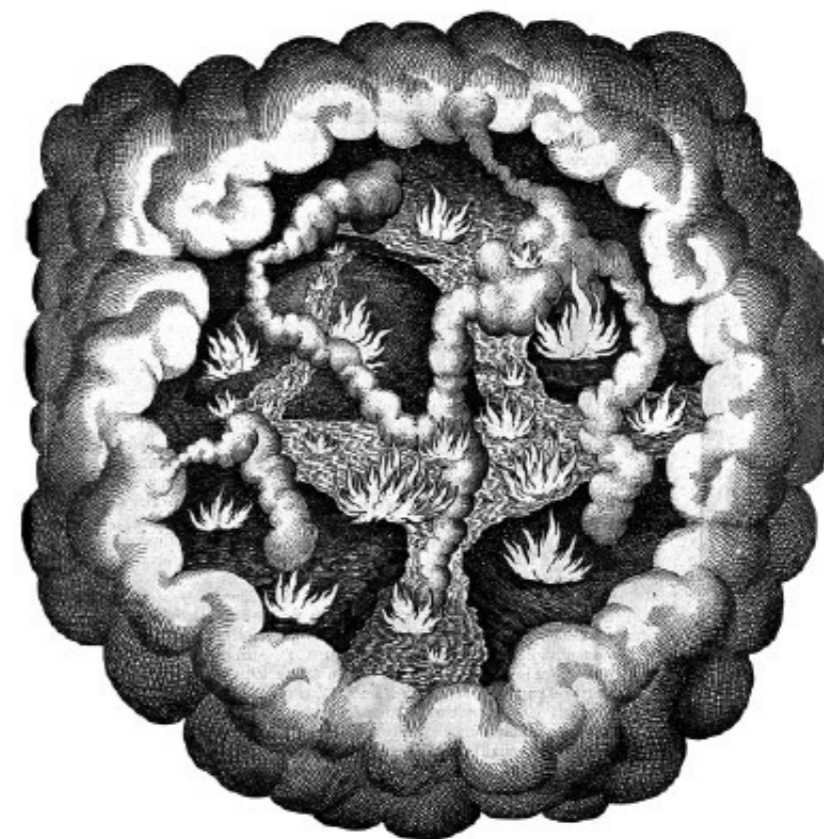
As duas notas que fecham as *Obras Completas* de Freud (1941 [1938] / 1986, p. 302) são preciosas. Faz algum tempo eu as escuto como se não fossem as notas finais, mas sim aqueles dois acordes brilhantes com os quais Beethoven inicia sua terceira sinfonia, a Heroica. A morte de Freud deu início a uma etapa de nova liberdade para sua obra gigantesca e transcendente, a psicanálise. Essa liberdade, que a própria psicanálise permite, tem impulsionado nossa disciplina em sua evolução até ser o que ela é agora e que, ao mesmo tempo, aqueles que a praticamos vamos construindo.

Essas duas últimas notas - escritas no mesmo dia em Londres, sua recente e última

casa, à que Freud chegou após fugir da grande regressão coletiva, paranóica e assassina do nazismo - se assemelham, se complementam e surpreendem. Vejamos como.

Sua semelhança reside tanto na sua brevidade (em alemão, vinte e oito palavras a primeira, e onze na segunda) quanto em sua expressão formal e estética. Parecem vir de um oráculo e ser portadoras de verdades no estilo Bion, não saturadas. Por causa de suas ambiguidades gramaticais - mesmo em sua língua original - despertam conexões implícitas, também ambíguas (pré-ambivalentes), o que lhes dá um intenso sabor a processo primário. Imagino aquelas palavras brotando a partir “dos ossos” de Freud, do seu ser mais íntimo.

Também se complementam. A primeira encara dois aspectos da espacialidade (o aparato psíquico e a espacialidade extensa) e as combina em um único espaço: “A psique é extensa [mas] nada sabe disso”². A segunda nota refere-se à experiência (mística) do ser huma-



no imerso e consciente, plenamente *aware* ao entrar nesses espaços liminares, onde se percebe imerso em uma espacialidade (extensa) e se reconhece como *sendo* o mesmo espaço, de algum modo idêntico à extensão de si mesmo, *além do reino do eu, do id*.

Por último, esses quase aforismos surpreendem porque não é o Freud que pensamos conhecer por seus textos e suas posições sustentadas ao longo dos anos em relação ao místico. Freud era um cientista e ateu. No entanto, a releitura e a reflexão sobre estes dois parágrafos transformam a surpresa inicial em admiração, ao reconhecermos o mesmo Freud de sempre, o Freud que, conseqüente consigo mesmo, nunca deixou de dirigir seu pensamento intrépido e honesto, assim como sua insaciável curiosidade pelo des-

conhecido, ainda que à custa de reformular algumas ideias que ele sustentava anteriormente.

Que possibilidades abrem estes acordes? Para quais desenvolvimentos psicanalíticos eles apontam? Penso que além da dimensão atemporal da psique (a do inconsciente), ideia bem conhecida em seu trabalho, Freud ocasionalmente sugere considerá-la, também, extensa, tornando-a uma com o espaço exterior. O resultado: um psiquismo sem tempo nem limites. Na primeira nota, afirma: “a psique é extensa”. Na segunda, se refere a uma autopercepção de si mesmo “fora [do reino] do eu [e] do id”. Acredito que Freud está sugerindo que podemos nos perceber, mesmo obscuramente, como existindo de alguma maneira não apenas *antes* de nossa vida pessoal, mas também fora

* Sociedade Peruana de Psicanálise.

1. N. do T.: Tradução de P. C. de Souza. A tradução corresponde a p. 365 de: Freud, S., (2018) Conclusões, Ideias, Problemas. Em Souza, P. C. (trad.) *Obras Completas* (vol. 19) São Paulo, Cia das Letras (trabalho original publicado em 1941 [1938])

2. Jorge Kantor e Max Hernández (junho de 2003) escreveram um texto muito original a respeito.

de nós mesmos, por mais estranho e *infamiliar*³ que possa parecer. Trata-se de uma dimensão psíquica potencialmente acessível a todo ser humano, mas que raramente é percebida e menos ainda reconhecida, já que os muitos desafios diários do indivíduo, que incluem as circunstâncias da convivência com os outros e um permanente fantasiar edípico e pré-edípico, deixam pouco espaço e tempo livre para atenção a questões ontológicas. É aquela dimensão, vamos chamá-la espiritual, que impulsiona o anseio que se busca satisfazer, mesmo parcial e superficialmente, nas liturgias periódicas das várias religiões ou no êxtase dos montanhistas.

Existem maneiras de acessar esse estado mais intimamente, como a meditação, ou através de técnicas como a *respiração holotrópica*⁴ desenvolvida por Stanislav Grof, criador da psicologia transpessoal, ou através do uso ritual de substâncias, como a ayahuasca – para uma perspectiva psicanalítica de seu uso, ver os textos de Domingo Nanni (2015, 2018) e Eduardo Gastelumendi (2001, 2010, 2013) – . Essas experiências permitem não apenas acessar um estado de consciência diferente (os chamados *estados modificados de consciência*), são também uma imersão profunda em um estado de ser. Nesse sentido, são vivências ontológicas.

O que tudo isso implica para a prática psicanalítica? Eu gostaria de responder usando uma analogia. Aqueles que, como psicanalistas, saem do consultório para se vincular - ou, melhor, se envolver - com grupos sociais menos favorecidos - a “clínica extensa”, segundo Fabio Herrmann (2005) -, recebem um impacto emocional de caráter *Unheimlich*, o infamiliar. O analista, *desalojado* por esta experiência, ao trabalhar internamente para assimilá-la, transforma-se no íntimo de seu ser. Do mesmo modo, embora de outra maneira, essas experiências que agora nos ocu-

pam, chamemos de espirituais, transpessoais ou transsubjetivas (em um sentido diferente daquele usado em psicanálise vincular), também transtornam (e revolucionam) o analista.

Em um trabalho sobre o tema (Gastelumendi, 2013) defendo que

um sujeito já constituído, que conseguiu em seu desenvolvimento diferenciar, sem confusão, seu Eu dos outros, com limites bem estabelecidos entre seu self e seu entorno, pode recuperar, por alguns momentos (como ocorre no sentimento oceânico), a vivência daquela unidade esquecida, daquele aspecto profundo e real de nossa natureza. Afirimo que uma experiência como essa tem um valor único para quem a vive. (p. 103)⁵

Penso que o analista que tenha visitado estas regiões de sua psique – as que eventualmente também podem ser acessadas durante um trabalho analítico regressivo e profundo – está em melhores condições para acompanhar processos semelhantes com seus pacientes.

Referências

- Freud, S. (1986). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1941 [1938]).
- Gastelumendi, E. (2001). Madre ayahuasca y Edipo. *Memoria del Segundo Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena*. Tarapoto: CISEI/Takiwasi.
- Gastelumendi, E. (2010). Ayahuasca: Current interest in an ancient ritual. En. K. Miyoshi, Y. Morimura, K. Maeda et al. (ed.), *Neuropsychiatric disorders* (pp. 279-286). Tokio: Springer.
- Gastelumendi, E. (2013). Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca. *Revista Psicoanálisis*, 12(1), 91-110.
- Grof, S. (1988). *Psicología transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- Herrmann, F. (2005). Clínica extensa. Em L. M. C. Barone (org.), *A psicanálise e a clínica extensa*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Kantor, J. y Hernández, M. (junio de 2003). ¿Psique es extensa? Trabajo presentado no 8º Congreso Peruano de Psicanálise, Fronteiras da psicanálise: Novos olhares, Lima.
- Nanni, D. (2015). *Cuatro escritos sobre el uso de ayahuasca en psicoterapia*. Parana: Fundación La Hendija.
- Nanni, D. (2018). *Quinto escrito sobre el uso de ayahuasca en psicoterapia*. Parana: Fundación La Hendija.

3. Devo meu conhecimento deste termo à psicanalista brasileira Magda Khouri, em uma apresentação recente (setembro de 2019) na Sociedade Peruana de Psicanálise.

4. Na América Latina, um impulsor desta experiência é o psicanalista e psicodramatista argentino Carlos Martínez-Bouquet.

5. Tradução livre.

Ruggero Levy*

Seria uma intuição de Freud?

Mística, a obscura percepção de si do reino que está fora do Eu, do Isso.

Sigmund Freud

Genial, posso apenas iniciar dizendo que essa intuição de Freud em 1938 é genial.

Parece-me assim, pois entendo que o pai da psicanálise nesse momento transcendia o seu contexto epistemológico e intuía que a apreensão do inconsciente ocorre para além das palavras e da investigação positiva.

Nos primórdios da psicanálise, Freud, na ânsia de torná-la uma ciência natural – dos métodos de observação positivos, objetivos – acreditava que os fatos psicanalíticos deveriam ter uma correspondência com os fatos reais vividos na infância do sujeito (Hanly, 1992/1995). Ou seja, na “história vivida” do paciente deveriam existir fatos reais que se correspondiam, de algum modo, com as produções oníricas e sintomas neuróticos trazidos ao analista. Em epistemologia, esta busca da verdade por correspondência tem como ciência prototípica a física newtoniana, eu diria. Neste tipo de postura científica, a hipótese de trabalho deve necessariamente

corresponder a um fato real, condição que lhe confere veracidade. Assim, o resultado de uma fórmula da física newtoniana a respeito da força da gravidade, por exemplo, deve poder corresponder sempre a um fenômeno real. Uma maçã atirada de uma altura determinada deverá sempre levar um tempo determinado para chegar ao chão, caso o experimento seja realizado na Terra onde a força da gravidade é uma constante. Pois Freud em busca do realismo científico, (Hanly, 1992/1995) frequentemente assumia esta postura epistemológica. O exemplo mais ilustrativo é a clássica análise do Homem dos Lobos.

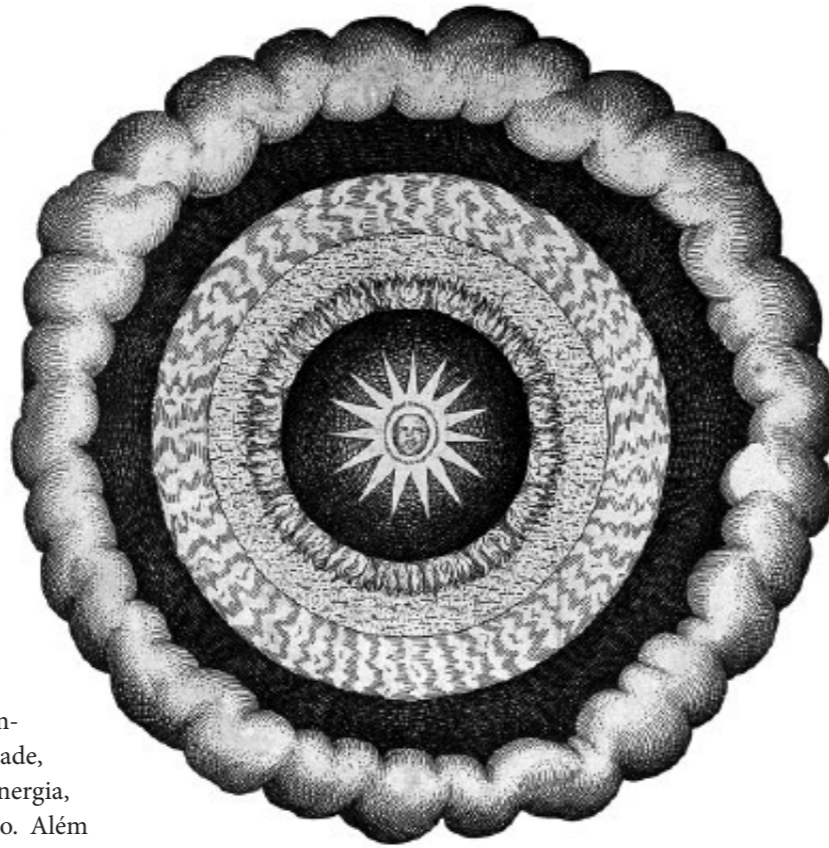
No trabalho de interpretação do sonho dos lobos, Freud, como um verdadeiro historiador envolvido na reconstituição de um evento histórico, reconstrói a “cena real” que certamente deveria ter ocorrido, de acordo com seu ponto de vista da época. Era a busca da correspondência quase absoluta. Freud, além de postular que o Homem dos Lobos teria assistido ao coito dos pais, propõe-se, inclusive a determinar a posição em que eles estavam e a hora do ocorrido. Embora Freud utilizasse também outros critérios científicos, por exem-

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre

plo, a verdade por coerência (Hanly, 1992/1995), essa *objetividade* lhe parecia essencial para a psicanálise poder reivindicar um lugar como ciência. Nesse contexto, então, o psicanalista seria aquele em busca de reconstituir a verdade objetiva dos fatos, procedimento chamado de reconstrução.

Entretanto, posteriormente, houve evoluções epistemológicas. Especialmente a partir da década de 30, Heisenberg (1930/2013) descreve o princípio da indeterminação, onde estabelece que, no nível subatômico, é impossível determinar a posição das partículas, assim como se essas consistem em massa *ou* energia. Na verdade, elas, simultaneamente, são massa *e* energia, e ocupam um espaço indeterminado. Além do mais, o novo paradigma compreende que o observador inevitavelmente interfere no fenômeno observado. É o fim do empirismo ingênuo que muito influenciou a psicanálise, quando se acreditava no psicanalista como um observador neutro que não interferia em seu campo de observação. Este novo paradigma da física reflete a complexidade em que os fenômenos passaram a ser entendidos. Podemos imaginar o que isso significou em termos de compreensão do funcionamento mental.

É importante destacar o quanto a psicanálise atual está em consonância com esta noção mais corrente do pensamento científico que integra o caos e a complexidade na busca do conhecimento, desbancando o pensamento positivista, determinista. Este novo modelo compreende o observador como parte do campo de observação e, fatalmente, interferindo no mesmo. Isso retira definitivamente o psicanalista de sua posição clássica de espelho que apenas reflete, de frio observador do que se passa na mente do paciente. O analista não é apenas afetado pelas emoções e fantasias do paciente, mas também afeta diretamente o



campo relacional.

Antes de continuar, quero ressaltar que se Freud, por um lado, utilizava a partir de sua epistemologia positivista o critério de verdade por correspondência e coerência, por outro, paradoxalmente, como bem diz Civitarese (2018), foi um dos pensadores brilhantes que erodiu as bases do positivismo, como entendo que suas notas de 1938 o fazem. Um exemplo é seu conceito de *Nachträglichkeit*, de *après coup*, que exatamente faz isso. Se o passado pode ser ressignificado e reinscrito, significa que o passado pode mudar: o observador muda e com isso o seu passado também. Está implícito o conceito de que o observador modifica o observado; e mais, pois Freud admite que o mesmo sujeito, diferente em outro momento, dá novo significado ao seu passado.

Além desta visão mais complexa dos fatos psicanalíticos, especialmente em Bion, o inconsciente passou a ser visto como um território obscuro, amorfo, inefável e inapreensível pelos sentidos, colocando a intuição num

lugar privilegiado para apreendê-lo. Em *Atenção e interpretação*, Bion (1970/1993) estuda detalhadamente a situação analítica e a função analítica, e descreve outro elemento que será essencial à criação de um ambiente capaz de conhecer a experiência emocional.

Este elemento comporta certa negatividade, que Bion chamará de *capacidade negativa*, ou seja, a capacidade de suportar o não saber, eliminando a memória e o desejo, para a mente estar aberta a um novo conhecimento. Ele diz que a memória e o desejo são “iluminações” que destroem a capacidade do analista para a observação “como a penetração de luz na *câmara escura destrói o valor do filme exposto*” (Bion, 1970/1973, p. 76). Esta *cegueira* implica em tolerar a frustração, a incerteza existente no estado de desconhecimento. Meltzer (1988/1995) falará da tolerância ao mistério. E Laplanche (1992) falará da *recusa ao saber* para poder conhecer. A recusa em Laplanche tem vários sentidos: é a recusa a gratificar (abstinência), a recusa em funcionar no plano da orientação, mas sim da compreensão, e a recusa ao saber que, segundo ele, o analista deve fazer a si mesmo. Ou seja, não apenas em Bion (1965/2004), mas em diversos autores, certa negatividade no estado mental do analista parece ser um elemento essencial na apreensão do inconsciente.

As formulações de Bion vão mais adiante e aproximam-se das intuições de Freud em 1938. Bion (1965/2004) definirá o conceito de *O*. *O* seria a verdade última do paciente e do analista, chamada por ele de *divindade* em seus últimos trabalhos. Mas *divindade* não no sentido religioso, obviamente. *Divindade* no sentido daquilo que é inapreensível pelos sentidos; no sentido daquilo com que se procura fazer contato; daquilo em deve-se ter fé e que vamos nos aproximar de algum modo; daquilo que temos a convicção de que existe, mesmo que seja inefável. Penso que é desta dimensão do *místico* que falava Freud em 1938. Acredito que intuíva não ser suficiente apenas o afrouxamento das cadeias lógicas da associação livre e

da atenção flutuante. Como já havia descrito o *Isso* da segunda tópica, um inconsciente que ia muito além das representações, ou seja, obscuro e amorfo, e que pressentia, acredito, que para fazer contato com ele seria preciso uma “obscura percepção”. Talvez algo próximo ao que Bion (1965/2004) descreve com “tornar-se *O*”, em que o contato com o inconsciente amorfo e obscuro é apreendido através de intuições, sonhos oníricos de vigília e figurabilidades próximas ao polo alucinatório (Botella e Botella, 2002), que muito se parecem com as revelações místicas religiosas. É encantador que Freud, o grande cientista do iluminismo, intuisse algo desta natureza. Genial!

Referências

- Bion, W. R. (2004). Transformações: Do aprendizado ao crescimento. Em P. C. Sandler (trad.), *Transformações: Do aprendizado ao crescimento*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1965).
- Bion, W. R. (1973). *Atenção e interpretação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1970).
- Botella, C. e Botella, S. (2002). *Irrepresentável: Mais além da representação*. Porto Alegre: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul, Criação Humana.
- Civitarese, G. (2018). Truth as immediacy and unison: A new common ground in psychoanalysis? – Commentary on essays addressing “Is truth relevant?” Em G. Civitarese, *Sublime subjects: Aesthetic experience and intersubjectivity in psychoanalysis*. Londres: Routledge.
- Freud, S. (1988). Conclusiones, ideas, problemas. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1941 [1938]).
- Hanly, C. (1995). *O problema da verdade na psicanálise aplicada*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1992).
- Heisenberg, W. (2013). *The physical principles of the Quantum Theory*. Londres: Dover. (Trabalho original publicado em 1930).
- Laplanche J. (1992). *Novos fundamentos para a psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Meltzer, D. (1995). *A apreensão do belo*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1988).

Ignácio A. Paim Filho*

A estranha dimensão do espiritual e do sagrado na prática analítica

Os analistas são, no fundo, incorrigíveis mecanicistas e materialistas, ainda que procurem evitar despojar a mente e o espírito de suas características ainda irreconhecíveis. Da mesma forma, dedicam-se à investigação dos fenômenos ocultos apenas porque esperam, com isso, excluir finalmente da realidade material os desejos da humanidade.

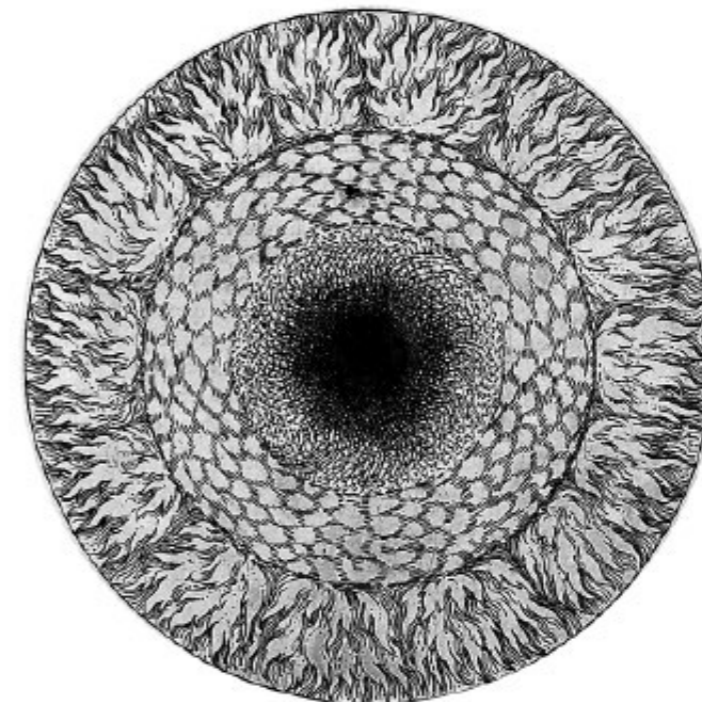
Sigmund Freud

Foi em meio a múltiplas sensações, desconcertantes, que recebi e aceitei o convite para tecer algumas ideias sobre a temática do místico/sagrado/espiritual na clínica psicanalítica. Estas sensações produziram inquietações sinistras, evocando o trabalho de Freud de 1919, que nos convoca a olhar para os enigmas das origens e suas vicissitudes: o caldeirão pulsional, em sua errância entre o apreensível e o inapreensível (Freud, 1919/2010).

Adotando esse trabalho como sinalizador – procurando *evitar despojar a mente e o*

espírito de suas características ainda irreconhecíveis – busco refletir sobre essa estranha proposição. Este é um contexto instigador para saber algo desse *desconhecido desejo da humanidade*: a busca pela permanência, em meio à impermanência, a necessidade da criação da *alma imortal*, com sua abertura para o espiritual e o sagrado. Tal criação põe em cena o pensar animista e lança as bases para o pensar religioso, condizente com a crença do inconsciente na imortalidade.

Início pela questão do desejo, em especial, a premência do desejo narcísico e sua relação com a ideia da morte – *fenômenos ocultos*. Seguindo essa trilha, sou tocado pela narrativa de 1927 (Freud, 1927/1969c). Nessa, a problemática do desamparo se faz proeminente e acorda a necessidade do humano de criar refúgios, amparados em seu romance familiar, para lidar com o que não se representa, mas se apresenta



no intrigante acontecimento que a transitoriedade do outro desvela e vela: a inexorável finitude; Deus/Pai com seus misticismos ganha corpo. Nesse cenário, a interrogação se impõe: o que a dimensão espiritual com seus sagrados mandamentos tem a ver com isso e com o *Isso* e, por conseguinte, com nossa prática clínica?

Mantendo esse interrogante como guia, evoco o enunciado de Freud de 1938: “Misticismo: obscura autopercepção do reino exterior ao Eu, do Isso” (Freud, 1938/2014b, p. 206). Achados de seu espólio, rabiscos a serem explorados. Este projeto foi rascunhado em Londres, tempo de guerra, tempo do exílio, tempo de morte – tempo de deixar trabalhar os mistérios da vida – quem sabe em busca de resultados em um tempo futuro.

Começamos pela concepção de misticismo. Definido livremente pode ser entendido como uma experiência subjetiva, que alude ao contato espiritual com uma entidade divina. Atrevo-me

a explorar que o misticismo está relacionado ao encontro com um pulsional *desagarrado*, que anuncia ao humano, através da angústia, o terror do desamparo. Assim, ele tem a potencialidade de colocar em marcha a necessidade de instrumentalizar o pensamento religioso, ou ainda, o metafísico – invenção de um objeto pleno, sucedâneo do complexo paterno.

Logo, o misticismo é decorrente da *obscura autopercepção do Isso*, que – pela transformação no contrário – adquire atributos para construir uma narrativa mítica, entre sensações, imagens e palavras, visando a dar alguma contenção ao vazio das origens: do terror ao sublime. Isso – *reino exterior ao Eu* – totalmente inconsciente, está intimamente vinculado com a fonte e a força inebriante da pulsão de morte e, ao mesmo tempo, por meio do Eu, ao objeto absoluto da falta: somos seres castrados, portanto, fadados à incompletude, finito no infinito de nossos desejos de imor-

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

talidade. Temos, nesses termos, as condições propícias para a busca do estado transcendental – ligação entre a criação e o criador – com suas garantias de amparo pleno.

Retornemos a nossa indagação sobre o místico com seus eternos mistérios em sua dimensão espiritual e sagrada. Antes, porém, um parêntese: o que podemos pensar sobre o elemento sagrado? Temos aqui um complicador. O sagrado implica algo inviolável, que não pode ser profanado, merece veneração e inspira temor: solo sagrado é solo santo, território da fé incondicional. Contudo, o pensar psicanalítico freudiano, com seu jeito inconfidente de ser (Paim Filho, 2019), contrapõe-se ao sagrado. Profanar dogmas, criando interrogações em “solo santo”, é da essência do pensar científico – o compromisso de dessacralizar o que está posto por verdades estabelecidas *a priori*, em prol das modificações que *a posteriori* instiga.

Tal fato é assinalado por Freud (1918/1998) na indagação ao pastor Pfister: “por que nenhum de todos estes devotos criou a psicanálise, por que foi necessário esperar um judeu completamente ateu?” (p. 86). Mais uma questão: ser ateu é condição para o exercício de nosso ofício? Perguntas de difícil resposta; ambas remetem ao misticismo do analista, antes do que ao misticismo do analisando.

Assim sendo, por esse caminho traço especulações. Sem temer cair em tentação, referendo o pensar freudiano pelas trilhas que faz do ateu aquele que sustenta o *não* à crença na ilusão de um poder etéreo; precondição para o exercício da abstinência – limitar o poder do fascínio, da servidão e da devoção (Freud, 1921/1969f). Esse é um percurso necessário para trabalhar a heteronomia na busca da autonomia, aos moldes da lúcida recomendação: “Por mais que o analista possa ficar tentado a [...] criar homens a sua imagem [...], essa não é sua tarefa [...]. Será desleal a essa se permitir-se ser levado por suas inclinações” (Freud, 1940/2014a, p. 202).

Com esse palco resenhado, vejamos como dar um destino a nossa questão-guia, man-

tendo nosso olhar sobre esse estrangeiro: o analista. Se o místico nos constitui, inevitavelmente, se fará presente na sala de análise: dos sonhos, paradigma do retorno do recalcado, às ominosas sensações que remetem ao além do recalcado, a magia.

Diante dessa constatação, temos que sua presença é, antes de tudo, uma forma de comunicação do mais primitivo que nos habita: *a sabedoria do misticismo* (Freud, 1930/1969d). Esse primitivo necessita ganhar palavras, para ser pensado e tornado, quem sabe, menos obscuro para o Eu.

Sabermos um pouco mais do nosso desamparo, através do pensar religioso, pode ser um veículo propiciador de mudança psíquica. Assim, se o misticismo de cada um de nós puder romper com as amarras do sagrado que sempre carregam consigo um *quantum* da proibição categórica ao livre pensar, estarão dadas as condições para o acontecer do trabalho do luto. Eis aqui uma das essências do fazer analítico: elaborar lutos, um processo que implica renúncias em um jogo fecundo entre aceitar e não aceitar a realidade da castração; esta que denuncia o imponderável da incompletude: somos seres faltantes, fadados a cumprir o ciclo da vida que transcorre entre o nascer e o morrer. O místico clama por ser trabalhado *no* analista e *pelo* analista, concepção coerente com o incisivo: “a beleza da religião certamente não pertence à psicanálise” (Freud, 1918/1998, p. 86).

Temos diante de nós um contexto a ser explorado para insurgir estranhamentos – uma estética do espanto – diante das possíveis certezas fixas e imutáveis que o *infantilismo da sexualidade* possibilita. Este que busca proteção na invenção de uma *Weltanschauung religiosa*. Esta compreendida como ideologia, o sagrado, que retira do místico a disposição de gerar mitos, com potencial de jogar entre a sombra e a luz, acomodando e desacomodando o nosso saber.

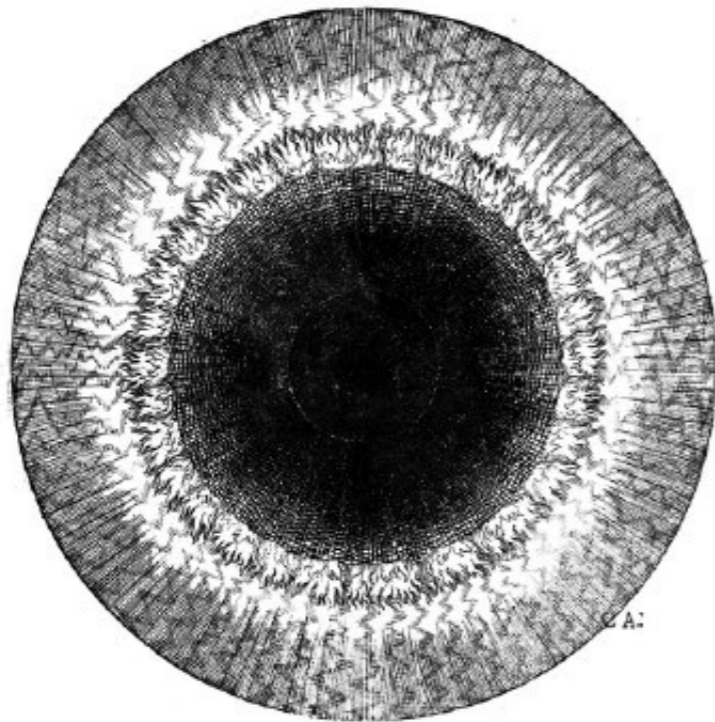
Finalmente, sublinho a importância de mantermos viva a assertiva de 1900: “é frequen-

te haver um trecho que tem de ser deixado na obscuridade [...]. Esse é o umbigo do sonho, o ponto onde ele mergulha no desconhecido” (Freud, 1900/1969a, p. 482). Umbigo, cicatriz que perpetua o corte que denuncia o soberano desamparo e, ao mesmo tempo, a marca fundante da presença do outro em mim: o interminável do psiquismo diante do terminável da vida, a impenetrável fronteira da morte.

Referências

- Freud, S. (1969a). A interpretação dos sonhos. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 5, pp. 323-611). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1969b). A questão de uma Weltanschauung. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 22, pp. 193-220). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933).
- Freud, S. (1969c). Futuro de uma ilusão. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 15-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1969d). O mal-estar na civilização. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 81-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (1969e). Psicanálise e telepatia. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 217-234). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1969f). Psicologia de grupo e a análise do ego. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 91-179). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1998). Carta 09/10/1918. Em K. H. K. Wondracek e D. Junge (trad.), *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato. (Trabalho original publicado em 1918).
- Freud, S. (2010). O inquietante. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 329-376). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).
- Freud, S. (2014a). Compêndio de psicanálise. Em P. H. Tavares (trad.), *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1940).
- Freud, S. (2014b). Resultados, ideias e problemas. Em P. H. Tavares (trad.), *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabalho original publicado em 1938).
- Paim Filho, I. A. (2019). *Inconfidências metapsicológicas: Das Unheimliche*. Porto Alegre: Sulina.

Psicanálise e religião



Hoje, o tema “psicanálise e religião” é de grande atualidade. Basta constatar, por exemplo, no Brasil, a necessidade que se impôs aos psicanalistas de diferentes grupos – pertencentes à Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por suas siglas em inglês) e também aos não filiados à IPA – de organizar uma reflexão e ação políticas para enfrentar projetos de lei propostos por políticos da chamada bancada evangélica, que pretendem regulamentar pelo

Estado a profissão de psicanalista. Isso para favorecer formações de psicanalistas que são realizadas pelas igrejas evangélicas.

Freud, em vários momentos de sua obra, refletiu sobre o tema da religião e da religiosidade. A partir de sua experiência clínica e de sua teorização, com a metapsicologia, ele construiu – no sentido de *Construções em análise* (1937) – uma *história da evolução da cultura humana*, que constitui o que chamou de

herança filogenética. Em *Totem e tabu* (Freud, 1912-1913/2012), nos mostra como o homem atribui características humanas às forças da natureza, fazendo delas deuses, segundo um modelo infantil e arcaico. Em 1927, Freud – com *L'avenir d'une illusion* (1927/1994) – se debruça sobre o sentido psicológico profundo da “religião do homem comum”. A leitura desse texto fundamental nos coloca diante de uma concepção extremamente complexa, sutil e atual das relações entre ciência e religião, assim como entre psicanálise e religião. Nessa obra, Freud fala do “tesouro de representações” criado pelas tradições religiosas. Esse tesouro psíquico nasceria da necessidade de “tornar suportável o desamparo humano, [por meio de representações que são] edificadas a partir das lembranças do desamparo da própria infância e do gênero humano” (p. 159). Em *Mal-estar na civilização* (Freud, 1930/2010), como iluminista com sua crença na ciência, ele faz uma severa crítica à religião chamando-a de “delírio de massa da humanidade” (p. 38). Esse sentido delirante das ideias religiosas ocorreria quando concomitantemente há formações de massa. Adentramos, então, no terreno dos fundamentalismos religiosos e dos projetos de poder teocráticos. No final de sua vida, deixa como legado seu magnífico texto sobre a questão do monoteísmo *Moisés e o monoteísmo: Três ensaios* (Freud, 1939 [1934-1938]/2018).

Com o desenvolvimento da noção de um núcleo paterno que estaria por detrás de toda concepção de Deus, Freud aprimora sua reflexão. Podemos supor que há, para ele, um deslocamento na história da evolução das religiões passando-se de uma religiosidade materna arcaica, para uma religiosidade na qual o núcleo paterno passa a ser central.

Como podemos pensar atualmente a questão da religião, considerando a decadência das religiões ao lado da proliferação dos fanatismos religiosos com suas guerras santas? Hoje, a economia capitalista de mercado, o excesso de consumo, a tecnologia, o anonimato urba-

no e o desenraizamento generalizado com o declínio da crença nas autoridades públicas e religiosas, tudo isso deixa os indivíduos confusos, sem referenciais estáveis que lhes permitiriam encontrar respostas para suas questões. Como reinventar então novas inscrições dotadas de valor humano? Como dar valor à experiência espiritual dos indivíduos, sem cair nas interdições do pensar praticadas pelas diferentes instituições religiosas? É possível a construção de uma cosmogonia contemporânea que leve em conta todas as últimas descobertas da ciência?

Em seu texto de 1927, Freud coloca a atitude científica diante do mundo como a única possibilidade de encararmos nosso desamparo. Em uma carta para Marie Bonaparte ele deixa clara sua visão crítica do trabalho dos homens de ciência: “Os espíritos medíocres exigem da ciência um tipo de certeza que ela não pode dar, uma espécie de satisfação religiosa” (Souza, 1998, p. 55).

A apreensão de Freud torna-se atual se considerarmos a dimensão religiosa que a ciência e a tecnologia vêm tomando nas últimas décadas em nossa civilização. Num artigo intitulado *Fé e razão*, Terry Eagleton (2010), importante crítico literário britânico, faz uma análise aprofundada da relação entre ciência e fé por meio de uma leitura crítica de dois autores neo-ateístas muito em voga atualmente: Richard Dawkins – zoólogo evolucionista radicado nos Estados Unidos da América e autor de *Deus: Um delírio* – e Christofer Hitchens – jornalista e polemista inglês, com coluna quinzenal na revista *Época*. O crítico britânico mostra a relação complexa entre conhecimento e crença. “Uma crença, por exemplo, pode ser racional”, diz Eagleton (2010, p. 109). Ele cita Slavoj Žižek – *In defense of lost cause* (2008) – que defende a ideia de que os fundamentalismos confundem fé e conhecimento.

O fundamentalista é como aquele neurótico que não consegue acreditar que é amado, mas com espírito pueril pede alguma prova irrefutável do fato. Ele não é de fato um crente. Os funda-

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo

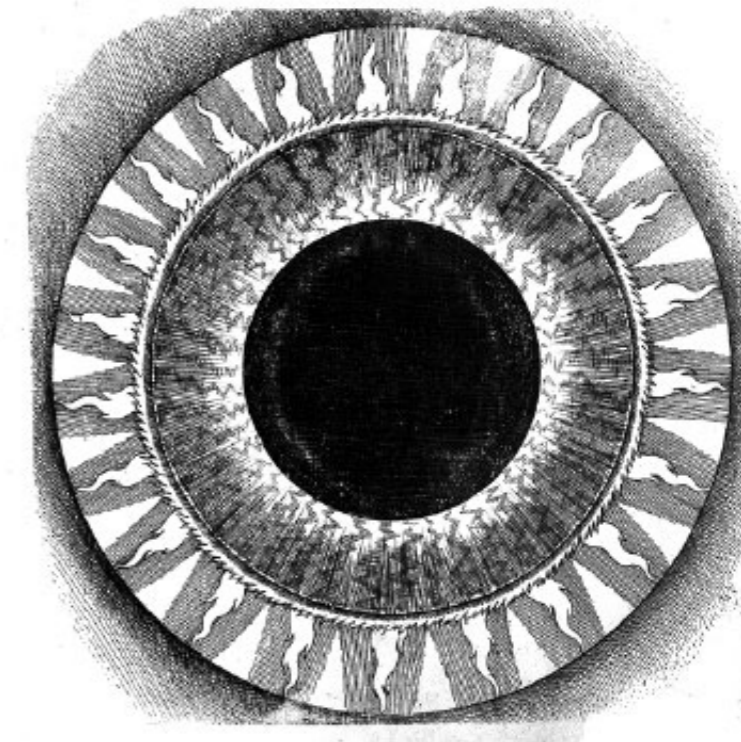
mentalistas não têm fé. Eles são, na verdade, a imagem especular dos céticos. Num mundo de extrema incerteza, somente verdades incontrovertidas absolutamente seguras promulgadas pelo próprio Deus podem ser confiáveis. (p. 110)

A ideia de fé atrai a reflexão dos psicanalistas por articular a noção de um compromisso amoroso, antes de uma descrição de como as coisas são e funcionam. Seria preciso acreditar para compreender? Podemos afirmar que todo o raciocínio é conduzido por alguma espécie de fé? Para a ortodoxia cristã, como mostra Eagleton, a fé é o que torna possível o verdadeiro conhecimento. O crítico inglês aproxima essa ideia da noção de Lênin, segundo a qual “a teoria revolucionária só pode se tornar completa se tiver como base um movimento revolucionário de massa” (p. 115). Dessa maneira, “o conhecimento é colhido mediante o engajamento ativo, e o engajamento ativo implica fé” (p. 115).

Finalmente, para trazermos ao campo da clínica e da teoria psicanalíticas, lembramos que a entrada na transferência se estabelece por um ato de fé: é somente por ter fé no analista que corremos o risco de nos revelarmos plenamente a ele. O conhecimento que uma análise pode proporcionar ao analisando e ao analista se relaciona com o amor e a fé no analista e na análise.

Referências

- Eagleton, T. (2010). Fé e razão. *Serrote*, 4, 106-128.
- Freud, S. (1994). L'avenir d'une illusion. Em S. Freud. *Oeuvres complètes* (vol. 18). Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1930).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 13-244). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912-1913).
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 13-188). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1939 [1934-1938]).
- Souza, P. C. (1998). *As palavras de Freud*. São Paulo: Ática.
- Žižek, S. (2008). *In defense of lost cause*. Londres: Verso.



Cristiane Blaha*

O silêncio dos (não) inocentes: psicanálise, religião, mística e... uma perigosa confusão

Após ter feito da sexualidade nosso Logos e nosso Deus, e do Falo paterno a garantia de identidade, a psicanálise nos convida hoje a recarregar nossas ambições de liberdade em regiões mais móveis, mais arcaicas e não menos ricas em potencialidades: lá, onde o Um (a identidade) não chega a ser; ou então não se contenta em ser somente Um.

Julia Kristeva

Lou Andreas-Salomé escreveu a Freud – 4 de janeiro de 1930 – (Freud e Andreas-Salomé, 1966 [1912-1936]/1975):

Li o seu *Mal-estar na civilização...* e como no caso do *Futuro de uma ilusão*, surpreendeu-me o fato de que, apesar desse assentimento, a minha – como dizer – atitude frente às questões religiosas permaneça diferente da sua, pelo menos na medida em que o senhor acha difícil

perdoar ao “homem comum” sua religião, enquanto que para mim isso continua a ser um assunto de grande interesse em todas as suas várias formas.

No trabalho de 1927, *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927/2014), Freud formulou a tese de que as ideias religiosas seriam ilusões, criadas pelo homem como expressão de seu desejo de fazer frente ao desamparo, às forças da natureza e, principalmente, ao enigma da morte. Homem do Iluminismo, Freud preocupava-se em dar à psicanálise o estatuto de ciência, afastando-a de qualquer uso religioso, além de acreditar que, num futuro próximo, a ciência teria a maioria das respostas para as aflições humanas, e que muito em breve a religião seria coisa do passado, portanto, sem futuro.

Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

No entanto, quase cem anos depois, a(s) religião(ões), permanecem com muita força em nosso mundo, apresentando inúmeras faces, das mais solidárias e místicas às mais fundamentalistas possíveis. Dos atentados com homens-bomba à insurgência de grupos de (suposta) supremacia branca cristã, em nome de Deus, mata-se, reprime-se e discrimina-se. No Brasil, nos últimos anos, acompanhamos estarecidos à perseguição e destruição de templos de culto afro-brasileiros numa escalada de intolerância religiosa jamais vivenciada por nós até então.

Observamos, também, a difusão de uma espiritualidade errante, vamos dizer assim: uma mistura de meditação oriental com devoção a santos católicos, estudo de Cabala, experiências místicas, enfim, um uso de práticas religiosas ao gosto do cliente, num modelo bastante afinado com o mundo contemporâneo, no seu viés mercantilista e narcísico.

Como nós, psicanalistas, podemos nos debruçar sobre esse assunto? O que seria uma boa experiência mística no mundo contemporâneo?

Para termos um pouco de rigor, vejamos qual a definição de mística: “um fenômeno humano de primeira grandeza, uma realidade da mais alta importância. Trata-se, afinal, do ápice da vivência religiosa, do ponto culminante da experiência que o ser humano faz de Deus” (Araújo, 2015, p.7). Segundo esse autor, a experiência mística não cabe em palavras, é fugaz, passageira, e supõe uma atitude de entrega. Além disso, implica na sensação de ruptura dos limites do eu e da comunhão com o divino. Vale ressaltar que existe uma correspondência entre as definições apresentadas por todas as religiões, tanto orientais como ocidentais. Araújo entende que a psicanálise tem todo o direito de se pronunciar sobre a experiência mística, estudá-la, sem, no entanto,

achar que tem a palavra final sobre o assunto. Ou seja, que nós, psicanalistas, sejamos cuidadosos e respeitosos em relação a isso, reconhecendo sua existência e não tentando vê-la como sintoma¹ a ser eliminado.

As questões são muitas, entre elas podemos destacar: se é uma experiência que não cabe em palavras, como pode ser transmitida e acolhida no curso de uma análise? E, mais ainda, “acontece” no campo analítico? Ou, nossa formação nos faz surdos a essa experiência? Sim, porque místico se confunde com misticismo, e essa palavra é conhecida por denominar práticas enganosas.

Freud tinha muita preocupação em a dar à psicanálise o estatuto de ciência e mantê-la protegida dos religiosos. Ao longo de sua vida, ocupou-se de inúmeros trabalhos sobre o tema religião e, após a publicação de *O futuro de uma ilusão* (1927/2014), escreveu uma carta a Oskar Pfister, datada de 25 de novembro de 1928, em que afirma tê-lo escrito [*O futuro de uma ilusão*] para proteger a psicanálise da mão dos padres, assim como em *A questão da análise leiga: Diálogo com um interlocutor imparcial* (1926/2014) teve como objetivo proteger a psicanálise dos médicos. O impacto de suas ideias sobre religião foi imenso, e marcou a ferro e fogo seus seguidores, talvez imbuídos pelo mesmo ideal iluminista de triunfo da ciência e de ocaso da religião. Pfister respondeu com a publicação do artigo: *A ilusão de um futuro* (1928/2003), mas é a crítica do amigo Romand Rolland que ficou mais conhecida, já que abre outro trabalho de Freud: *O mal-estar na civilização* de 1930. Em carta a Freud, ele afirma que o que estaria na base do sentimento religioso não seria a nostalgia de um pai protetor, mas a sensação religiosa, o “sentimento oceânico”² que ele viu tanto nos místicos católicos, como nos grandes místicos

asiáticos; um sentimento de profunda união com um mundo circundante, ou seja, numa ausência de fronteiras entre si mesmo e o todo. Freud responde com a frase que ficou célebre: “A mística é tão fechada para mim, quanto a música” (Roudinesco, 1997/1998, p. 668), por sua vez Araújo (2015) destaca que mística e música são experiências inebriantes...

E podemos pensar que a experiência mística não se restringe ao relacionamento com Deus. Ela está, por exemplo, na mais originária das experiências humanas de amor, a relação entre a mãe e seu bebê.

O júbilo diante da natureza, o nascimento de um filho, a experiência amorosa, a emoção diante de uma obra de arte (Kakar, 2018), não são também epifanias da vida cotidiana? O eu que se perde no outro, no imenso da natureza, no cósmico. E nas experiências ruins também: ao ver a Amazônia ardendo em chamas não sentimos nossa própria carne arder?

Sem misturar os canais, pois não se trata de psicanalisar a religião nem de sacralizar a psicanálise (o que muitas vezes acontece), como nos tornarmos menos críticos e mais abertos a esse mundo aonde o sagrado é valorizado? Ou será que criamos um mundo à parte que, no entanto, se julga universal (Kakar, 2018), uma bolha, onde agora pagamos o preço de um certo isolamento por nosso olhar superior de desprezo aos espiritualizados, e aos que não professam nossa fé na psicanálise?

Curioso que as últimas anotações de Freud apontem para o que ficou pendente em sua obra e que agora volta com a força do retorno do recalcado: o feminino, a relação materna, o ódio, o místico (Freud, 1937-1938/2018). Ele, que nunca deixou de se questionar, reformular, mesmo não desdizendo aquilo que tinha dito, manteve-se até o final da vida como um pesquisador, criativo e ousado. E nós, ficaremos presos à letra freudiana ou teremos a coragem de interrogar nossas certezas?

Poderíamos dizer que a psicanálise é uma prática de pouca importância para o funcionamento do mundo, e que as religiões dão

mais problemas do que soluções. É verdade. Mas, observem, onde existe a prática da psicanálise e liberdade religiosa, há liberdade.

Referências

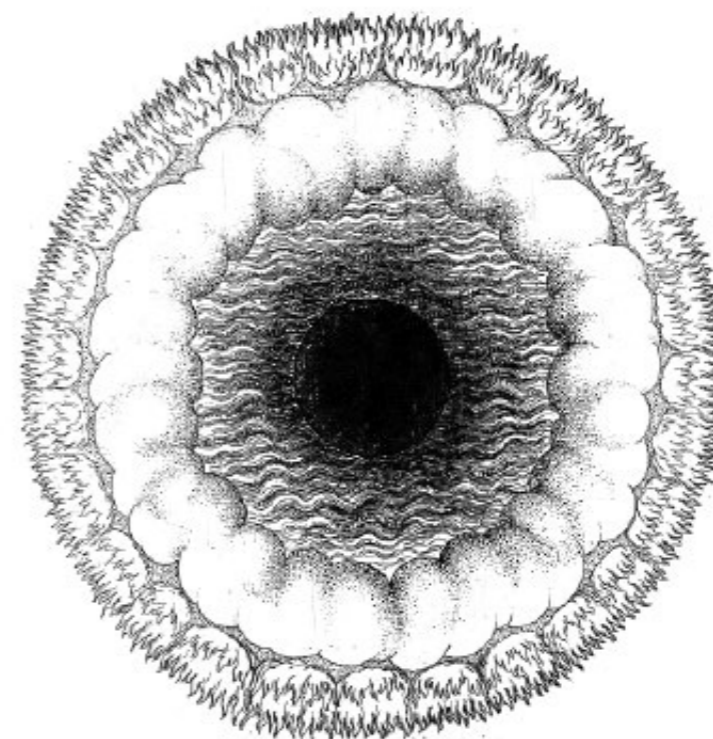
- Freud, S. e Andreas-Salomé, L. (1975). *Correspondência completa Freud-Lou Andreas-Salomé*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1966 [1912-1936]).
- Araújo, R. T. (2015). *Experiência mística e psicanálise*. São Paulo: Loyola.
- Freud, S. (2014). A questão da análise leiga: Diálogo com um interlocutor imparcial. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 124-217). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1926).
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 231-301). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (2018). Conclusões, ideias, problemas. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 363-364). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1937-1938).
- Kakar, S. (2018). “A psicanálise será uma moderna prática de meditação” - Uma conversa com Sudhir Kakar. *Calibán - Revista Latino-Americana de Psicanálise*. 16(2), 190-201.
- Kristeva, J. (2013). A religância, ou do erotismo materno. *Ide*, 35(55), 205-218.
- Pfister, O. (2003). A ilusão de um futuro. Em K. H. K. Wondracek (org.), *O futuro e a ilusão: Um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1928).
- Roudinesco, E. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1997).

1. O que não invalida que possa ser entendido, em análise, como um sintoma de determinado paciente.

2. Tomado do literato Ramakrishna que, por sua vez, tirou de um texto sânscrito medieval. A metáfora não poderia ser mais feliz: o oceano, com efeito, é um símbolo perfeito de uma totalidade sem fronteiras em que multiplicidades se dissolvem e os opostos se fundem. (Araújo, 2015).

Fernanda Marinho*
Ney Marinho**

O ato de fé: A fé sem deuses e demônios



Sacerdote: Mas você não acha que assim que você tenha demonstrado todo este monte de “falsos deuses”, possa ainda assim existir “Deus” que não é falso?

P.A.: Com toda certeza. Não tenho a menor dificuldade em aceitar que possa existir tal possibilidade. No entanto, até o ponto que minha limitada capacidade me capacita a alcançar a verdade, não experimentei a realidade a respeito da qual você fala. Lembro-me de minha mãe perguntando a meu pai se ele alguma vez havia experimentado aquilo que dissera um poeta – “Algumas vezes uma luz surpreende um cristão, enquanto ele canta” – e sua resposta, depois de um momento de reflexão, foi que ele jamais havia experimentado isto. Lembro-me do aparecimento súbito da noite tropical, da sala iluminada pelo lampião e da conversa incompreensível e aterradoramente solene. Por que eles estavam tão tristes? A experiência não forneceu resposta. (Bion, 1991/1996, p.170)

A leitura de *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927/2014) leva qualquer psicanalista a inescapáveis reflexões. Teria Freud se equivocado acerca da religião, seu papel, sua força? Ou teria Freud subestimado a força da ilusão? Ou ainda: por que Freud não teria mencionado em sua avassaladora crítica o caráter agressivo, por vezes feroz, como vemos ao longo da história, da religião? Todas essas questões estão acentuadas e, certamente, multiplicadas pelo igualmente avassalador avanço dos fundamentalismos de toda natureza, passando pelos islâmicos, judaicos e, mais recentemente (ou, pelo menos, mais evidentemente) os evangélicos! Todos pregam uma exclusão dos infieis, um belicismo, ou apoiam fortemente políticas anti-iluministas de extrema direita. Em suma, a religião em vez de ceder espaço para o “primado do intelecto” regrediu a formas e expressões primitivas obtendo extraordinário êxito.

Contudo, a psicanálise trabalha e vive num ambiente comum a religiosos, místicos, charlatões, uma vez que, segundo Bion (1970/2006):

Lida com muitos estados de mente, inclusive aqueles que geralmente constituem a zona de caça de não-psicanalistas; por exemplo, ladrões, arrombadores, perversos sexuais, assassinos, chantagistas. O mundo mental dessas pessoas corresponde a um mundo da realidade externa que alimenta seus estados de mente por meio de alguma organização estabelecida de espionagem internacional e comercial, forças policiais, organizações religiosas; o primeiro grupo corresponde ao outro. (p.132-133)

De fato, como Freud (1924/1971) já havia enfatizado, a psicanálise necessita do “singular verde da dourada árvore da vida (p.149). Assim, vamos encontrar na prática clínica um parentesco com experiências místicas, espirituais ou religiosas.

Termos como: místico, messias, e fé, utilizados por Bion em suas aproximações ao uni-

verso psíquico e à psicanálise são, no mínimo, intrigantes. Por um lado, evocam a religião com o seu apelo e força incontestáveis na organização subjetiva do homem e dos grupos humanos; por outro, ao fazê-lo, propiciam a possibilidade de exploração desse vasto território e suas nuances sob vários outros vértices não religiosos, desconstruindo alguns de seus elementos paradigmáticos. Com isto, abrem-se novas vertentes para a abordagem do fenômeno psíquico, tanto individual como grupal, alimentadas a um só tempo pela experiência clínica e tendo-a como alvo, fonte e objeto de desenvolvimentos.

Vamos explorar apenas o termo fé, cuja importância nos fez sugerir tratar-se de mais um “elemento da psicanálise”, ou seja: “uma noção tão básica como continente ↔ contido; EP ↔ D; fato selecionado, algo próprio daquilo que entendemos ser uma psicanálise e não outra coisa qualquer.” (Marinho, 2015, p. 2).

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo

Quando Bion (1970/2006) nos propõe a abstenção de memória, desejo, sensorio e entendimento como condição necessária à apreensão do fenômeno psíquico na situação analítica – “apreciação vívida dos fatos emocionais”, em suas palavras – inaugura um ponto capital de distinção entre uma atividade *sobre* psicanálise e uma atividade que é psicanálise. Do mesmo modo, diferencia-se psicanálise – única, singular, na vivência da experiência emocional do par analítico – de falar *sobre* psicanálise.

José Paz (2001)¹ assim comenta:

Mestre Eckhart distingue Deus de Deidade. Deus é tudo que dele *falamos e pensamos*². A Deidade é aquilo que na realidade Ele é. Deus estaria no vértice teológico. Alcançar a Deidade implicaria uma teologia negativa em que se desse o despojamento da ideia de Deus. Ter-se-ia de abandonar a crença e caminhar na fé rumo ao mistério. Seria este o caminho do místico. O caminho no mistério. Seria este o caminho do analista, o caminho do analisando, o curso da Análise, o caldo das Transformações “em direção a O” e “de acordo com O”. (p.50)

Crença/Fé; falar, pensar sobre, conhecer/ser, K/O; duas dimensões aí delineadas intrínsecas à psicanálise a que também podemos referir crença e fé. A crença, religiosa ou não, pertence ao domínio do conhecimento (K), a fé, ao domínio do ser (O); a crença, ao domínio do sensorio, do cognoscível, passível de enunciação, inscrita na ordem temporal, finita; a fé, afeita ao domínio do não sensorial, do inefável, do atemporal, do mistério, do infinito.

Bion (1970/2006), ao postular fé (F) – fé na realidade última e verdade – como o estado de mente convocado a substituir memórias e desejos, um dos pressupostos que o orienta é a necessária qualidade de insaturação da fé:

Outra fonte de distorção é a tendência de vincular F com o sobrenatural por falta de experiência do “natural” relacionado a F. A tendência é introduzir um deus ou diabo que F vai revelar

(ou que vai evoluir a partir de O). O elemento F, que precisaria ser mantido insaturado, satura-se e não serve mais para seu objetivo. (p.61)

Sob outro vértice: “A fé subsiste além das provas. No ponto em que terminam para o pensamento todas as possibilidades, revelam-se para a fé possibilidades novas.” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 20)

F se manifesta em *ato* – o *ato de fé*; uma atitude mental, e como tal, nós propomos e acima referimos, um elemento da psicanálise. Mas é também um estado de mente científica, artística, matemática, que nos permite criar, seja qual for o campo; portanto, essencial fator da criatividade humana, principal expressão da liberdade do homem, livre da escravidão de deuses e demônios.

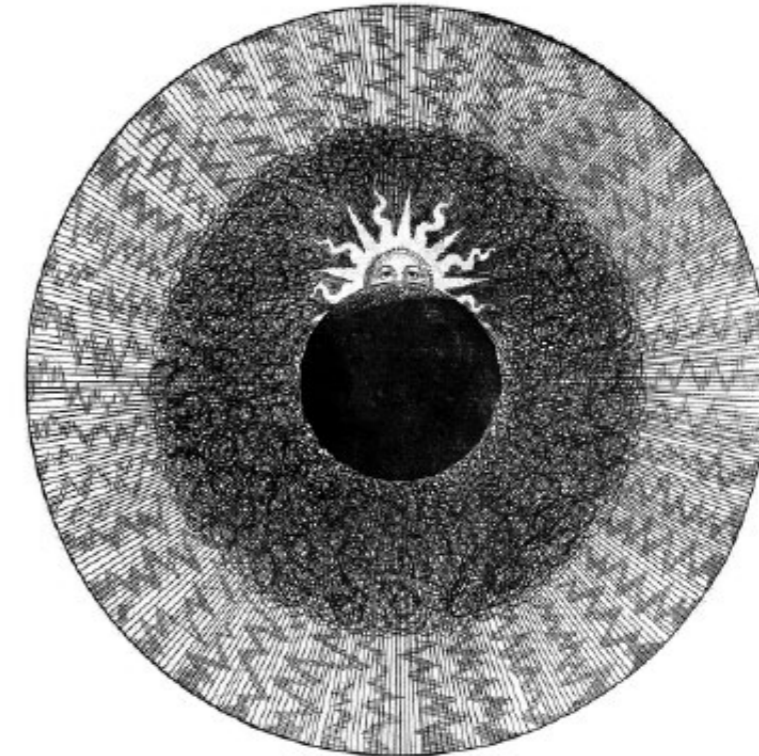
Referências

- Bion, W. R. (1996). *Uma memória do futuro: O passado apresentado* (vol. 2). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1991).
- Bion, W. R. (2006). *Atenção e interpretação*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1970).
- Freud, S. (1971). Neurosis and psychosis. Em J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol.19) Londres: Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. Em P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 231-301). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1927).
- Kierkegaard, S. (1969). *Tratado do desespero*. Tradução de José Xavier de Melo Carneiro, Brasília: Coordenada- Ed. de Brasília. (Trabalho original publicado em 1849).
- Marinho, F. e N. (2015). O ato de fé. Trabalho apresentado no XXV Congresso Brasileiro de Psicanálise, São Paulo em 2015. Trabalho inédito Mimeo. Rio de Janeiro: Biblioteca da SBPRJ.
- Marinho, F. e N. (2016). Incorpóreo. Trabalho apresentado no XXXI Congresso Latino Americano de Psicanálise, Cartagena em 2016. Trabalho inédito. Mimeo. Rio de Janeiro: Biblioteca da SBPRJ.
- Paz, J. M. G. (2001). *O canto do bode. Uma análise trágica sobre a condição humana que, possivelmente, não é nenhuma: Uma psicanálise entre Nietzsche e Bion*. Lisboa: Teseaurius.

1. Comentarista luso-angolano da obra de Bion. Ver Paz (2001).
2. Grifo dos autores.

Jani Santamaría Linares*

O místico em busca de uma sessão



Melanie Klein (1946/1995) advertiu que quando os pacientes têm críticas ao analista, além das resistências, devem ter tido algumas razões para fazê-lo.

Em uma tarde de outono, Luísa chega ao consultório; comentou que recentemente tinha se mudado para a cidade e o sentimento de estranhamento misturava-se com medo. Conta que lhe garantiram que “nesta casa vivia um espírito” e, angustiada, acrescentou: “Sei que vocês, os psicanalistas, não são religiosos nem creem em nada místico, mas vou te contar...”

A sua dor me comoveu, o comentário sobre o “psicanalista cético” me marcou; não era a primeira vez que o havia escutado, alguns pacientes “confessam”: “Não queria te contar isto, me falaram que os psicanalistas não gostam destes temas sobre religião, espiritualidade, misticismo; não os consideram científicos”.

Não irei discutir os preconceitos ou concepções que acompanham a escuta analítica, apenas proponho sugerir possíveis aproximações. De fato, ciência e misticismo por muitos anos foram tratados separadamente.

* Asociación Psicoanalítica Mexicana

Esta abordagem, tão cheia de conotações, tem limitado a riqueza e seriedade que este tema requer. *Científico* era associado exclusivamente ao “que se vê, ao que é”, e místico dava conta do desconhecido. Surgem então algumas perguntas: Existe alguma relação entre misticismo e psicanálise? De que maneira poderemos diferenciar a palavra *misticismo* da saturação das frequentes conotações de sentido religioso ou esotérico?

Na sala de análise, nos encontramos no reino do que é invisível sensorialmente, mas visível intuitivamente: trabalhamos com o que Bergstein (2018) chamou “uma justaposição entre o pensamento analítico e o misticismo” (p. 7).

O fenômeno místico tem sido objeto de estudo na reflexão psicanalítica por autores como Bergstein (2018), C. Botella e S. Botella (1989/2003), Tauszik (noviembre de 2017), Eigen (2012), Levine (2018) e Bion (1970/1974, 1977/2005), entre outros. É conveniente recordar que Freud definiu a experiência mística como “sentimento oceânico”, um retorno a uma fusão narcisista dos primeiros meses onde se desarmam os limites do eu, e em 1938 compartilhou a ideia: “Misticismo é a obscura autopercção do domínio fora do Eu, do Id”¹ (Freud, 1941 [1938]/1991a, p. 302).

Continuando com o pensamento do mestre vienense, destacarei a importância do estado místico (Bion, 1970/1974) na tarefa analítica. Meu objetivo é ressaltar a importância que tem este estado mental a partir do que escutam e recebemos em todas as comunicações em análise. A extensão limitada do presente trabalho impõe a difícil tarefa de selecionar enlaces referentes ao tema, deste modo, não discutirei a comunicação pontual sobre a polémica acerca da inevitável tensão que ocorre entre o místico e o grupo (Bion, 1970/1974).

O autor inglês traçou um paralelo entre um estado mental psicanalítico e um estado mental místico. Seus aportes enriqueceram, redefiniram e ampliaram o conceito de “atenção flutuante” formulado por Freud (1912/1991b); Bion (1970/1974) escreveu que o estado mental do analista se aproximava do que Freud (Freud e Andreas-Salomé, 1966 [1912-1936]/1992) descreveu em uma carta a Andreas-Salomé, em 1916: “Sei que [ao escrever] tenho que cegar-me artificialmente a fim de focalizar a luz no ponto escuro.”² (p. 43).

Bion (Santamaría, 2019/inédito³) acrescentou que, na sua experiência, este processo possibilita a intuição de uma “evolução presente” e coloca as bases para futuras “evoluções”. A atitude psicanalítica, destacou, é semelhante à mística, é um ato deliberado, consciente, de disciplina, que depende de uma suspensão ativa de memória e desejo, é um modelo de trabalho que convida o analista e o paciente a comprometerem-se com uma experiência emocional que capture algumas chispas do incognoscível. A “cegueira artificial” aponta para uma escuta que não se preocupa com elementos perceptíveis por meio dos sentidos e está em condições de captar o que não se percebe.

Trabalhar a partir de um estado místico implica dirigir-nos a uma experiência no reino da realidade inefável, prepara o analista para o encontro com todos os terrores, as dificuldades e as belezas que toda sessão inclui, e é o estado que abre e dá espaço para cultivar as condições sob as que poderão germinar e florescer ideias novas e pensamentos selvagens (Santamaría, julho de 2018).

Na sala de análise, estamos constantemente imersos em um fluxo que Bion (1977/2005) comparou com o místico rio Alpheus (Vermote, 2017); o fluxo move-se em distintas dire-

ções, mostra turbulências e mudanças catatônicas, e como em todo crescimento, nós não podemos capturá-lo através do entendimento, só podemos nos deixar experimentar por ele a partir de um estado mental místico que se aproxime ao infinito, o que significa que devemos *permitir que O encontre K*, e não se pode *tratar de fazer com que isto ocorra*, somente *pode-se deixar que isto suceda* ...

Gerar movimento psíquico a partir deste estado coloca o místico no coração da prática psicanalítica, oferece um olhar multidimensional e torna possível que o paciente caminhe até a observação de sua realidade psíquica, já que a preocupação com a realidade externa é finita, enquanto que a realidade interna é um círculo infinito (O). Nas palavras de Tabak (2005): “a teoria e o método de Bion fazem do místico um modelo de abstração das experiências que temos como psicanalistas, e não um modelo místico da psicanálise” (p. 21).

Agradeço o convite para voltar a pensar sobre um tema crucial da nossa disciplina e compartilho uma cesura, (Bion, 1962), uma pausa de uma frase de T.S. Elliot que, na minha opinião, expressa o estado mental místico que se requer para tolerar a dor inerente ao inefável na experiência emocional:^{Mas}

Mas a fé, o amor e a esperança permanecem todos à espera.
Espera sem pensar, pois que pronta não estás para pensar:
Assim a treva em luz se tornará, e em dança há de o repouso se tornar.⁴
T. S. Elliot, “East Coker”, *Four quartets*, 1943

Referências

- Andreas-Salomé, L. (1916). “Anal” und “Sexual”. *Imago*, 4(5), 249-272.
Bergstein, A. (2018). The ineffable: Emotional truth beyond language. Londres: Karnac.
Bion, W. R. (1962). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós.
Bion, W. R. (1966). Catastrophic change. *Bulletin of the British Psychoanalytical Society*, 5, 13-24.
Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1970).

- Bion, W. R. (1975). La cesura. En W. Bion, *La tabla y la cesura*. Valencia: Gedisa.
Bion, W. R. (1992). Turbulencia emocional. En W. Bion, *Seminarios clínicos y Cuatro textos*. Buenos Aires: Lugar. (Trabalho original publicado em 1976).
Bion, W. R. (2005). *The italian seminars*. Londres: Karnac. (Trabalho original publicado em 1977).
Botella, C. y Botella, S. (2003). Mística, conocimiento y trauma. En C. Botella y S. Botella, *La figurabilidad psíquica*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1989).
Eigen, M. (2012). *Psychoanalysis and kabbalah*. Londres: Karnac.
Freud, S. (1991b). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 107-119). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1912).
Freud, S. (1992). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
Freud, S. (1991a). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1941 [1938]).
Freud, S. y Andreas-Salomé, L. (1992). *Letters* (E. Pfeiffer, ed.). Nueva York-Londres: Norton. (Trabalho original publicado em 1966 [1912-1936]).
Grotstein, J. (2007). Bion, the mathematician, theistic, the psychoanalyst. En J. Grotstein, *A beam of intense darkness: Wilfred Bion's legacy to psychoanalysis* (pp. 102-109). Londres: Karnac.
Klein, M. (1995). Notas sobre los mecanismos esquizoides. En M. Klein, *Obras completas* (vol. 3). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1946).
Levine, H. B. (2017). Is the concept of O necessary for psychoanalysis? En H. B. Levine y G. Civtairesse (ed.), *The W. Bion tradition*. Londres: Karnac.
Santamaría, J. (2019). *Intuition, knowledge and faith in the clinical situation*. (Inédito).
Santamaría, J. (julio de 2018). *The psychic birth in the clinical session*. Trabalho apresentado em Bion International Conference, Ribeirão Preto.
Tabak de Bianchedi, E. (2005). ¿El Bion de quién? ¿Quién es Bion? *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 24(1), 19-23.
Tauszik, J. M. (novembro de 2017). *Mística, clínica e individuación*. Trabalho apresentado na Bion International Conference, Porto Alegre.
Vermote, R. (2012). Sobre el valor del último Bion en la teoría y la práctica analítica. *Libro Anual de Psicoanálisis*, 27.
Vermote, R. (2017). On Bion's text “Emotional turbulence”: A focus on experience and the unknown. En H. B. Levine y G. Civtairesse (ed.), *The W. Bion tradition*. Londres: Karnac.

1. N. do T.: Tradução de P. C. de Souza. A tradução corresponde a p. 365 de: Freud, S., (2018) Conclusões, Ideias, Problemas. Em Souza, P. C. (trad.) *Obras Completas* (vol. 19) São Paulo, Cia das Letras (trabalho original publicado em 1941 [1938])

2. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde à p. 237 de *Freud-Lou Andreas-Salomé: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1975.

3. N. do A.: Trabalho a ser apresentado em Bion International Conference, 2020, Barcelona.

4. N. do T.: Tradução de Ivan Junqueira. A tradução corresponde a T.S. Eliot – East Coker. Em Junqueira, I. (trad) *Obra Completa* – (vol. I), São Paulo, Editora Arx, 2004, (original publicado em 1943) recuperado em <http://www.algumapoesia.com.br/poesia3/poesianet380.htm>

Brenda Covarrubias*

A meu nome

*Entre a graça e a queda,
deveria haver lugar para uma medida comum.*
Green, 1990

Enquanto a paciente esperava que eu lhe abrisse a porta para que pudesse sair, perguntou: Você pertence a alguma religião? Depois do meu silêncio e – espero – um não tão desconcertante olhar, corrigiu sua pergunta: “Bom, em que vocês creem? Em nada?”

Suas perguntas seguiram-me como insetos voadores atraídos pela luz e deixaram-me intranquila. Depois, estas perguntas voltaram em forma de um tímido ruído, lembrando-me que seguiam em estado de espera, mas ao não haver resposta, os ruídos se transformaram em um forte barulho. Afinal, concluí que ela queria saber o que me mantém. Por que supõe que não creio em nada? A quem se referiu com “vocês”?

Promessas são feitas em nome do amor, da verdade e dos seres amados; gênios e homens de muita ou de pouca fé pereceram na tentativa de demonstrar, partindo de uma hipótese, sua inocência por (des)mascarar seus afetos

ou ver-se livres de um sofrimento. Embora, sabemos, que nem o amor nem a verdade são tão universais ou comuns a todos como se supõe e que também, sob estas bandeiras muitas atrocidades foram cometidas. A negação do outro se justifica simplesmente porque contradiz os ideais do clã, da família ou da nação; por outro lado as pessoas se escandalizam com toda demonstração ou expressão que não pertença a sua época.

Precisamente, o que as pessoas reclamam não ser da “sua época”, tem a ver, para mim, com o desenvolvimento, com a pré-história individual. Isso (res)surge como uma onda distante de moções sem tramitação, sem metabolização, sem palavras, responsável pela estranheza e pela rejeição. Falando de épocas, invariavelmente, Édipo ocupa um lugar de protagonismo. Não há vacina para os seus embates, nem antídoto para os seus efeitos que são reproduzidos de maneira enredada onde acontecem e se cruzam histórias de amor, sexuais e de afetos. Estas encruzilhadas não pertencem a uma questão de época, ninguém está livre desta trama que precede outros em-

bates e que determina como cada psiquismo embarcará na travessia edípica: alguns mais consolidados, outros desvalidos ou fragmentados, mas ainda assim com “potência”. Não há uma saída “limpa” do Édipo, nem um desenlace conclusivo para o turbilhão de identificações. Imagino que durante a abrupta saída do Édipo, os capítulos que ocorreram nesta trama podem acabar enterrados, traduzidos rapidamente em outras línguas para não serem decifrados, e, ainda, alguns são colocados em garrafas jogadas ao mar. E, ao final, todos se banham com um pó que tem a qualidade de *sagrado*. O sagrado seria um representante daquilo que libera do mal-estar e desconhece o conflito. A partir daí, as figuras parentais e tudo que acontece ao redor delas adquire formas divinas, intocáveis e inquestionáveis.

Dizem que o adoecer se dá por aquilo a que nos apegamos; são múltiplos os artifícios que utilizamos para não nos desprendermos: bombas de fumaça que (re)caem sobre nossa percepção, cortes que fazem escorregar os pensamentos manipulando o tempo como se este fosse uma ampulheta que se vira de um lado a outro, coagindo seu curso. Embora, não se possa esquecer que todo indivíduo tem um papel no que lhe veio de fora, e que depois de um trabalho de remodelação, passou a lhe pertencer. (Green, 2002/2011).

Durante a experiência analítica, ao retirar esse pó sagrado, removem-se as identificações, treme o preservado equilíbrio narcisista, são quebradas aquelas promessas de satisfação eterna. Este objeto novo, terciário, é uma espécie de tocha interna que permite ao paciente iluminar tudo aquilo que gostaria de manter distante dos altares e vitrines para que, por fim, possa ser pensado e questionado. O analista realiza um cuidadoso trabalho de exumação –sem profanação– das antigas remodelações nas quais vagamundeiam afetos tão aturdidos que qualquer aproximação da sua parte é tomada com receio de agressividade por ser considerar desconhecida. Precisamente, para Winnicott (1971/1986), a destruição

e a sobrevivência do objeto são fundamentais para o desenvolvimento do amor e de um mundo de realidade compartilhada, já que lhe devolve uma unidade, (des)apropria-o do que não é. Ao poder tocar, conectar tudo aquilo que estava sem desvelar ou sobre o que não se quer saber, o sagrado perde força e os objetos dotados deste poder passam a ser objetos frente aos quais podemos transitar de maneira mais natural, devido serem agora objetos mais reais. Com isso não quero dizer que os objetos ficam isentos ou livres, senão que adquirem outra ordem dentro do nosso aparelho psíquico erigida a partir da própria caligrafia do paciente. Fazer uso disso supõe que o indivíduo pode recorrer a seu objeto psíquico interno que responde a sua espera e vai compensando os desacordos (Green, 2002/2011).

Esse “nada” a que se referiu a paciente não tem a ver com uma atitude niilista, senão com um distanciamento de princípios onipotentes ou de controle mágico sobre o exterior; esse “nada” está relacionado mais com um não sentir uma severa distorção entre o interno e o externo, o próprio e o alheio devido à criação e o reconhecimento da nossa subjetividade, e, por conseguinte, a dos outros. *Vocês, nós*, que confiamos no método psicanalítico nos afastamos do determinismo psíquico, da lógica tradicional, acreditamos nas leis do inconsciente e na verdade da experiência transferencial. Na análise há um amor pela verdade. Essas verdades que nos concernem, que nos cruzam; o crer tem a ver com este tipo de experiência (Kristeva, 2009). Isto é o que nos sustenta e nos mantém desejosos no dia a dia.

Referências

- Green, A. (2001). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud: Aspectos fundamentales de la locura privada*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1990).
- Green, A. (2011). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2002).
- Kristeva, J. (2009). *Esa increíble necesidad de creer*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1986). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa. (Trabalho original publicado em 1971).

* Asociación Psicoanalítica de Guadalajara.



Dossier:
Figuras de la intolerancia

Gabriela Levy*

#Ódio(s)

O exterior, o objeto, o odiado seriam sempre idênticos no início. Se depois o objeto se revela fonte de prazer, ele será amado, mas também incorporado ao Eu, de modo que para o Eu-prazer purificado o objeto coincide novamente com o alheio e odiado.

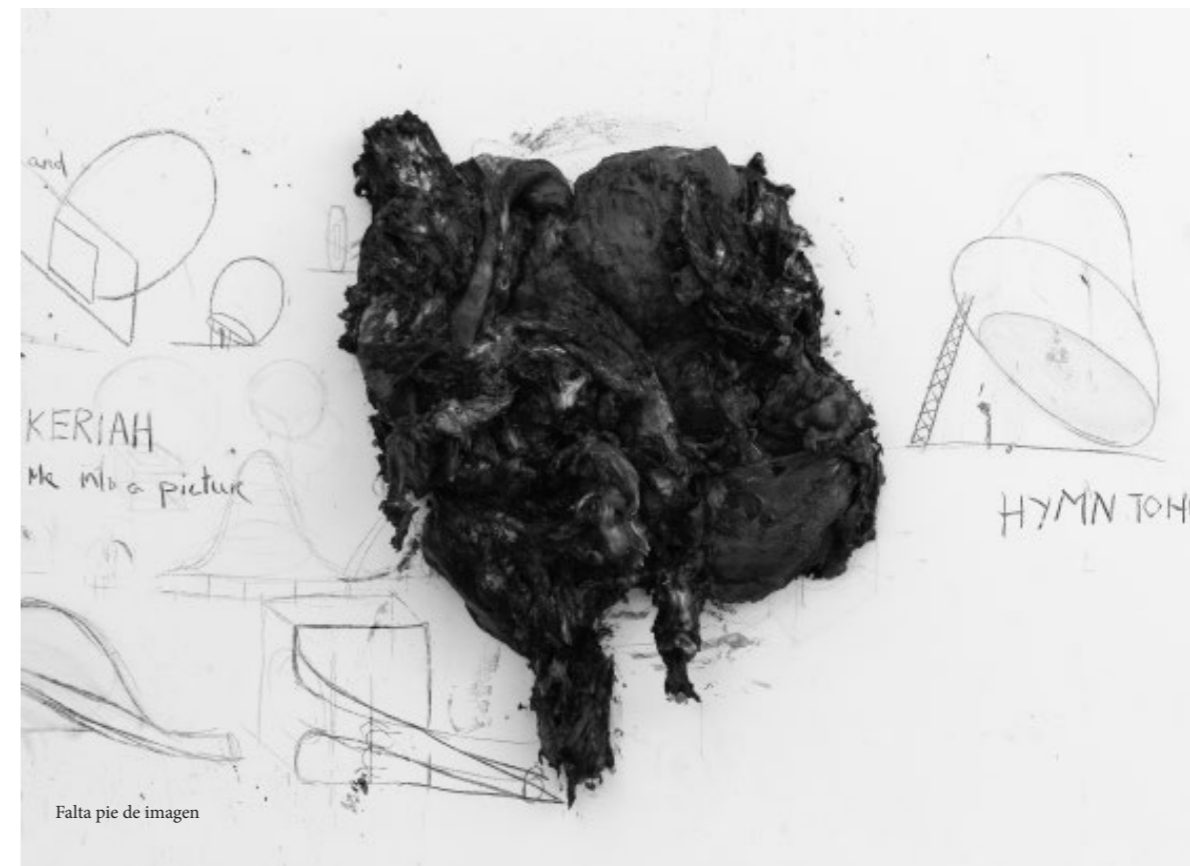
Freud (1915)¹

A reflexão de Freud sobre o ódio perpassa tanto suas teorizações relativas à constituição do psiquismo, quanto seus escritos ditos “sociológicos”. O entrelaçamento deste conceito entre o individual e o coletivo, o psíquico e o cultural, faz dele, portanto, uma chave privilegiada para a compreensão das novas modalidades de mal-estar na contemporaneidade.

Freud postula que o objeto nasce numa relação de ódio primordial dirigida ao mundo exterior. Odeia-se assim, com intenção de destruir tudo o que, alheio, aparece como fonte de excitação e de desprazer. Este ódio característico da formação do psiquismo mantém-se, contudo, no âmago do *eu* podendo ser atualizado no encontro posterior com um outro-estranho considerado hostil. Neste contexto, “odeia-se diante da constatação da alteridade ameaçadora do outro, da exigência de reorde-

namento narcísico e do mal-estar advindo da experiência do encontro com o exterior” (Birman, Souza e Rodolfo, 2014, p.168). Por outro lado, no plano da cultura, enquanto remanescente da culpa pela hostilidade ao pai, o ódio situa-se também, segundo Freud², na origem da lei simbólica e do laço social. Deste modo, apesar de se manter enquanto marca ativa, o ódio ficaria contido através da renúncia pulsional baseada nos interditos culturais³.

Na pós-modernidade ocidental, com o declínio das grandes narrativas de legitimação⁴ e dos valores democráticos, assistimos a um crescente enfraquecimento desta contenção cultural do ódio. Assim, a erosão dos quadros e normas sociais coletivas, e a consequente expansão do hiperindividualismo, bem como a injunção permanente à auto-definição e reafirmação performática do *eu*⁵ parecem abrir uma brecha ou, mais ainda, dar funcionalidade a uma certa reedição do ódio primordial. Observamos, de fato, uma exacerbação de discursos e práticas de violência e intolerância às diferenças no campo social que configura um



desafio à psicanálise na atualidade tal como o foi para Freud em seu tempo.

Este é o tema central dos trabalhos que compõem o presente *Dossiê: Figuras da intolerância*. Neles se destaca também o papel fundamental das redes sociais como difusor e amplificador do ódio e da correlata constituição de identidades fragmentadas enraizadas em comunidades de “idênticos” que compartilham “violentas paixões”⁶ e recorrem à intolerância ao Outro, ao diferente, à alteridade.

Abrimos este conjunto de trabalhos com o texto “Discursos do ódio e mercados da crueldade”, de Ezequiel Ipar. Neste artigo, Ipar parte justamente de conceitos freudianos como pulsão de morte, sado/masochismo, ódio às pequenas diferenças, identificação agressiva, entre outros a fim de pensar esta recrudescência do ódio e da crueldade na atualidade. Seu texto destaca assim como migrantes, negros, minorias étnicas, LGTBIQ, mulheres, ou seja, todos aqueles catalogados como diferentes

funcionam como objeto do ódio nos discursos (Twitter?) autoritários de lideranças populistas-nacionalistas nas quais se oferece ao público uma imagem/miragem de um suposto “Eu-não-danificado que goza enquanto exhibe diante de todos sua pretensa onipotência”.

Este tema da rejeição à diferença é retomado na sequência pelo artigo de Carla Rodrigues: “Misoginia, feminicídio, racismo, punitivismo: alguns significantes da violência contra as mulheres”, que trata da crucial questão do ódio ao feminino. Partindo de um célebre e midiático caso de feminicídio no Brasil dos anos 1970, a autora analisa as narrativas subjacentes aos significantes presentes nos discursos de violência contra as mulheres. Carla Rodrigues passa a propor então a hipótese de uma “misoginia estrutural” pensada como raiz da aversão e do ódio ao feminino -não apenas à mulher em si, mas contra todos os corpos desviantes da heteronormatividade-. Pensar esta necessidade de uma “forclusão do elemento feminino” como

1. Asociación Psicoanalítica de Uruguay

1. N.do T.: Tradução de P. C. de Souza. A tradução corresponde a: Freud, S. (2010) *Os instintos e seus destinos* Em P.C. de Souza (trad.), *Obras Completas* (vol. 12) São Paulo, Cia das Letras. (Trabalho original publicado em 1915)

2. Ver *Totem e tabu*, Freud (1913 [1912-13]/2003).

3. Ver, por exemplo: Freud (1927/2004, p.7, p.11; 1930 [1929]/2004a, p.111).

4. Ver Jean-François Lyotard, 1979.

5. Ver os trabalhos de Alain Ehrenberg (2000, 2012).

6. Usando a expressão de David Hume.

traço diferencial perturbador, permite, assim, “ampliar a perspectiva da violência contra a mulher para além da relação heteroafetiva para indicar que existe uma autorização, ainda que velada, para toda forma de violência a todo corpo que afirma a sua marca feminina”.

A imagem de recentes protestos globais contra políticas radicais restritivas dos direitos reprodutivos femininos, mimetizando as personagens de um romance distópico - adaptado em série de televisão - as escravas reprodutoras de “O conto da Aia” de M. Atwood, (1985/2006) -, abre o artigo “O longo eco das distopias” de Luciana Coelho. A partir desta e de outras ressonâncias literárias sobre a exacerbação contemporânea dos populismos totalitários, dos conflitos identitários e das polarizações político-religiosas, a autora interroga o papel dos novos instrumentos de comunicação em massa, sobretudo das redes sociais e dos aplicativos de mensagens, como motor de insulamento radical em comunidades de semelhantes, blindadas a alteridades e movidas pelo ódio ao Outro.

Os hábitos de uso das mídias participativas digitais constituem também o foco de análise de Nathalie Paton no texto “Radicalização: uma consequência das injunções à individuação?”. Porém, neste artigo, a autora versa sobre os processos atuais de radicalização entre jovens, como o jihadismo ou os ataques a tiros em escolas (*school shooting*). Inscrevendo-se assim na linha de trabalhos que investigam os processos contemporâneos de individuação frente ao declínio institucional e à constante injunção à auto-construção de identidades pessoais, a autora mostra como nestes casos extremos de violência há uma busca exacerbada pela construção identitária individual apoiada em comunidades digitais baseadas no ódio e rejeição do diferente. Nesse contexto, o processo de radicalização habilitaria seus autores a um processo paradoxal de individuação no qual estes “anti-sujeitos” passam a constituir-se, mesmo que postumamente, como celebridades mediáticas.

Ainda nesta linha da violência mediada como vetor de construção identitária, fechamos este *Dossiê* com o texto de Pablo Alabarces, “Uma teoria geral do *tamo junto*”, que nos traz interessantes elementos para entender as conturbadas paixões coletivas suscitadas pelo futebol. Através de uma etnografia das torcidas organizadas (“barras brava”), Alabarces busca destrinchar, a partir do ponto de vista dos interessados, a lógica subjacente à violência nestes grupos, o que designa como “lógica do *tamo junto*”. Esta lógica gira, segundo a autor, - aliás como em várias das situações discutidas neste *Dossiê* - em torno a uma forte retórica de metáforas sexuais (que fazem lembrar a “misoginia estrutural” proposta por C. Rodrigues) e de práticas violentas, onde se constrói e se fortalece, diante do palco mediático amplificador da televisão, um “nós” valorizado face a um outro semelhante (torcida adversa) odiado e inferiorizado.

Referências

- Atwood, M. (2006). *O conto da aia*. Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1985).
- Birman, J., Souza, M. L. R. y Rodolfo, R. (2014). O ódio necessário. *Percursos*, 52, 168-170.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatigues de soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- Ehrenberg, A. (2012). *La société de malaise*. Paris: Odile Jacob.
- Freud, S. (2003a). Pulsiones y destinos de pulsión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (2003b). Tótem y tabú. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913 [1912-1913]).
- Freud, S. (2004a). El malestar en la cultura. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Freud, S. (2004b). El porvenir de una ilusión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Ezequiel Ipar*

Discursos do ódio e mercados da crueldade

Que somos contemporâneos de Freud deveria ser, a esta altura, uma trivialidade. Suas descobertas científicas continuam a iluminar as análises mais diversas em termos de disciplinas e tradições teóricas que adotam como objeto problemático a vida do sujeito individual e coletivo. No entanto, essa descoberta volta a se mostrar surpreendente e perturbadora a cada vez que voltamos a descobrir em uma época turbulenta e obscura da história o significado concreto dessa atualidade de Freud. Pensemos por um momento nos textos que Freud escreveu ao final da sua carreira, esses que vão desde *O problema econômico do masoquismo* (Freud, 1924/1986b), passando por *O mal-estar na cultura* (Freud, 1930 [1929]/1986a) até chegar ao seu grandioso *Moisés e o monoteísmo* (1938/1986c). Esses textos nos orientam em modelos de análise que contemplam de um modo privilegiado um mundo contemporâneo no qual reemerge a xenofobia no contexto de crises econômicas, o racismo se desdobra em nossa cultura em diversas formas e se expande o uso ideológico do nacionalismo agressivo, a fobia LGBTQBIQ e a violência de gênero. Todos esses fenômenos sociais (e políticos), que têm uma dimensão psíquica ineludível para a sua explicação, requerem ser abordados com conceitos que Freud nos legou: pulsão de morte, sadismo (e masoquismo), ódio às pequenas diferenças culturais, identificação agressiva, efeito de massa etc.

Em outro plano, essa mesma atualidade chega por conta dos grandes acontecimentos políticos. Nesse caso, fica difícil não reconhecer a vigência do diagnóstico de Freud que associava as pulsões agressivas com a paranoia e um tipo muito particular de narcisismo. Para salientar essa outra atualidade de Freud, só devemos colocar sob análise alguns fragmentos do discurso atual do presidente do país mais poderoso do mundo, que teria de observar princípios de racionalidade e responsabilidade pela capacidade de destruição com que conta o Estado que governa. Só no último ano, Trump nos ofereceu centenas de discursos sintomáticos. Vou citar apenas dois momentos desses discursos que aparecem com enorme frequência em suas contatos oficiais nas redes sociais. No primeiro discurso que me interessa propor, Trump (7 de outubro de 2019) afirmou: “Se a Turquia fizer algo que eu, em minha grandiosa e inigualável sabedoria, considere além dos limites, vou destruir totalmente e obliterar a economia da Turquia (já fiz isso antes!)”. Nessa passagem, a relação entre narcisismo, paranoia e pulsões agressivas aparece praticamente na superfície desse discurso público, que talvez em outro momento teria que ter se construído de um modo mais sutil e subterrâneo, ainda que, definitivamente, funcionasse dentro da mesma economia pulsional. No segundo fragmento, aparece mais claramente o problema que quero analisar aqui: me refiro à reemergência de um tipo de narcisismo que se

* Professor na área de Teoria Sociológica na Universidade de Buenos Aires.

enlaça muito facilmente com a crueldade. Nesse caso, Trump está avisando a população do seu país sobre a chegada de imigrantes aos Estados Unidos e faz isso referindo-se a um objeto que aparece representado com a forma de uma praga, ao mesmo tempo perigosa e primitiva. Diz Trump (16 de maio de 2018):

Temos pessoas chegando ao nosso país ou tentando chegar –porque estamos detendo a muitos deles–, que vocês não acreditariam na maldade que têm. Essas não são pessoas, são animais, e estamos nos encarregando de expulsá-las do país em um nível e em uma proporção sem precedentes.

Deixamos aqui registrado que usamos o atual presidente dos Estados Unidos simplesmente como caso testemunha; poderíamos ter usado muitos outros chefes de Estado atuais como material para exemplificar um tipo de discurso que exalta as disposições agressivas dos sujeitos ao ponto de transformá-las em paixões excludentes da nossa vida social e política. A conjunção completa dos fenômenos, que nos devolve a profunda atualidade de Freud, nos mostra, então, formas de narcisismo, paranoia, agressividade e crueldade.

Sobre esse panorama da situação da cena política e social, apareceram na literatura especializada e jornalística distintas observações e análises que têm por referência os “discursos de ódio”. Não vamos polemizar agora com essa nomenclatura que nos parece, ao mesmo tempo, adequada (pelo que mostra) e excessivamente abstrata (porque esconde, na explicação que oferece, os mecanismos psíquicos que intervêm). Por enquanto, nos valem os fenômenos tal como são registrados por esse conceito que destaca para nosso tempo a emergência excepcional do ódio em discursos e práticas sociais. Já explicitamos quem funciona como objetos mais frequentes desse ódio: imigrantes, outros grupos étnicos, outras nacionalidades,

integrantes de coletivos LGBTQI+ e mulheres. Todos esses grupos ou indivíduos se transformam em objetos de ódio através de racionalizações mais ou menos elaboradas que dizem sobre eles que “vêm de outro lugar”, “não são como nós”, “pretendem mudar nossa forma de viver” e “colocam em risco nossa existência”. A estrutura elementar desses enunciados – que determinam motivos e razões que justificam os ódios do xenófobo, do racista, do misógino etc. – parece seguir, a princípio, o interesse de autoconservação ou a busca ansiosa da própria utilidade. Ao menos desse modo está escrita a superfície dos seus argumentos, que prometem um resguardo contra as ameaças que vêm do exterior e oferecem a preservação do que o sujeito valoriza da sua própria vida. Sob essa perspectiva, diz-se que se odeia o que se acredita constituir uma ameaça para a própria existência ou para o que se entende como útil para ela.

A interpretação sociológica habitual desse mecanismo social indica que o que costuma acontecer com esses ódios é que atravessaram um processo de deslocamento e substituição dos seus objetos. Essa leitura, que é esclarecedora até certo ponto, encontra ao final do processo – isso é, no ódio racista – a condensação e o deslocamento de frustrações e mal-estares que são de outra natureza. A leitura do mecanismo envolvido aqui seria a seguinte: como os sujeitos não podem resolver o que lhes provoca temor dentro do sistema social, projetam para fora e para baixo o ódio que lhes provocam as perdas e a deterioração da sua posição social. Ali se produz a substituição do objeto que não pode ser enfrentado nem representado, por outro que sim pode ser enfrentado e representado como uma ameaça. O caso típico desse tipo de experiência é o temor que produz o desemprego em contextos de crises, quando isso não pode ser superado na objetividade do mundo socioeconômico¹.

Pois bem, o que estaríamos observando seriam processos sociais em que as ameaças à segurança e ao bem-estar seriam traduzidos depois, seguindo uma lógica defensiva, em ódios aos imigrantes, aos negros ou aos diferentes, a quem se terminaria acusando de ser os responsáveis por aqueles males. Ao mesmo tempo, ao lado do mal-estar produzido pela perda de acesso aos bens materiais, essas formas de ódio parecem aptas para resolver também o que se sofre como dano na auto-estima e no reconhecimento social, que as crises costuma disseminar em diversos grupos sociais. Em todos esses casos, as lideranças políticas que agitam as paixões políticas do autoritarismo da opinião pública são aquelas que se encarregam de substituir as causas reais desses temores econômicos e de deslocar, dentro da dinâmica psíquica, o ódio a novos destinatários, em geral através de uma percepção paranoica que pretende reparar imaginariamente o eu-danificado. Como vemos, com essa primeira versão da explicação da emergência dos discursos de ódio podemos entender de que modo e através de quais mecanismos o ódio racista, xenófobo ou misógino está canalizando o mal-estar da crise social. São os “grandes personagens” do autoritarismo contemporâneo que elaboram a mediação dos seus momentos e oferecem ao público a imagem de um Eu-não-danificado, que goza enquanto exhibe diante de todos sua pretensa onipotência.

Mas há algo que falta e encontramos algo que sobra nessa explicação. O que falta é, evidentemente, explicar por que esse mal-estar e esses ódios, que supomos que têm de ser deslocados das suas causas reais dentro do aparelho psíquico dos sujeitos, escolhem esses objetos particulares para descarregar o jogo desse mecanismo. Por outro lado, o que sobra na explicação sociológica habitual é o fenômeno da crueldade, a infinita intensidade que adquirem nesses casos estudados as pulsões agressivas que se aferram com desespero aos seus objetos-vítimas. Em relação ao primeiro aspecto do que permanece ine-

xplicado, digamos, por enquanto, que não se deveria sobrevalorizar as ideias que afirmam que essa seleção de objetos substitutivos para descarregar o ódio depende radicalmente da contingência das lutas políticas ou, pelo contrário, as que nos dizem que esse processo responde ao determinismo absoluto da cultura, já que possui pré-fabricados os estigmas e os sistemas de canalização das energias violentas. Por mais que os objetos escolhidos tenham algo de acaso e que sua seleção não dependa de nenhuma propriedade positiva ou de algum vínculo efetivo com os destinatários do ódio, existe nesses deslocamentos algo que temos que continuar a indagar, que sempre nos dá informação útil sobre o mecanismo geral. Nessa busca interpretativa seria preciso destacar alguns elementos importantes. Em primeiro lugar, aos objetos de ódio são atribuídos simultaneamente inclinações contraditórias. Por um lado, se denuncia que esses sujeitos pretendem se aproveitar do cidadão comum, e realizam assim uma disposição imodificável à ociosidade. Diz-se sobre eles que são preguiçosos, que não sabem fazer as coisas como se deve e que lhes falta potência para se empenharem no trabalho. No entanto, a queixa que os coloca como protagonistas também os considera perigosos por sua excessiva capacidade de trabalho e sua aceitação abnegada das piores condições trabalhistas. Nesse caso, o que se diz é que vêm trabalhar sob qualquer condição e que tiram o trabalho dos cidadãos nacionais. Essa contradição – que os sujeitos que odeiam não chegam a perceber – que se refere ao tipo de participação dos objetos odiados na divisão do trabalho social é sumamente relevante. O outro elemento, entre vários que seria necessário analisar com mais cuidado, tem a ver com a referência reiterada à sexualidade. Praticamente todos os objetos odiados estão investidos de uma carga ou de um significado sexual: são vistos como promíscuos, é denunciada com suspeita a quantidade de filhos que possuem e questiona-se duramente o descontrole corporal que mostram no espaço

1. Recordemos que na época em que Freud estava tão preocupado com a dinâmica social das pulsões agressivas, países como Estados Unidos ou Alemanha tinham taxas de desemprego que oscilavam entre 25% e 30%, fruto do *crack* financeiro do ano 1929.

público. Esses dois planos, o do trabalho e o da sexualidade, evidentemente estão relacionados na seleção dos objetos de ódio. Tanto pela rigidez do ideal do Eu que se faz manifesto em suas confrontações, como pelo tipo de ambivalência que, claramente, deixam transparecer através das suas contradições, tudo indica que, para entender a lógica da escolha desses objetos de ódio, temos que continuar a indagar o que acontece na vida anímica dos sujeitos nessa instância em que se cruzam as obrigações frente ao mundo do trabalho com as exigências da sua sexualidade.

O outro aspecto desse processo que me interessa ressaltar nesta oportunidade é o que se refere ao que sobra na explicação sociológica atual, isto é, ao excesso que aparece nessas paixões do ódio sob a forma de crueldade. A crueldade é o grande enigma do momento e é o problema frente ao qual a psicanálise pode realizar sua contribuição mais significativa. Claramente a crueldade das manifestações de ódio e as práticas violentas que estamos observando no mundo contemporâneo não se deixam explicar – pelo menos, não por completo – a partir das razões utilitaristas implícitas que são atribuídas aos comportamentos defensivos. Para se defender da possível competição que os imigrantes constituiriam no mercado de trabalho, pode-se entender como resposta defensiva a idealização dos muros, mas não o desejo de castigá-los e a necessidade de vê-los sofrer. Aí aparece o excesso que é próprio da crueldade, se a entendermos como a necessidade de contemplar ou provocar o sofrimento do outro para obter uma satisfação que é de uma ordem diferente da proclamada no argumento defensivo. Essa lógica de desdobramento das pulsões humanas “para além do princípio do prazer” não é nada alheia ao que nos permite pensar a psicanálise freudiana.

Para aqueles que, como nós, fazemos trabalho de campo em estudos sociológicos que se referem a disposições ideológicas e movimentos autoritários contemporâneos, os diagnósticos de Freud ressoam o tempo todo. Vou

comentar rapidamente um caso que poderia ser generalizado mediante a sua confrontação com muitos outros. Trata-se de um grupo ao qual havíamos proposto discutir o significado do termo *justiça social*. Apesar de que, nos intercâmbios de posições e argumentos a conversa oscilava entre as ideias de “ajuda aos mais vulneráveis”, “igualdade distributiva”, “império da lei” e “leis que sejam corretas”, finalmente a discussão foi derivando para versões muito intensas de punitivismo social. Dentro dessa conclusão provisória, os participantes diziam que a justiça social implica “que a lei seja dura com quem o merecer”. Não importa indagar agora as razões da confusão ao redor desse importante conceito da nossa vida democrática, o que importa é tentar entender porque essa discussão começou a ficar monopolizada pelas ideias de “dureza” e “castigo”, para desembocar depois na exposição de uma crueldade muito intensa. O que antecedeu a emergência dessas expressões foi um diagnóstico que estabelecia o caráter imutável do comportamento e da personalidade dos seres humanos: “Para mim não têm recuperação”; “Eu acredito que não poderão se reintegrar à sociedade”. Apesar de agora não se referirem apenas a um outro-odiado, senão a alguém que já imaginavam transgredindo a lei de diversas formas (mais ou menos graves, todas misturadas: desde roubar sem usar a força até a descrição de um estupro), aparecia frente a isso o excesso de crueldade, que os participantes não tinham nenhuma intenção de dissimular e que, inclusive, consideravam um motivo de orgulho pessoal. De fato, a enumeração das possibilidades de castigo que iam descobrindo juntos lhes produzia um muito evidente gozo. O código penal que começaram a fantasiar estabelecia que “quem rouba tem que ir preso para toda a vida e deve trabalhar para produzir o seu próprio alimento”, já que não merece que lhe deem nada e muito menos um salário; depois, “quem mata ou estupra deveria morrer”, sem reparar na possibilidade de que pudesse haver ocorrido algum erro por parte do

tribunal que o julgou. Mas mesmo essa interpretação extrema da lei de Talião lhes parecia pouco, e por isso pediam que quem fosse castigado sofresse antes do término da execução da pena, inclusive ou especialmente se fosse o caso de pena de morte: “Eu o faria sofrer antes de fazê-lo chegar à morte”; “Me agrada fazê-lo sofrer ou castrá-lo e que morra desfazendo-se em sangue”. De onde sai essa necessidade, que se tornou tão intensa no mundo social, de que o outro sofra para além de qualquer propósito? O que temos que interpretar quando se esgota o potencial explicativo da hipótese defensiva, que nos dizia que o mecanismo da substituição do objeto se regia pela busca da preservação do Eu em tempos de crise? Que papel cumprem os ideais morais e as ideias de justiça nessas transgressões do sujeito? Evidentemente, necessitamos recorrer à análise freudiana do sadismo, mas modulada pela situação social contemporânea. Esse assunto é o último que vou analisar.

Se sustentarmos o conceito de Freud e reconhecermos que a crueldade pode satisfazer um desejo obscuro que existe nos sujeitos, o que encontramos, de início, na contemporaneidade é um variado e complexo mercado da crueldade. Trata-se, em um sentido mais estrito, de um conjunto de imagens, representações, discursos públicos e fantasias que oferecem uma multiplicidade de objetos e práticas nas quais, essa parte do sujeito à que lhe apetece o sofrimento inútil do outro, pode ser satisfeita. A particularidade dessa situação é que é o próprio mercado competitivo que oferece, ao lado dos bens que têm um valor por sua utilidade, essa outra mercadoria, aparentemente estranha e contraditória, cujo consumo não oferece nenhum prazer ou benefício, a não ser a contemplação do padecimento do outro. Essa é uma diferença importante em relação ao tempo histórico de Freud, no qual as identificações com as ideologias que mobilizavam a crueldade e sua promoção em nível político (nazismo e fascismo) se articulavam em movimentos anticapitalistas ou antimerca-

do. Pelo contrário, na atualidade, é o próprio mercado que oferece a possibilidade de generalização da crueldade. De fato, é o próprio mercado que dá as razões que justificam o gozo com o sofrimento de um multiplicidade de sujeitos que ficaram segregados e marcados pelos discursos de ódio.

Esse fenômeno, que se estende desde os meios de comunicação de massas até as práticas mais moleculares de muitas instituições (econômicas e políticas), foi o que deu via livre às formas mais intensas de crueldade. A tarefa que resta pela frente é imensa. Temos que tentar entender por que os processos sociais estão fazendo aflorar nos sujeitos essas formas de crueldade e de sadismo, que claramente não podem coexistir de modo duradouro com as pretensões de uma sociabilidade democrática.

Referências

- Freud, S. (1986a). El malestar en la cultura. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930 [1929]).
- Freud, S. (1986b). El problema económico del masoquismo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1924).
- Freud, S. (1986c). Moisés y el monoteísmo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1938).
- Trump, D. J. (16 de maio de 2018). Remarks by President Trump at a California Sanctuary State Roundtable. *WhiteHouse.gov*. Disponível em: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-california-sanctuary-state-roundtable/>
- Trump, D. J. (7 de outubro de 2019). As I have stated strongly before, and just to reiterate, if Turkey does anything that I, in my great and unmatched wisdom, consider to be off limits, I will totally destroy and obliterate the Economy of Turkey (I've done before!). They must, with Europe and others, watch over... [Tweet]. Disponível em: <https://twitter.com/realdonaldtrump/status/1181232249821388801>



Falta pic de imagen

Carla Rodrigues*

Misoginia, feminicídio, racismo, punitivismo: Alguns significantes da violência contra as mulheres **

* Filósofa, professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ),

** Uma primeira versão desses argumentos foi debatida no Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP), em março de 2019, no simpósio *Mulheres, femininos e feminicídios*. Esta pesquisa sobre violência faz parte do projeto *Judith Butler: Do gênero à violência de estado* que conta com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj).

Era uma quinta-feira, 30 de dezembro de 1976, véspera das festas de ano novo, que no pequeno balneário de Armação dos Búzios costumavam ser tranquilas, com rituais à beira-mar na Praia dos Ossos, principal núcleo urbano de então. Foi nesse dia que o empresário Doca Street disparou quatro tiros, três deles no rosto de sua namorada, Ângela Diniz. Pelo assassinato ter sido cometido em Búzios, à época distrito de Cabo Frio, o julgamento, com júri popular do qual só participaram homens, aconteceu na pequena cidade do litoral norte do Estado do Rio de Janeiro, hoje com duzentos mil habitantes e, no final dos anos 1980, apenas uma pequena província. No primeiro julgamento, Doca Street foi condenado a dois anos de prisão, a serem cumpridos em liberdade, resultado obtido pelo criminalista Evandro Lins e Silva com a estratégia de culpar a vítima pela própria morte. Sua argumentação mostrou Ângela, conhecida nos jornais como “Pantera de Minas”, como uma mulher promíscua, fazendo o que sempre se fez com as mulheres: jogando naquela que foi assassinada a culpa da sua própria morte, como fez Lins e Silva (1980) no seu discurso final:

A “mulher fatal”, esse é o exemplo dado para o homem se desesperar, para o homem ser levado, às vezes, à prática de atos em que ele não é idêntico a si mesmo, age contra a sua própria natureza. Senhores jurados, a “mulher fatal”, encanta, seduz, domina, como foi o caso de Raul Fernando do Amaral Street.

(Ordem dos Advogados do Brasil, *Caso Doca Street*, s. d., par. 62-63)

Mulher fatal é um sintagma importante nesse contexto porque joga com a ambiguidade entre ser fatal como objeto de amor e ser fatal para si mesma, uma mulher capaz de provocar sua própria morte.

Ao mesmo tempo em que a velha cantilena do feminicídio fazia o serviço de livrar os homens de seus crimes, as mulheres brasileiras – que já estavam mobilizadas na segunda onda feminista, pelo menos desde 1975, quando a Organização das Nações Unidas estabele-

ceu que aquele fosse o Ano Internacional da Mulher – que estavam pensando e atuando sobre aquilo que se chamava *condição feminina*, essas mulheres foram para a rua protestar contra o resultado do julgamento. A sentença do primeiro julgamento foi reformada e num segundo julgamento, em 1981, Doca Street foi condenado a 15 anos.

Cumpriu três em regime fechado, dois no semiaberto, dez anos em liberdade condicional. Com isso, achávamos ter desacreditado o argumento da legítima defesa da honra e de crime passionnal para justificar o assassinato de mulheres, antiga tradição local.

Desde o Brasil-colônia, o marido já era autorizado a matar a mulher em caso de adultério. Veio a proclamação da República e, em 1890, a lei ainda permitia o homicídio da mulher adúltera. Sob a justificativa de estar sofrendo “de perturbação dos sentidos e da inteligência”, o marido não responderia pelo assassinato. Visto pela lente da história, o jurista Lins e Silva não teria inovado com o argumento de legítima defesa da honra para conquistar a liberdade de Doca Street, mas apenas recorrido a uma velha tradição de violência contra as mulheres. Nesse contexto, situar o problema como histórico tem sido o meu método de abordagem desta violência como um fenômeno desde sempre autorizado, seja pela lei, seja pelo comportamento da vítima, que suscita a sua própria morte e, com isso, assume também a culpa por ter sido assassinada.

Resta, então, pelo menos um problema: se a violência contra as mulheres for apenas um traço histórico da cultura patriarcal, do machismo estrutural, a que conceitos recorrer para compreender os números crescentes de assassinatos que nos fazem crer estarmos diante de uma novidade? Em 2017, a cada dez feminicídios cometidos em 23 países da América Latina e Caribe, quatro ocorreram no Brasil. A cada seis minutos no Brasil há uma denúncia de violência contra a mulher. Escrevo agora, em outubro de 2019, e já foram 60.580 registros, sendo 78% relacionados à violência doméstica.

Foi pela dificuldade de encontrar uma abordagem para o tema que decidi começar conjugando duas perguntas: “Quem ama não mata?”¹, questão tomada do *slogan* que animou o movimento de mulheres nos anos 1980, e “Por que nos matam?”. Na reivindicação “quem ama não mata” está implícito que há um sujeito que ama e que esse sujeito, se de fato amasse, não mataria. Ou seja, poderia deduzir daí que, se estamos sendo a cada dia mais mortas é porque estamos sendo também a cada dia menos amadas. Estou buscando pensar além do amor de um homem por uma mulher, querendo ampliar a questão para tentar chegar a uma proposição que me leva a propor como hipótese que existe misoginia estrutural que só poderá ser pensada se considerarmos a violência contra a mulher em todas as instituições da sociedade. Cito Michel Foucault (1976/1999):

Quando vocês têm uma sociedade de normalização, quando vocês têm um poder que é, ao menos em toda a sua superfície e em primeira instância, em primeira linha, um biopoder, pois bem, o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo. (p. 306)

Trago de Foucault o conceito de *biopoder* e sua articulação com o racismo, porque me parece necessário retirar da violência contra a mulher o seu caráter familiar e pessoal para poder pensá-la como fenômeno de uma biopolítica que autoriza que se tire a vida dos outros, de alguns outros muito específicos. A função assassina do Estado não se daria, assim, apenas em seus modos mais explícitos, por exemplo, quando um policial atira contra um jovem negro. A função assassina do Es-

tado se mostraria onde estiver funcionando uma autorização para a violência, seja contra as pessoas negras, como no racismo identificado por Foucault – as estatísticas mostram que as mulheres negras são maioria entre as vítimas de feminicídio –, mas também contra os indígenas, contra os pobres, contra as mulheres, contra a população carcerária, contra pessoas homossexuais ou transsexuais.

A hipótese de uma misoginia estrutural me permite conferir ao ódio às mulheres um caráter mais amplo, que não só fique restrito à relação entre um casal, mas que faça parte de todas as esferas institucionais da sociedade: estado, economia, cultura, de tal forma que a violência seja compreendida como tão estrutural quanto o racismo apontado por Foucault, o que ainda me permite pensar a importância da aliança com os movimentos negros e sua luta antirracista.

Um dos problemas de alguns instrumentos jurídicos como a Lei Maria da Penha e o feminicídio como agravante penal, é contribuir para restringir a violência contra a mulher ao âmbito doméstico. A lei Maria da Penha circunscreve o âmbito da agressão ao campo familiar, e o feminicídio como agravante penal classifica o assassinato como crime hediondo quando envolve menosprezo ou discriminação à condição de mulher, caracterizando por feminicídio o crime perpetrado pelo companheiro, marido, namorado, enfim, por um homem com quem essa mulher se relacionasse afetivamente.

Mas não seria toda violência contra a mulher justamente uma demonstração desse menosprezo que o aparato jurídico só descreve na esfera doméstica? A esta questão posso acrescentar então mais alguns problemas: Se a misoginia é estrutural e ultrapassa a relação entre um casal, e o agravante penal do feminicídio limita o problema ao que significa matar

“a própria mulher”, não seria o agravante penal uma espécie de confirmação da misoginia, mas também a sua autorização ainda que pela via punitivista? O que se mata quando se mata uma mulher? Quando se mata a “própria” mulher?

O primeiro problema que tais indagações me causam é a exigência de estabilizar uma definição de mulher. Aqui, vou recorrer à filosofia de Judith Butler e seu movimento de subversão da identidade a partir da percepção de que, se não existe base ontológica de sustentação para os sujeitos, não se pode insistir numa base ontológica de sustentação para o sujeito mulher. Trata-se, portanto, de deslizar a instabilidade tanto para a definição de mulher quanto para a definição de feminino, que terá como resultado alguma chance de abrir a cultura para outras formas de expressão de si que não estejam pré-determinadas pela norma. Isso que a princípio poderia importar apenas às feministas – romper com o estereótipo do que é ser feminina, se eu pensar no gênero; ou do que é ser mulher, se eu pensar no sexo – se torna uma questão quando se trata de oferecer amparo e cuidado para todos e todas que fazem essas rupturas com a norma.

Butler tem me interessado por inúmeras de suas provocações, mas aqui vou me limitar a me valer das perturbações que ela promove no conceito de gênero ao observar o quanto era insuficiente considerar o sexo como um dado material, natural, biológico e imutável, e o gênero como discursivo, social, cultural e, ainda assim, também imutável.

Com essa abordagem, ela passa a conferir à heteronormatividade – e não mais à diferença sexual – um caráter central como operador crítico que nos permite perceber que corpos estão em constante processo de precarização.

No entanto, havia sido a partir da crítica ao modo como a diferença sexual funcionava como marcador de dissimetria entre homens

e mulheres na vida cultural que identificamos, enfrentamos, e em alguns casos até superamos, alguns dos traços do machismo estrutural nas relações sociais. Se eu estou propondo esse diagnóstico é por acreditar que a partir da centralidade do conceito de heteronormatividade como instrumento de pensar a opressão contra todos os corpos desviantes da norma, passa a ser necessário fazer mais um deslocamento, desta vez, do machismo para outra categoria – na minha hipótese, a misoginia estrutural – que nos permita pensar a abjeção, o ódio, o horror e a aversão a todo corpo marcado pelo elemento feminino. O machismo se sustenta na inferiorização da mulher, mas o que sustenta a misoginia? Seria a própria estrutura social que ainda não oferece outro “lugar para a mulher”, retomando uma expressão muito própria dos anos 1980².

Se eu pensar que o horror à mulher é estrutural, assim como o racismo é estrutural na autorização para matar, então talvez também possa pensar que a misoginia está presente em todo o aparato institucional, econômico e jurídico que ordena a vida social. Ou seja, com o significante misoginia, é possível ampliar a perspectiva da violência contra a mulher para além da relação heteroafetiva para indicar que existe uma autorização, ainda que velada, para toda forma de violência em todo corpo que afirma a sua marca feminina. A rigor, eu poderia mesmo pensar que feminicídio não é um significante que designa homicídio de mulheres – isto poderia ser chamado de *mulhericídio* –, mas que feminicídio é um significante que precisa ser pensado como designação de morte, negação e aniquilamento do elemento feminino, esteja o feminino onde estiver. Com esta hipótese, passo a poder incluir como feminicídio os crimes de homofobia, insuportável por expor a presença do feminino no masculino; a lesbofobia, se entendida como negação da

1. *Quem ama não mata* saiu das ruas para a TV quando, em 1982, a *Rede Globo* estreou a minissérie de mesmo título inspirada em crimes passionais que mobilizaram a opinião pública na época. De autoria de Euclides Marinho, sob a direção de Daniel Filho e Dennis Carvalho, a série foi ao ar entre julho e agosto de 1982 e apresentou vinte episódios com histórias de violência doméstica entre casais de classe média. Mais sobre a série em: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/minisseries/quem-ama-nao-mata/trama-principal.htm>

2. A respeito do debate sobre a necessidade de estabelecer um *lugar para a mulher*, permito-me referir ao texto *Coreografias: Entrevista com Jacques Derrida*, entrevista no início dos anos 1980 de Jacques Derrida com a feminista estadunidense Christie V. McDonald.

marca da feminilidade; a transfobia, que expõe a artificialidade do feminino e do masculino. A vulnerabilidade é marca feminina, numa estrutura misógina que eu posso ligar à necessidade de forclusão do elemento feminino como perturbador, feminino como significante de instabilidade ali mesmo onde a estrutura carece, exige ou depende de estabilidade.

Para começar a me aproximar de uma conclusão, gostaria de ainda incluir como provocação o problema de que seja pela via do punitivismo que nós, mulheres, ou nós, feministas, estamos tentando – pelo menos desde os anos 1980, no Brasil –, enfrentar a violência contra as mulheres. É como se, com a mão esquerda, empunhássemos os cartazes a favor dos direitos humanos, dos direitos das mulheres e contra a violência; e com a mão direita, reivindicássemos o rigor da lei, punições mais rigorosas e encarceramento, sem olhar para as condições jurídico-políticas do funcionamento desse aparato legal. É relativamente fácil encontrar teóricos do direito e ativistas dos direitos humanos que são contrários ao encarceramento como política. É mais difícil, no entanto, levar a sério as posições políticas antipunitivistas, porque são erroneamente associadas à impunidade.

Vou recuar de novo aos anos 1980, década em que os *Critical legal studies* (CLS) haviam florescido nos Estados Unidos. Pesquisadores, principalmente do direito, pretendiam demonstrar que a lei sustenta os interesses de determinados grupos sociais, formando um conjunto de preconceitos e injustiças. A ideia básica dos CLS é a que constatamos no Brasil todos os dias: a lei é política, não neutra nem destituída de valores. Em 1989, sob a coordenação da jurista feminista Drucilla Cornell, esse grupo promoveu um seminário na *Cardozo Law School*, na cidade de Nova Iorque, onde o

filósofo Jacques Derrida foi convidado a falar e apresentou uma crítica à busca por um ideal de justiça a partir do direito, chamando a atenção para o fato de que onde há lei, já existe violência da lei e que em toda reivindicação de direitos há uma violência instauradora do direito que se oculta na violência mantenedora do direito³.

Há muitos anos venho subscrevendo, em diferentes trabalhos, as críticas de Derrida apontando, também eu, os limites da perspectiva do direito, que me obriga a apelar ao caminho jurídico para enfrentar o problema da violência contra as mulheres.

Sou posta, então, diante da oferta de que para resolver o crescimento do feminicídio preciso defender mais prisões, que já estão lotadas de homens pobres e negros, que são os que vão parar nas cadeias nesse país⁴. Não acho que a cadeia evite o próximo crime, o próximo assassinato, ou o próximo tapa na cara, mas também não suporto mais ver mulheres morrendo assassinadas, espancadas e desprotegidas.

A partir daqui, vou me apoiar numa feminista negra abolicionista, porque me parece que é fundamental estabelecer alianças com quem está pensando o problema das prisões de maneira mais radical. Estou me referindo a Angela Davis (2018), de quem cito:

Aqueles que defendem o fim das prisões são rejeitados como idealistas utópicos cujas ideias são, na melhor das hipóteses, pouco realistas e impraticáveis e, na pior delas, ilusórias e tolas. Isso exemplifica como é difícil imaginar uma ordem social que não dependa da ameaça de enclausurar pessoas em lugares terríveis destinados a isolá-las de suas famílias e de sua comunidade. A prisão é considerada algo tão “natural” que é extremamente difícil imaginar a vida sem ela. (p. 10)

Naturalizamos não apenas a existência das prisões, mas de todo o aparato de segurança

pública, que no caso brasileiro é imenso, e está em expansão tanto nas suas configurações estatais, como nas paraestatais. Em comunidades pobres do Rio de Janeiro, homens que batem em mulher são “justiçados” por milicianos⁵. Faz parte da naturalização da existência das prisões a suposição ideológica de que há grandes quantidades e qualidades de população que podem ser consideradas indesejáveis e, portanto, depositadas “do lado de fora” da sociedade, ou no que Davis chama de “buraco negro no qual são depositados os detritos do capitalismo contemporâneo” (p. 17). Tendo se tornado um “ingrediente essencial do nosso senso comum”, a prisão precisa ser repensada, seja pela perspectiva de funcionar como depósito de abjeção, seja pela perspectiva de ser a principal sustentação de um sistema de segurança pública que, no Brasil, ainda funciona nos termos de uma violência colonizadora que hoje prende e mata aqueles que um dia exterminou. Um esforço nesse sentido está expresso no documento da Agenda Nacional pelo Desencarceramento, com propostas de transformação da atual política prisional⁶.

Por tudo isso, meu problema ainda é argumentar contra o punitivismo e não me aproximar da mera impunidade que sempre privilegiou homens brancos e poderosos, e relegou aos porões das cadeias os que estão fora do campo dos direitos desde sempre, mesmo antes de serem presos. Para concluir, retornando ao exemplo inicial do julgamento de Doca Street, volto a citar o discurso do seu advogado de defesa, Lins e Silva (1980):

Cadeia não é solução, não recupera, não ressocializa, não regenera ninguém; avilta, degrada, corrompe. [...] A segregação não ensina, nem é capaz de fazer com que a pessoa reaprenda a viver no meio social, dentro de sua coletividade; ao contrário, a reclusão é fonte de vícios, é geradora de revoltas, é um eficaz dissolvente do caráter. A

prisão adapta ao isolamento, jamais à vida em liberdade. (Ordem dos Advogados do Brasil, *Caso Doca Street*, s. d., par. 18-21)

Meu problema como mulher, filósofa e feminista passa a ser então como, ao mesmo tempo, concordar com esse argumento contra as prisões – que Lins e Silva usou para livrar um homem branco da cadeia – e discordar de tudo que ainda fundamenta a morte e a violência contra as mulheres, contra a feminilidade, contra o feminino. Se há um caráter histórico e permanente na violência, este é extensivo à violência policial e punitivista, também estrutural. Se há algo de novo nesta violência contra o feminino, talvez seja não apenas a sua intensificação, mas a sua aceitação como parte do agravamento daquilo que Foucault chamou de sociedade de normalização.

Referências

- Cornell, D., Rosenfeld, M. e Carlson, D. (ed.) (1992). *Deconstruction and the possibility of justice*. Nova Iorque: Routledge.
- Davis, A. (2018). Estarão as prisões obsoletas? Em M. Vargas (trad.), *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. e McDonald, C. V. (2019). Coreografias: Entrevista com Jacques Derrida. *Revista Estudos Feministas*, 27(1), 1-12. (Trabalho original publicado em 1980).
- Foucault, M. (1999). Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976). Em M. E. Galvão (trad.), *Aula de 17 de março de 1976*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1976).
- Ordem dos Advogados do Brasil (s. d.). *O caso Doca Street*. Disponível em: <http://www.oabsp.org.br/sobre-oabsp/grandes-causas/o-caso-doca-street>
- Pastoral Carcerária Nacional (2017). *Agenda nacional pelo desencarceramento 2016-2017*. Disponível em: https://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2018/11/AGENDA_PT_2017-1.pdf

3. Os textos apresentados no colóquio dos Estados Unidos (EUA) estão publicados em: Cornell, D., Rosenfeld, M e Carlson, D. (1992). As edições francesas das apresentações de Jacques Derrida estão reunidas em: Derrida, J. (1994). E o tema da distinção entre violência fundadora e violência mantenedora do direito está em debate no texto *Por uma crítica da violência* de Walter Benjamin (1921), e é retomado por Derrida.

4. O Brasil é o terceiro país em população prisional, só perde para os Estados Unidos (EUA) e China. São cerca de 750 mil pessoas, 68% negros, 60% analfabetos, 40% não foram julgados nem na primeira instância.

5. Entre os inúmeros esforços de pensar o tema no Brasil, gostaria de mencionar as pesquisas de Aline Passos (Ciências Sociais/ Universidade Federal de Sergipe (UFS)) e Fernanda Martins (Ciências Criminais/ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)), com quem tenho tido a oportunidade de dialogar.

6. Ver *Agenda nacional pelo desencarceramento 2016-2017* (Pastoral Carcerária Nacional, 2017)



Falta pie de imagen

Luciana Coelho*

O longo eco das distopias

Como o insulamento dos indivíduos por redes sociais em grupos de iguais promoveu a radicalização de crenças, medos e expectativas e atrofiou a capacidade de escuta

* Jornalista do jornal *Folha de S. Paulo* (São Paulo, Brasil).

As mulheres vestidas com longas capas vermelhas e um típico chapéu de imensas abas brancas que evoca, ao mesmo tempo, a indumentária de seitas protestantes do século XIX e os antolhos de um cavalo começaram a encher as ruas de Filadélfia. Era julho de 2018, e Mike Pence – vice-presidente norte-americano conhecido por suas visões radicais contrárias aos direitos reprodutivos femininos – faria uma visita à cidade.

Os protestos evocando as escravas reprodutoras de *O conto da aia* (*The handmaid's tale*) – romance publicado pela canadense Margaret Atwood em 1985 para criticar totalitarismos, e vertido em série de TV quando

esses fantasmas voltam a nos rondar – multiplicaram-se por cidades tão distintas como Nova York e Montgomery (no Alabama), e, com outros alvos, Buenos Aires, Dublin, Londres e São Paulo.

Pacíficas e resolutas, essas manifestações e suas repetições têm sido a expressão mais eloquente e o chamariz mais *pop* para a exacerbção de conflitos identitários como um dos reflexos de uma polarização política que se acirra.

Atwood, em entrevista recente ao jornal norte-americano *The New York Times* realizada por Alexandra Alter em 5 de setembro 2019, por ocasião do lançamento de uma sequência temporária para sua obra, afirmou que a sina esperada para *O conto da aia* (Atwood, 1985/2006) seria a de ser esquecido como um livro de época, e assim os alertas que ela emite no romance – em um momento em que a Guerra Fria ainda preocupava e a Cortina de Ferro se mantinha em grande parte intacta –, provar-se-iam errados. “Mas”, conclui, “não foi assim que a história andou” (5 de setembro 2019).

De fato, não foi. Nunca foi e nem há indícios de que em algum momento será. George Orwell, ele mesmo criado na ascensão e triunfo de totalitarismos, já fizera alertas similares no seminal *1984*, publicado em 1949 (Orwell, 1949/2009); Cinquenta anos antes, em 1899, fora H. G. Wells com *O dorminhoco* (1899/2017), que só recentemente ganhou uma edição brasileira, a soar o mesmo alarme.

Mais do que os livros em si, a constante repetição temática da opressão e do totalitarismo – que ganhou a roupagem de “distopia” no século passado, mas que pode retroceder até o início do teatro e da literatura – deveriam ser levados mais a sério por estudiosos, politólogos, sociólogos, agentes políticos e eleitores, inclusive.

Neste momento, a confluência de nacionalismos emergentes que se nutre de uma espécie de *sebastianismo*¹ mal curado, e se alastra

1. O sebastianismo foi uma crença ou movimento profético que surgiu em Portugal, em fins do século XVI, como consequência do desaparecimento do rei D. Sebastião na Batalha de Alcácer-Quibir, em 1578. Uma vez que não havia um corpo, acreditava-se que D. Sebastião voltaria para salvar o Reino de Portugal de todos os problemas desencadeados após seu desaparecimento.

pelos países do Ocidente como uma seita de dogmas e reações em matilha (viscerais), não é casual, inédita e tampouco é uma inflexão.

Aqueles que a promovem, seja qual for seu pólo no espectro político, sabem que sempre haverá uma fatia da população que estará disposta a aceitar respostas simplistas que corroborem seus credos ou aspirações pessoais. Assim, a religião, mais frequentemente no Oriente, mas também no Ocidente, não raro é usada como lastro por autocratas, e outros que precisam convencer seu séquito, de que o que querem e propõem é bom.

Se há nessa história um elemento novo – ou, vá lá, recauchutado – é o uso de um instrumento de comunicação de massa mais eficaz do que os que o precedem para disseminar ideias para os grupos mais afeitos a endossá-las; as redes sociais e, especialmente, os aplicativos de mensagem.

Blindados de tudo que lhes é externo (contestações, dúvidas, críticas, opiniões dissonantes ou mesmo contexto), elas cimentam crenças políticas como uma eficiente câmara de ressonância.

Dessa forma, os grupos se tornam cada vez mais estanques, e cada possibilidade de troca com o quem vem do outro – com o que diverge – torna-se atrito e confronto.

É visível essa tendência nos ciclos eleitorais mais recentes na Europa, nos Estados Unidos e na América Latina.

De acordo com um estudo publicado em setembro deste ano pela Universidade de Oxford e conduzido por Philip Howard – diretor do Instituto de internet de Oxford (OII, por suas siglas em inglês) –, e pela pesquisadora Samantha Bradshaw, a partir de análises quantitativas e qualitativas a manipulação político-eleitoral de forma coesa e organizada mais do que dobrou no mundo de 2017 para cá.

Desde então, pelo menos setenta países, segundo o estudo, foram palco de disseminação generalizada de propaganda online apócrifa com fins de manipular a opinião pública, ou seja, propaganda que não se coloca claramen-

te como anúncio eleitoral, mas que visa mover pontos sensíveis da opinião pública tocando em questões subjacentes a determinados grupos.

Não se trata de movimento espontâneo. Em ao menos 25 desses países, o estudo detectou a contratação de empresas especializadas em comunicação estratégica, do tipo que usa algoritmos de redes sociais para predefinir grupos específicos.

O fenômeno se disseminou por regimes autocráticos, que usam o bombardeio de mensagens online, sobretudo para manipular informações e suprimir a dissidência (Rússia, China, Venezuela e Arábia Saudita são exemplos disso). Mas também marcou os ciclos eleitorais recentes de 45 democracias.

O Brasil está entre os países citados pelos autores no mapa que eles chamam de *a ordem da desinformação mundial*, com o Whatsapp – meio muito popular também na Índia e na Indonésia –, o YouTube, e o Facebook apontados como as principais plataformas utilizadas no país para a disseminação de desinformação.

Chama a atenção ainda a prevalência da disseminação de mensagens falsas por *contratantes particulares*. Em outros lugares, os disseminadores principais são os Estados, as organizações sociais, os partidos políticos e os indivíduos formadores de opinião; enquanto no Brasil, no México, nos Estados Unidos, na Guatemala e no Bahrein, além da Índia, são os indivíduos e as empresas, de forma velada, que pagaram pela campanha de desinformação com forte atuação de *robôs* de compartilhamento.

Em circuitos fechados – comunidades online, sejam elas conectadas via aplicativos de mensagens ou rede social convencional, nos quais se pensa receber a mensagem de um conhecido ou de semelhante em termos de identidade ideológica, religiosa ou social – a propaganda e as mensagens falsas reverberaram sem serem confrontadas com outras fontes ou versões. Sem possibilidade de questionamento, ou de defesa daqueles colocados como *inimigos*.

Um dos comportamentos identificados no estudo de Oxford é exatamente o ataque e a des-

moralização daqueles que tentassem questionar a mensagem central difundida. Outras táticas percebidas foram: a difamação de oponentes, o estímulo à polarização e o diversionismo.

E, entre as técnicas, estão a tentativa de desacreditar o jornalismo profissional a fim de criar confusão e dúvida, e o intenso bombardeio de uma mensagem em dadas plataformas, muitas vezes usando *hashtags* que se igualam aos antigos *slogans* e palavras de ordem para açular o público e criar uma ideia de que aquela é a opinião da maioria, do bando.

Note-se que isso só foi possível porque, em todos esses países e por variadas razões, havia um público ávido por essas mensagens mentirosas que confirmassem suas crenças e medos. O mesmo público que os algoritmos de programação das redes sociais, nas quais todos nós deixamos tanto de nossas informações e características, são capazes de esquadrihar.

Assim, a prevalência de uma mensagem única e inequívoca, entre os grupos políticos que emergiram insatisfeitos com seu quinhão nas décadas de avanço da globalização, é a marca mais resistente dessa nova onda de desinformação; e a cacofonia em que se transformou o debate político nos países onde atualmente é possível tê-lo serve apenas para amplificar a mensagem de cada um desses grupos dentro deles próprios.

Para evitar adentrar polêmicas brasileiras, este texto vai se ater ao caso americano, com o êxito de Donald Trump, um tema já bastante comentado, mas ainda assim válido para ser observado como exemplo concreto.

Trump, um milionário nova-iorquino oriundo do mercado imobiliário e do *showbiz*, poderia ser facilmente tomado como um progressista por suas origens e modos. No entanto, soube capturar esse descontentamento latente daqueles que não enxergaram benefício próprio nos anos sob o governo do democrata Barack Obama que coincidiram – também por causa de Obama, mas não apenas por isso – com anos de ascensão chinesa e reenquadramento da influência russa.

Com um vocabulário enxuto e uma retórica repetitiva, de bordões, Trump construiu sua escalada em cima daqueles que estavam descontentes com o lugar americano no mundo, ou mesmo com seu próprio lugar em um país mais diverso e progressista. Esses, logo, prontificaram-se a ecoá-la em uma aposta motivada, mas pouco embasada, em um não político para lhes trazer soluções mágicas.

As redes sociais se encarregaram de entregar a mensagem aos destinatários corretos e a potencializá-la, nem sempre usando meios legítimos.

Essa crença na força nacional e a satanização da política como meio, por paradoxais que soem, parece uma característica até então pouco vista. O Estado é rejeitado, ao mesmo tempo em que governantes aos quais se conferem superpoderes (e entre os setores mais radicalizados, infalibilidade) movem multidões à esquerda e, hoje, sobretudo à direita.

Certamente, o desalento capturado e usado por Trump já podia ser visto em grupos organizados dos dois lados do espectro.

O *Occupy Wall Street*, movimento que tomou praças e ruas de grandes cidades norte-americanas no início desta década para protestar contra um sistema que perpetua a desigualdade social, a própria Primavera Árabe no Oriente Médio – apesar de suas especificidades e do mérito de brotar entre ditaduras e autocracias – e, em menor escala, os protestos de 13 de junho no Brasil, – todos genuínos em sua origem e intento – descarrilaram o processo político tradicional ao rejeitar o diálogo com o *inimigo* (no caso, todos os políticos).

Quem mais rápido se passasse como parte desse grupo e conseguisse imprimir suas ideias à mensagem da vez ganharia facilmente seu apoio. Ou, em outros casos, quem esperasse que a plena horizontalidade no comando desses movimentos espontâneos culminasse em caos, e impedisse qualquer objetivo desses grupos de avançar, também tomaria seu espaço advogando por um suposto *bem maior*.

Nesse ambiente, a disputa pela superioridade moral também ganhou uma escala inédita desde a Guerra Fria. Se os anos 1990 e 2000 viram a *terceira via* emergir e falhar, esta década testemunhou a ascensão de uma retórica de rechaço à conciliação. *Nós* não somos uma opção melhor que eles; *nós* somos a única opção possível diante de tamanha degeneração.

Para isso, é preciso lançar mão de uma guerra de valores, porque só ela – e não uma argumentação lógica – seria capaz de sustentar o fanatismo necessário para manter esses séquitos. É preciso que as pessoas creiam que seus valores são mais justos, que seus objetivos são mais nobres, que sua cartilha, a mais benéfica.

Guardadas as diferenças nos meios, não é uma diretriz tão diferente daquela empregada com sucesso por organizações terroristas religiosas e suas promessas do reino dos céus.

Essa guerra de valores tampouco pode se resumir a ideias intangíveis. Ela necessita ser personificada para que haja figuras a satanizar; ela precisa ser reduzida a traços e a determinadas condições humanas para que haja um alvo no qual mirar. Assim, esse fanatismo político se alimenta também de azares e assassinatos de caráter.

Quando disputava a presidência em 2016, Donald Trump tomou mais tempo criticando e atacando valores que atribuiu à sua adversária, Hillary Clinton, e ao seu antecessor e patrono da candidatura rival, Obama, do que apresentando propostas de governo ou questionando os planos desses adversários.

Hillary, no seu discurso, era *corrupta*; Obama, nem sequer o título de norte-americano merecia (foi questionando o local de nascimento do democrata que o atual presidente conseguiu ganhar espaço político). Isso foi preciso para manter a coesão do séquito e atrair insatisfeitos incautos, mexer com brios, tocar valores, criar rejeições pessoais baseadas em supostos critérios morais, ainda que tudo evidencie que a moralidade, no caso de Trump, é frágil.

Na falta de inimigos realmente externos, como aqueles que rondavam o país na Guerra

Fria, era preciso fazer com que o adversário doméstico se tornasse o “outro”, o “alien”, o diferente de nós.

Além disso, o nova-iorquino Trump, empresário bem-sucedido, precisava que partes da população pouco identificadas com ele se sentissem representadas por suas bandeiras.

Nada mais eficaz que mimetizar seus valores religiosos e sociais, tirando a garantia dos direitos de minorias; unindo-se aos ultraconservadores na perseguição aos direitos reprodutivos (e daí as figuras vestidas de vermelho do início deste texto, evocando um romance no qual as mulheres são relegadas à função de seu útero); diminuindo a ciência, a arte, o intelectualismo e a produção acadêmica.

Ressurgiam, assim, o que os americanos chamam de *guerras culturais*, propaladas pelo mesmo partido de Trump nos anos 1980 e 1990 e calibradas de novo agora para uma era de estridência e fluxo de comunicação constante.

Essa tática foi rapidamente imitada por outros políticos e mostrou-se bem sucedida. Não se sabe, contudo, por quanto tempo.

À parte arrependimentos pessoais de eleitores dos dois lados do Atlântico, a primeira fissura real dessa nova onda política apareceu no processo do *Brexit*; o divórcio britânico da União Europeia pelo qual o Reino Unido votou em peso, e surpreendeu o mundo em junho de 2016.

Passados mais de três anos do plebiscito que o definiu, o *Brexit* é amplamente rejeitado segundo as pesquisas de opinião no Reino Unido, restando uma pequena fatia de seguidores linha-dura para apoiá-lo.

O mais firme desses defensores, Boris Johnson, dadas as peculiaridades do sistema britânico, acabou alçado a primeiro-ministro após a queda de sua correligionária menos radical, Theresa May. Ele também não parece capaz de solucionar a equação, que agora é um problema gigantesco que arrisca consequências econômicas bastante negativas. Isso não representa um fracasso do Partido Conservador como um todo, mas a inoperância das propostas defendi-

das até agora mostram que o que foi prometido aos eleitores em 2016 era, como tantas coisas ditas nos palanques, uma quimera.

Se essa fissura se abrir de forma mais ampla, embora a reversão do processo do *Brexit* seja neste momento impossível, ela poderá ser suficiente para abalar outras convicções políticas.

Um evento importante para entender se há ou não um esmorecimento em curso será a eleição presidencial americana do próximo ano, onde se deve observar: 1. Se Donald Trump se reeleger; 2. Caso ele não se reeleja, se a vitória irá para alguém que represente crenças igualmente inabaláveis, mas com outro sinal político.

Se ambas as respostas forem não, o efeito dominó possivelmente se estenderá além do território americano, podendo, inclusive, atingir antípodas políticas que se utilizam dos mesmos recursos retóricos; caso do venezuelano Nicolás Maduro que mantém com Trump um jogo de espelho no qual recorre a táticas bem mais brutais.

Caso comprovado, o enfraquecimento da atual onda de nacionalismos de tendência autocrática em maior ou menor grau não significa, contudo, que o mundo se livrou desse tipo de seita. A longa crise econômica por vir deve alimentar outras crenças, outros descontentes, outros líderes com senso de oportunidade.

Assim como a onda literária e dramaturgicamente de distopias, que ressurgem de tempos em tempos na forma de alertas a assombrar-nos com seus grandes irmãos e suas aias humilhadas, elas parecem ser cíclicas, vicejando na nossa insistência de não aprender e de nos recusarmos a entender “o outro”, de nos crermos melhores, também, que nossos antepassados.

Não por acaso, são pernas do mesmo fenômeno.

Uma nota de mea-culpa cabe aqui quanto à ideia de superioridade moral. Também nós, responsáveis por discutir e propagar ideias, nos arrogamos essa condição. Também os que esmiuçamos problemas com um olhar jornalístico, artístico ou acadêmico, temos

dificuldade em compreender “o outro” e em conferir-lhe as mesmas capacidades decisórias que conferimos a nós mesmos e aos nossos iguais.

Referências

- Alter, A. (5 de setembro 2019). “I’m too old to be scared by much”: Margaret Atwood on her “Handmaid’s Tale” sequel. *The New York Times*. Recuperado de: <https://www.nytimes.com/2019/09/05/books/handmaids-tale-sequel-testaments-margaret-atwood.html>
- Atwood, M. (2006). *O conto da aia*. A. Deiró (trad.), Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1985).
- Orwell, G. (2009). *1984*. H. Jahn e A. Hubner (trad.), São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1949).
- Wells, H. G. (2017). *O dorminhoco*. A. Diniz (trad.), São Paulo: Carambaia. (Trabalho original publicado em 1899).

Nathalie Paton*

Radicalização: Uma consequência das injunções à individação?

1. Radicalização e subjetividade

A apresentação de hábitos de mídia ligados às formas contemporâneas de radicalização – como jihadismo ou ataques a tiros em escolas – é comumente considerada uma prática de risco para jovens. Esta ideia leva em conta a existência de ferramentas de propaganda em circulação na internet, o perigo de inscrições em fóruns online e a extraordinária eficácia das comunidades digitais como elementos que ajudam a preencher as fileiras do Estado Islâmico. Esta interpretação da atividade de mídia de uma parcela desviante dos jovens faz parte de uma lógica de riscos característica da condição sócio-histórica contemporânea.

A noção de risco veio para substituir antigas certezas e tornou-se o horizonte liminar

* Socióloga, pesquisadora na École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre National de la Recherche Scientifique.

** Este artigo é uma versão de: Paton, N. (17 de maio de 2016). Radicalisation et injonctions à l'individualisation. Mondes Sociaux.

Disponível em: <https://sms.hypotheses.org/7707>



Falta pie de imagen

de nossas percepções do social. Com o fim dos grandes princípios, ligados à sociedade industrial clássica e à crença na ideologia do progresso, a modernidade foi ultrapassada sob dois ângulos complementares. De um lado, a dissolução dos grandes princípios que organizam a vida social com a redistribuição da responsabilidade por riscos para o âmbito coletivo e global; do outro, os efeitos dessa transformação sócio-histórica sobre a individualização dos seres. A partir da reconfiguração dos laços sociais, o indivíduo dispõe de maior independência em relação às formas tradicionais da vida social – familiares, de classe, de

gênero. Assim, este indivíduo possui também maior margem de manobra para tomar decisões. A individualização, vivida de maneira coletiva, faz da identidade um projeto. Ela não é mais herdada de maneira irrefletida, natural ou sistemática; ela é, agora, fruto de um trabalho reflexivo dos indivíduos. O benefício imediato disso seria a emancipação, com o grupo escolhido pelo indivíduo tornando-se um suporte à experiência individual. A contrapartida seria a fadiga de ser si mesmo.

Afinal, se a individação pode ser vista em função de sua variante positiva (enquanto acesso à emancipação), a existência de um

segundo polo não deve ser negligenciada: o sofrimento acompanha, às vezes, a individualidade esperada. A contrapartida do declínio institucional é, dessa maneira, que o indivíduo solicitado pelas instituições, deva assumir a responsabilidade de desenvolver uma biografia pessoal singular e estruturar o sentido de sua própria vida.

Segundo este raciocínio, o investimento em hábitos de mídia desviantes é um trabalho de produção de si. Este é o nosso tema aqui. Empregando esta visão analítica, tentamos expandir os trabalhos sobre a produção do indivíduo de maneira a entendê-la por meio de um movimento pendular que associa declínio institucional e injunção contemporânea à autonomização subjetiva. Em seguida, discerniremos os desafios aos quais são confrontados os internautas que escolhemos estudar, precisamente aqueles que tomam o espaço da tela para marcar sua diferença e desenvolver uma rede de sociabilidade em torno da radicalização. Finalmente, buscaremos entrever os paradoxos que as imposições sociais contemporâneas entregam aos indivíduos.

2. Uma etnografia online dos ataques a tiros em escolas

O fenômeno dos *school shootings* serve de estudo para este caso. Columbine, Virginia Tech ou Jokela dizem respeito a este tipo de ataque a tiros em escolas: um aluno, após premeditar sua passagem ao ato, vai à escola com o objetivo de assassinar pessoas usando armas de fogo escolhendo de modo aleatório seus alvos. Essa forma de violência rara, mas espetacular, caracteriza-se por uma cobertura internacional em todas as formas de mídia, garantindo uma publicidade extraordinária para seu autor.

Para compreender os motores sociológicos do recurso à radicalização, é preciso prestar atenção no material que os jovens “fãs” dos ataques a tiros em escolas criam *via* suas atividades digitais, isto é, conversas online, perfis de utilizador, vídeos. Uma etnografia onli-

ne de três anos de duração, empreendida no *YouTube* entre os anos 2007 e 2011, coloca em destaque as razões pelas quais a radicalização dos jovens está em pleno crescimento de diferentes formas. Analisaremos em particular: 1. A comunidade digital de fãs de *school shootings*, tanto quanto seja possível distingui-la no *YouTube*; 2. O conjunto de participações online dos assassinos em sete casos de fuzilamentos escolares acontecidos entre os anos 1999 e 2011. A demonstração repousa, assim, sobre a análise detalhada de uma dezena de conjuntos de participações online de assassinos, um pouco menos de uma centena de perfis de utilizador, quase duzentos vídeos autoproduzidos, além de informações recolhidas durante sessões de observação direta no *YouTube*.

3. Motores sociológicos do processo de radicalização

3.1. Um suporte à individuação

A análise daquilo que gera a fascinação por massacres em escolas, no seio da rede subversiva estudada, mostra o que está em jogo na participação em mídias: a possibilidade de sair do isolamento e compartilhar com jovens de diferentes horizontes o ressentimento em relação aos desafios da existência. No entanto, do que é feito esse mal-estar que conduz a esse tipo de engajamento?

A contribuição digital é uma forma de inverter o estigma: os jovens reclamam sua marginalidade ao invés de serem submetidos a ela. Eles definem-se, então, como seres dotados de uma hiperclarividência de espírito em oposição à massa de alienados pelo conformismo. Pelo viés desta inversão de perspectiva, a rede de sociabilidade dos jovens se torna uma maneira de afastar os papéis sociais exógenos e de adquirir mais autonomia subjetiva. Em suma, os ataques a tiros em escolas representam um suporte à individuação para os membros da subcultura que, antes de sua participação online, estão engajados em uma busca por referências e por sentido.

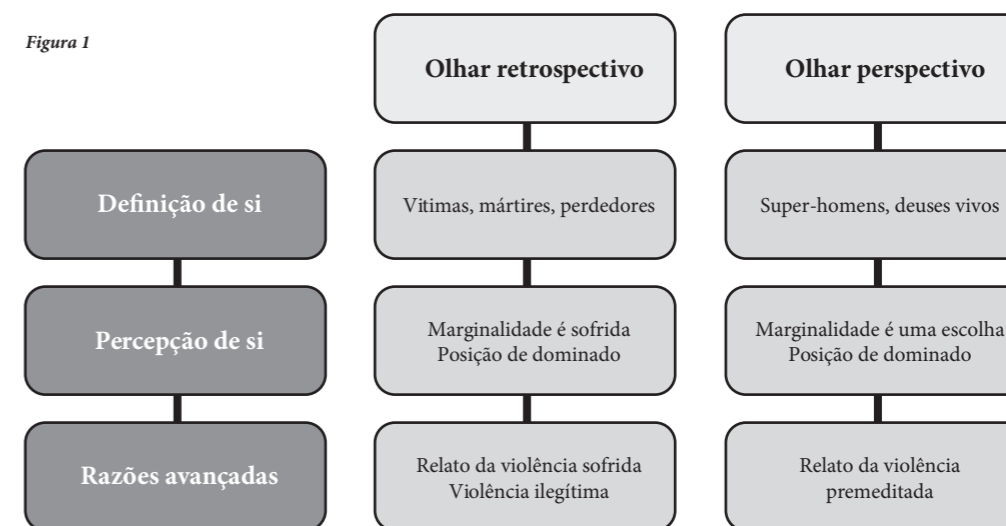
3.2. A saída para uma busca de individualidade e individuação póstuma

Ao analisar os vídeos dos autores dos massacres, percebe-se que o engajamento com a radicalização também se trata de um processo de individuação. O projeto do ataque é o que permite a inversão de atitude e torna-se, assim, fiador da autonomia e da liberação subjetiva.

Podemos ir além nesta constatação se prestarmos atenção na mudança do olhar dos assassinos, com o foco passando de seu passado para o seu futuro (ver Figura 1).

se está no procedimento da individuação que passa pela destruição, pelo caos e pela morte. Neste caso, esta individuação se dá de maneira póstuma: eles se “suicidam por policial”; não se matam, a morte sendo a última prova de individualidade. Finalmente, sua individuação é selada pela celebridade que alcançam com seus atos de violência, pois se tornam – a partir daí – imortais.

Figura 1



Enquanto eles mantêm um olhar retrospectivo sobre si mesmos, suas experiências e seus motivos para passar ao ato, suas definições baseiam-se na dominação social que sofrem. Quando, ao contrário, voltam-se para o projeto do massacre uma inversão se opera. Eles continuam a se posicionar em relação à dominação, mas, desta vez, sentem-se livres do controle da dominação social, tornam-se senhores de seus destinos. O projeto do ataque autoriza em definitivo o acesso a este estado de indivíduo autônomo e emancipado.

Mais exatamente, o processo de radicalização autoriza um processo de individuação póstuma do tipo “anti-sujeito”. Ao tomar o termo “anti-sujeito” de Wieviorka (2005), a ênfa-

3.3. Injunção à individuação:

Impasse e paradoxo

O que esses dois tipos de atores tendem a fazer são os impasses e paradoxos das imposições à individuação.

Enquanto a individualidade é um valor primordial das sociedades democráticas contemporâneas, e a individuação, uma imposição, a diferenciação tornou-se a norma e esses jovens não deixam de enfatizar isso. Um dos elementos implícitos à injunção à individuação é que a diferenciação, isto é, a construção de figuras da alteridade, deve ser expressa no espaço da conformidade e não deve vir a ameaçar a ordem social. No entanto, essas figuras da alteridade – como são projetadas

pelos membros das comunidades de admiradores dos ataques a tiros em escolas – são baseadas em rejeição e agressividade. Isto pode levar certos membros do grupo a nutrir um ódio cego em relação a um Outro relativamente indiferenciado, ou até a negar a relação com o Outro. A imposição à individuação pode, assim, alimentar uma ameaça à ordem social.

No entanto, além de uma relação com o Outro, os limites da imposição à individuação se exprimem, primeiramente, em uma relação consigo mesmo. Esses indivíduos fazem do individualismo uma profissão de fé, o que pode se transformar em uma crença cega na onipotência do indivíduo. Eles louvam a necessidade de serem atores de suas próprias vidas e senhores do seus destinos, a qualquer custo.

Essa reivindicação do individualismo pode chegar às concepções mais extremas de acordo com o potencial de cada indivíduo, levando à negação de qualquer determinismo ou qualquer lei social, moral ou biológica. Isto os conduz não apenas a nutrir esperanças quanto ao poder de que dispõem para definir suas vidas, mas, principalmente, a projetar uma definição de si auto-referencial.

4. O pretexto do político para fins identitários

Ao analisar o material produzido pelos autores dos ataques, percebemos que suas roteirizações são realizadas com fins expressivos provenientes de sua vontade de renegociar sua identidade. Esta observação vai ao encontro do conteúdo dos vídeos das comunidades de admiradores.

Essas análises ajudam a sustentar a ideia de que o processo de radicalização tem menos a ver com a defesa de um movimento político (como alguns pretendem) engajado em nome de uma justiça para as minorias vítimas de humilhação, do que com a promessa oferecida pela passagem ao ato: a possibilidade de recuperar o poder e retirar-se de um estado de subordinação. Nesse sentido, para os protago-

nistas não se trata tanto de se reposicionar no tabuleiro social enquanto membros de uma subcultura e de inverter os papéis sociais entre “perdedores” e “ganhadores” – para retomar sua própria terminologia.

Ao contrário, trata-se, principalmente, de adquirir autonomia e de experimentar sua individualidade ao redefinir sua identidade em termos valorizadores. Essa questão identitária, inscrita no fundamento do processo de radicalização, é de fato a principal reivindicação que transparece em suas bricolagens audiovisuais e na maneira com que se apropriam do crescimento expressivo das mídias participativas. O processo de radicalização é, desse modo, um processo que faz surgir a individualidade.

Conclusão

É interessante relacionar o presente trabalho com outras hipóteses apresentadas previamente, em particular em um livro dedicado à temática dos ataques a tiros em escolas (Paton, 2015). Neste estudo, mostra-se que as mídias participativas modificam os recursos dos movimentos sociais, das subculturas adolescentes ou dos grupúsculos extremistas. Elas constituem, assim, uma chave da expressão pública, um vetor da formação e da sustentação das comunidades digitais e, ao mesmo tempo, um instrumento de passagem ao ato. A chegada das mídias participativas facilita a fabricação e a distribuição de conteúdos digitais autoproduzidos pelos atores, que podem, a partir disso, colocar em cena suas reivindicações sem o intermédio das empresas de imprensa e até mesmo divulgar seus pontos de vista fora do controle da mídia tradicional. Como o exemplo emblemático dos atentados jihadistas, poderia igualmente confirmar como eventos perturbadores servem para impulsar nas manchetes jornalísticas seus autores e suas produções multimídia, entendidas como mensagens pretensamente políticas a despeito de sua natureza identitária. Os ensinamentos sobre os usos das ferramentas de internet, presentes na

obra citada, articulam-se com as observações que acabamos de desenvolver neste artigo para sustentar a seguinte hipótese: por mais que as mídias participativas renovem os recursos das formas de adesão e de contestação social, o que faz a matéria própria da adesão às comunidades digitais subversivas vem do uso individuante que elas fazem dessas mídias participativas. Dito de outra maneira, as mídias contemporâneas reorganizam o campo do possível, mas são exatamente os usos singulares que conduzem à processos de radicalização.

Referências

- Beck, U., Giddens, A. e Lash, S. (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford: Stanford University Press.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Paris: Odile Jacob.
- Khosrokhavar, F. (2014). *La radicalisation*. Paris: FMSH.
- Paton, N. (2015). *School shooting: La violence à l'ère de YouTube*. Paris: FMSH.
- Wieviorka, M. (2005). *Violence*. Paris: Balland.

Pablo Alabarces*

Uma teoria geral do tamo junto¹

Uma lógica popular da prática (popular)

Um ponto de partida no tratamento da violência no futebol, mesmo que elementar, vem sendo profundamente negligenciado: não há ação sem causa e sem sentido. Se não conseguirmos informações suficientes para responder essas duas questões, se não produzirmos interpretações rigorosas e adequadas, não podemos entender do que se trata, não podemos entender nada: a violência no futebol, o narcotráfico ou o costume de dar presentes nos aniversários. Quando o tratamento jornalístico e político “resolve” tudo falando de “gente violenta”, infere uma causa e um sentido: a violência aconteceria, segundo eles, porque há sujeitos intrinsecamente violentos, que fazem tudo com violência e cujo único objetivo é obter dinheiro em troca dessa violência arbitrária e, para piorar, congênita. (Isso, por sua vez, supõe um único caminho para a solução: “expulsar os violentos do futebol argentino”, “exilar esse lixo humano”, “exterminar esses animais”. Essas barbaridades

foram ditas, inclusive publicamente, sem medo de implicações autoritárias, apesar dessas posturas serem contraditórias com alguns princípios básicos do direito democrático).

Consequentemente, as únicas medidas alguma vez tomadas foram as repressivas, mas limitadas à distribuição de pedaços de pau, no atacado, entre todos os torcedores. Em poucos casos houve sentenças judiciais, resultado da ação de poucos procuradores e juízes com inteligência para provar atos criminosos previstos no código penal –porque, por falar nisso, a Lei De la Rúa, uma lei concebida especificamente para atos de violência esportiva, é uma bobagem digna do seu autor, e a peça jurídica mais inútil da legislação argentina. E o que é pior, como todos sabemos, as relações entre torcidas e dirigentes da polícia, da política e do Judiciário são tão tortuosas que tornam totalmente impossível que essas táticas possam se desenvolver com alguma chance de sucesso.

A cada vez que discutimos esses argumentos costumamos nos amparar em um dado

estritamente histórico: as soluções judiciais e policiais repressivas, as únicas aventadas até agora, não deram nenhum resultado. É por isso que reivindicamos pelo menos a possibilidade de pensar e discutir alternativas, que devem começar, como dissemos na primeira frase deste texto, por entender causas e sentidos. E para isso precisamos partir de um princípio antropológico, aquele que afirma que as ações sociais devem ser compreendidas em função da lógica de quem as realiza. Dito de forma rápida: se as pessoas que, como nós, não exercitam atos violentos nem sequer para dar uma palmada nas crianças, têm um pânico proverbial à dor física, evitam qualquer situação de confrontação desde a nossa mais terna infância, enfim, se tentarmos interpretar os atos violentos a partir dos nossos próprios parâmetros morais de agir, não vamos entender nada.

Para não falar das vezes em que esses julgamentos morais –porque não se trata de interpretação mais ou menos científica, mas sim de julgamentos rápidos que condenam sem possibilidade de defesa– são produzidos a partir de uma flagrante hipocrisia: as mesmas autoridades esportivas e políticas que rechaçam, irritadas, a violência das torcidas fazem uso dela em situações específicas. Ou mais irritante é o fato de que essas mesmas pessoas, que se autodenominam “um torcedor comum”, rechacem os “violentos”, defendam sua condenação e depois peçam o estupro anal dos adversários, cuspem neles e os agridam fisicamente, passem do “você não é ninguém” à ameaça de morte.

Uma hipocrisia gigantesca cobre um etnocentrismo rigoroso: julgar as ações dos demais a partir dos próprios parâmetros culturais e morais, parâmetros que, pior ainda, são mentirosos.

Como já dissemos não há prática sem lógica que a inclua, explique, permita e dê sentido. A ideia do “instinto” pode ser simpática para

descrever ações pontuais e focalizadas, mas não para compreender atitudes massivas, que se estendem no tempo, no espaço e entre sujeitos de diversas classes sociais, gêneros e idades.

Além do mais, a ideia do que é “instintivo” volta a nos colocar no mundo animal, que é o que desejamos evitar. Os seres humanos não agem no vazio de sentido: produzem suas práticas em meio a complexas codificações culturais, morais e ideológicas às quais respondem de modo mais ou menos consciente. Codificações que podem mudar: justamente porque são humanas, foram elaboradas por sujeitos que, com elas, mudaram outras anteriores; codificações que voltarão a ser superadas quando encontrarem ou inventarem outras melhores. Não há determinismos fechados na ação social: com maiores ou menores dificuldades, os sujeitos têm a capacidade de discutir inclusive suas determinações biológicas, de classe ou étnicas.

Entender a lógica da violência no futebol é, então, o ponto de partida para compreender melhor o fenômeno. Mas entendê-la significa escutar os atores.

Uma retórica, uma ética

Há quase 15 anos insistimos em que essa lógica se chama *tamo junto*¹. Numa popularização fácil –da qual somos corresponsáveis– acabou por ser chamada de “cultura do tamo junto”, apesar de que, na verdade, deva ser chamada de ética do tamo junto, porque se organiza como um sistema basicamente moral.

Para entendê-la e organizá-la, vale começar por suas retóricas. Ou seja, um vocabulário e um sistema de metáforas, uma linguagem que nos permite compreender do que estamos falando. Por um lado, estão os homens, que são os que “estão juntos”: ou seja, os que têm coragem, os que, consequentemente, têm “culhões” –porque, ao elaborar-se ao redor de

* Sociólogo. Professor titular de Cultura Popular na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires.

1. No original em castelhano, *aguante*, expressão muito popular no Rio da Prata utilizada para indicar apoio a um clube de futebol, partido político, artista, ideia etc. que cause controvérsia.

1. *Aguante*, no original. Ao longo do texto, as traduções dos termos chulos e gírias são naturalmente aproximações do que se diria em português, já que perderiam o sentido se traduzidas literalmente.

metáforas sexuais, tudo se torna genital, até a coragem-, os que “ficam lá” e não “correm”, para garantir o território; os que defendem os “trapos” (as bandeiras) diante do ataque do adversário. São os que não precisam de aliados, e muito menos da polícia, os “coxinhas” –“gambés”, “meganhas”, “samangos”–, que, como usam “berros” (armas) e recusam, consequentemente, a luta corpo a corpo, também não têm coragem.

Do outro lado, estão os “putos”. Por oposição: todos os que não são o que acabamos de dizer, entre eles a polícia. E, consequentemente, como o sistema se organiza genital e sexualmente, a relação entre homens –machos– e putos é metaforizada através das relações sexuais masculinas; ou seja, a penetração anal –“arrombado”– e o sexo oral –“chupetinhas”. Para usar categorias da epistemologia maradoniana, é aquilo que vai do dizer que algo “está bem metido aí dentro” a “continuem a chupar”.

Claro que essas metáforas são fáceis e perfeitamente compreensíveis, e inclusive não são necessariamente homofóbicas, ainda que pareçam. Porque é uma metáfora: o que define ser parte do “tamo junto” não é a heterossexualidade, mas sim a capacidade de combate. O “tamo junto” denomina a capacidade de “ficar lá” e “não correr”: não se limita a outras expressões corporais, como acompanhar a equipe em viagens insondáveis aos recônditos da república, suportar frios e calores bizarros ou cantar durante horas com potência desgarradora, que também devem acontecer. Mas o tamonjunto é verificado, provado e avaliado no combate.

Portanto, as torcidas devem comemorar esses combates, através dos quais demonstraram seu próprio tamonjunto e a ausência do alheio: porque, além do mais, todas as torcidas mantêm uma espécie de *ibope* imaginário em que a ida ao estádio, a abundância de bandeiras, os confrontos com a polícia (que são os mais valiosos, os que aumentam mais a pontuação), e com as outras torcidas permitem estabelecer hierarquias: torcidas mais ou menos duronas, *aguantadoras*. Mas não é suficiente comemo-

rar: porque o tamonjunto não é pura narrativa, mas sim uma narrativa inscrita no corpo, uma memória da ação em que as cicatrizes dos combates passados cumprem um papel decisivo. Ninguém pode “falar demais”, “gargantear” o tamonjunto: o combate tem que ser real e deve poder ser comprovado no corpo.

O tamonjunto se inscreve no corpo. O tamonjunto é executado com o corpo. A lógica do tamonjunto é tão corporal que inclusive permite explicar o excesso corporal. Por exemplo, o abuso do consumo de drogas e álcool. Em que consiste esse abuso? Consiste em explorar os limites do corpo. Ser muito macho é beber muito; ser muito macho é não perder a consciência, aguentar o consumo desmedido de drogas e comprimidos. É uma lógica essencialmente corporal, de profunda capacidade de aguentar desafios, profundamente *aguantadora*. Também, sem dúvida, profundamente machista. Mas me detenho nisso: é duramente corporal. O tamonjunto é uma lógica do corpo. E, enquanto lógica do corpo, contradiz também o predomínio da racionalidade discursiva, supostamente abstrata e letrada. À medida que a moralidade, e também a economia burguesa, é basicamente simbólica e discursiva, é basicamente de “palavreado”, essa lógica exasperada e excessivamente corporal aparece como *outra*, radicalmente, aparece como destinada somente ao rechaço.

Em que consiste essa lógica da prática? Consiste em um mundo moral segundo o qual defender a honra, o território, a tradição, o orgulho do bairro, da equipe e das suas cores é tarefa de machos que deve ser executada com o corpo a partir de uma série de práticas que são especialmente as violentas: o combate, a briga. Isso tem rincões infinitos, transformações, não é uma lógica estável: é uma lógica mutante. Em um artigo recente, Verónica Moreira trabalha com os depoimentos dos torcedores velhos frente aos torcedores mais novos, e os mais velhos afirmam: “Com o berro qualquer um está no tamonjunto, agora qualquer um sai para dar porrada”. Por quê? Porque o velho código do tamonjunto sustentava que isso se fazia



Falta pie de imagen

com o corpo. O “berro”, a arma, impõe distância, não permite o choque de corpos. Então, “com o berro qualquer um está no tamonjunto” descreve uma mudança nessa lógica.

A verdade é que o que existe aqui é uma lógica. Uma lógica que não é uma ideologia, que não é uma concepção do mundo e da vida, mas sim uma concepção moral do mundo e da vida: *isso está certo, isso está errado*. Claro que uma concepção moral do mundo e da vida baseada na visão de “quem tem o p... maior” não é precisamente uma concepção que nos seduz, que possamos considerar progressista, revolucionária, transformadora, transgressora, alternativa. É, no entanto, alternativa no sentido de que indica justamente uma pluralidade moral. No momento em que o tamonjunto se reivindica como uma concepção moral, está indican-

do que há mais do que uma única moral. E aí aparece outra palavra própria do vocabulário que estamos analisando: o *certinho*, o hipócrita. Ou seja, aquele que afirma que seu mundo moral é único e não aceita a existência de morais alternativas. Nesse sentido, o tamonjunto funciona como *relativamente* alternativo: indica a afirmação positiva de uma moralidade diferente da hegemônica, que nos seduz pouco, que não nos compreende nem nos organiza, mas que funciona como lógica moral de ação para uma enorme quantidade de sujeitos.

Obrigações e legitimidades

Ao se construir e se reconhecer como lógica e moral, o tamonjunto não é uma característica mais simpática ou mais repudiável dos torcedo-

res e das torcidas: é um mandato moral que organiza as ações, e por isso insistimos tanto nessa ideia da *lógica da prática*. Frente a qualquer acontecimento que os sujeitos entendam como a perda da honra, como desonra – que outra torcida “caminhe” em seu território; o roubo de bandeiras; de modo geral, qualquer derrota esportiva; de modo especial, os rebaixamentos de categoria, para citar apenas alguns –, a lógica *aguantadora* exige que essa honra seja resgatada, que a ferida seja lavada, em uma exibição de mais tamo junto. Brigar, então, deixa de ser uma possibilidade: a lógica do tamo junto transforma isso em *uma obrigação*. A sucessão de incidentes de menor ou maior grau – distúrbios ou mortes – que acontece a cada final de temporada, quando são decididos os rebaixamentos, é tão previsível como explicável: a surpresa é quando não acontecem, e inclusive nesse caso não há surpresa, na medida em que o conhecimento adequado dos modos em que cada torcida assimila e executa o código permite antecipar os acontecimentos. Por exemplo: o rebaixamento do Independiente em 2013, que depois de um ano de intensas disputas ao redor dos comportamentos mais ou menos extorsivos ou mais ou menos violentos da sua *barra brava* (torcida violenta) foi acompanhado sem incidentes de importância. Pelo contrário, o rebaixamento do River em 2010 *devia* provocar o desastre que aconteceu nos arredores do estádio Monumental.

A ideia é que o tamo junto se transforma no contexto de interpretação que permita aos sujeitos envolvidos entender e julgar suas próprias práticas. Assim, o que para um observador externo é uma confusão enorme para os participantes pode ser apenas uma luta justa, obrigatória, necessária –às vezes, inclusive, prazerosa; como indicamos anteriormente, a ideia da luta como prazer não deve ser descartada. Desse modo, veremos que inclusive as práticas violentas são entendidas como legítimas: é o que *você tem que fazer*, se não quiser ser chamado de *puto*.

Como afirmamos em um trabalho escrito

com José Garriga Zucal e Verónica Moreira, essas práticas dos torcedores são reprimidas pela polícia, julgadas nos tribunais e condenadas pela opinião pública. O tamo junto é estigmatizado e condenado. Mas os integrantes da torcida continuam a apostar de forma obstinada nesses gestos para se distinguir e identificar. A sanção que situa suas práticas nos limites das ações não válidas tem, para os torcedores, outro significado, é uma marca de honra da sua inclusão grupal: brigar é um sinal de prestígio. Essa obstinação não é resultado do desconhecimento da condenação social. Pelo contrário, conhecem os valores que a sociedade atribui às suas habilidades distintivas, sabem que são classificados de “violentos”, “bárbaros” e “selvagens”, mas modificam a avaliação negativa dada pela sociedade às suas práticas convertendo essas ações em algo legítimo que lhes dá honra e prestígio.

Os torcedores dialogam com as definições que a sociedade atribui às suas práticas e ao seu grupo. Eles prefeririam ser observados e definidos como resistentes, fiéis, *aguantadores* e membros da torcida, não como “violentos”. Mas o poder da definição hegemônica é verdadeiramente efetivo. Então os torcedores aceitam que são “da torcida violenta”, que são “violentos”. Ao reconhecer o valor negativo do tamo junto e saber que são acossados pela polícia e pela imprensa, esses torcedores buscam o momento certo para tornar públicos, visíveis, os sinais que os identificam. São marcas distintivas que devem aguardar a ocasião correta para aparecer e assim ser efetivas. Não podem se manifestar o tempo todo. Os integrantes da torcida sabem quando e onde mostrar seu tamo junto. Utilizam os momentos estrategicamente para se mostrar e desaparecer.

Mostrar que são praticantes de ações violentas é jogar a melhor partida com as cartas que têm, já que, ao buscar os momentos adequados para tornar visíveis os sinais do seu modo de ser no mundo, conformam uma identidade. Porque a violência, apesar da sua bagagem negativa e estigmatizada –ou talvez

por isso mesmo–, se constitui como lugar propício para construir identidade. São dois os lucros da identificação violenta e ambos são o resultado final da construção de sujeitos “que aguentam”. Por um lado, gera fortes sentimentos de pertencimento, o que permite aos identificados ser alguém ou ser parte de algo. Cria-se um “nós” estável e sólido em função da rejeição que têm suas práticas distintivas. Por outro lado, e como resultado desses mecanismos de identificação, a “escolha” de ações espetacularizadas e confrontadas com a “normalidade”, que funcionam como distintivas, permite adquirir uma relevância que não é possível para outras identificações. Estabelece rapidamente um “nós” e um “eles” que, para além da condenação, funcionam como espaços significativos para exibir características que definem sua identidade.

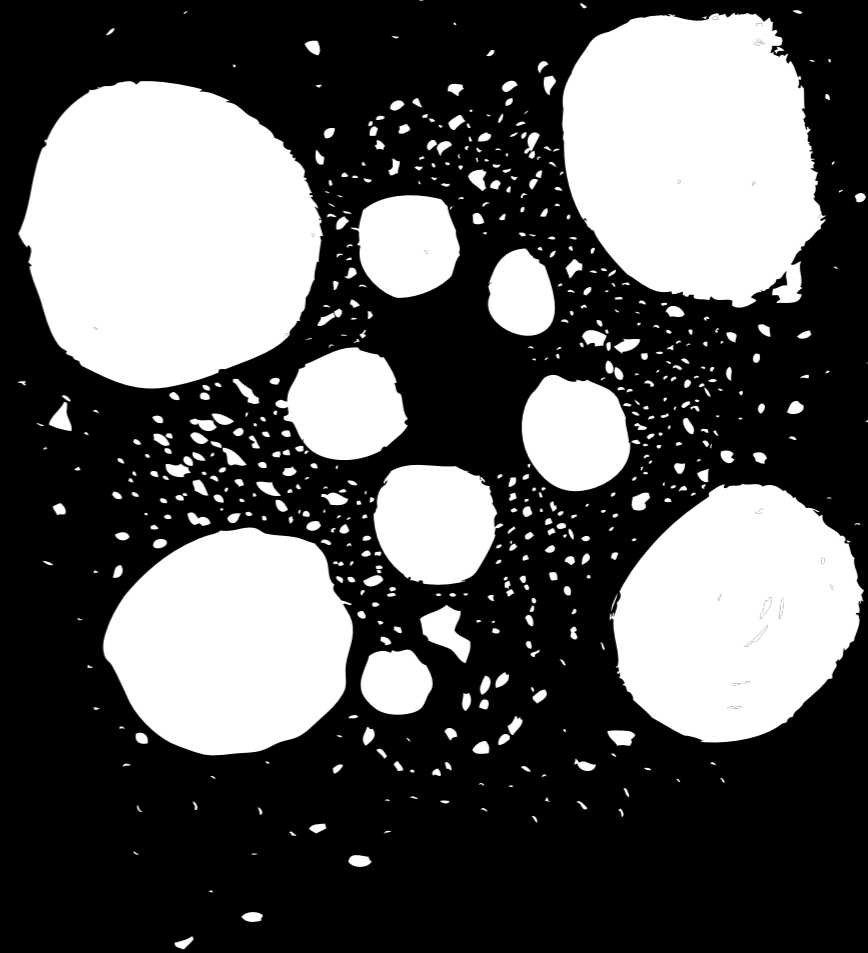
Em relação ao passado (mítico), a transformação crucial reside na maneira em que os torcedores se veem a si mesmos: como o único guardião da identidade, como o único ator sem benefícios econômicos. Frente à maximização desse benefício material (contado em dinheiro) por parte dos diretores, dos jogadores, dos jornalistas, dos políticos –como veremos, inclusive dos torcedores violentos–, as torcidas só podem propor a defesa do seu benefício simbólico: eles investem paixão e recebem mais paixão, às vezes como vitórias e arrogância, às vezes como derrota e dor. A continuidade dos repertórios que garantem a identidade de uma equipe aparece depositada nos torcedores, os únicos fiéis “às cores”, frente a jogadores “traidores”, diretores guiados pelo interesse econômico pessoal, empresários de televisão ocupados em maximizar os lucros, jornalistas corruptos envolvidos em transferências de passes. As torcidas desenvolvem, conseqüentemente, uma autopercepção que agiganta suas obrigações militantes: a ida ao estádio não é só o cumprimento de um rito semanal, mas sim um jogo duplo, pragmático e simbólico. Por um lado, por conta da persistência do mandato mítico: a ida ao estádio

implica uma participação mágica que incide no resultado (*se não formos, algo ruim vai acontecer*). Mas, por outro, a continuidade da identidade depende exclusivamente dessa ida, para que vejamos o jogo “nós” e “eles”.

Mas também essa centralidade –ou melhor, a centralidade no discurso da identidade autopercebida pelos torcedores– é recuperada pelos meios de comunicação. Na narrativa jornalística o futebol deixa de ser um espetáculo esportivo *acompanhado* por uma grande quantidade de público; pelo contrário, os torcedores agigantam seu protagonismo no discurso, na televisão do seu *carnavalismo* ou na narrativa das suas ações –exceto as violentas, expulsas do campo do que é tolerável, como dissemos. Os torcedores são atores centrais, eles se percebem como tais, são mostrados na televisão como tais. As arquibancadas não são mais uma moldura: são parte da ação. Esse fenômeno pode ser visto como a aparição de um herói esportivo que geralmente se comporta como o roteiro televisivo que é esperado dele –ou pelo menos como o que o programa de televisão *El aguante* esperava dele– e que, além do mais, não cobra cachê. Até que se matem entre eles, claro.

Referências

- Alabarces, P. e Garriga Zucal, J. (2007). Identidades corporais: Entre o relato e o aguante. *Campos*, 8, (1), 145-165.
- Alabarces, P., Garriga Zucal, J. e Moreira, M. V. (2008). El “aguante” y las hinchadas argentinas: Una relación violenta. *Horizontes antropológicos*, 30, 113-136.
- Alabarces, P., Garriga Zucal, J. e Moreira, M. V. (2012). La cultura como campo de batalla: Fútbol y violencia en la Argentina. *Versión: Estudios de Comunicación, Política y Cultura*, 29, 2-20.
- Garriga Zucal, J. (2007). *Haciendo amigos a las piñas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Garriga Zucal, J. (2011). *Nosotros nos peleamos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Garriga Zucal, J. e Moreira, M. V. (2006). El aguante: Hinchadas de fútbol entre la pasión y la violencia. In D. Míguez e P. Semán, *Entre santos, cumbias y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente* (pp. 55-73). Buenos Aires: Biblos.
- Moreira, M. V. (2008). Aguante, generosidad y política en una hinchada de fútbol argentina. *Avá*, 12, 79-94.
- Moreira, M. V. (2013). Participación, poder y política en el fútbol argentino. *Nueva Sociedad*, 248, 52-63.



De Memoria



Athanasios Alexandridis*

Edmundo, aquele que habitou poeticamente este mundo

* Association Psychanalytique de France. Hellenic Psychoanalytical Society.

Um personagem do Renascimento

O verso de Hölderlin (1808, citado em Waiblinger, 1823), “mas poeticamente habita o homem esta terra”, poderia resumir a vida de Edmundo Gómez Mango. Como Freud, ele continuou “de introduzir no espaço do saber científico a figura do *Dichter* [...]”. Fez do poeta um dos interlocutores primordiais de sua obra. Reconheceu na *Dichtung* um acesso privilegiado à verdade psíquica¹ (Gómez Mango e Pontalis, 2012, pp. 20-21). Como Schiller, ele acreditava que “a inteligência deve ser tolerante e flexível; é preciso que ela seja capaz de deixar aparecerem ideias que fluam, que ela não as rejeite muito, e que ela possa dar conta de suas relações, de seus esclarecimentos mútuos” (p. 100). Como pensador da estética, ele estava interessado em:

a “loucura interior”, o desencadeamento de uma torrente caótica de ideias ou de representações, um tipo de “sublime” da natureza interior do homem [que] acomete o criador e confronta-o com sua imensidão, sua grandeza. Este sublime lhe reaproxima do destrutivo, do terrível, da ameaça de um desligamento infinito, de uma fuga imparável dos signos e dos traços. O artista-poeta acompanha o informe, o irrepresentável, o sem nome, o sem rosto. A arte moderna, a vanguarda, retrabalha, segundo Jean-François Lyotard, a ideia do sublime, no desafio do artista que tenta “apresentar o não-apresentável”. (pp. 100-101)

Como psicanalista, Edmundo sabia que aquilo que apresenta o não-apresentável é a Morte. Era-lhe necessária uma estratégia para fazê-la aparecer, e ele criou uma *nova peça: a morte criança!* (Gómez Mango, 2003a). Edmundo, de carona no *chiaroscuro* da condição humana, estava *ávido por ver o obscuro retornar ao primeiro plano e, assim, renascer no psiquismo*, convencido do “eterno retorno” – seguindo a concepção mais freudiana que nietzschiana. Imagino-o fazendo seu o provérbio renascentista, *Serio ludere*, “brincar seriamente [...] hastear bandeira branca aos seus vigias de cemitério, que se vestem com a pretensa dignidade de sua disciplina e, em nome de um saber triste, querem que não riamos jamais diante da pintura” (Arasse, 2003, p. 13). Adicionemos de nossa parte: nem da psicanálise!

Da “morte criança” à “morte mãe”

Brincar é uma noção-chave para entender o movimento psíquico de Edmundo. Jogo infantil, jogo teatral. *To play a play*. Winnicott – que talvez seja o analista mais mencionado nos textos de Edmundo, com exceção de Freud e seus colegas da Associação Psicanalítica da França (APF) – indica-lhe o meio, e *Hamlet*, a respeito do qual Edmundo nos ofereceu constatações incisivas, dá-lhe a astúcia: é preciso uma cena de assassinato para transformar o teatro em uma ratoeira. A cena em questão é a do extermínio dos ratos, uma lembrança de infância, de 1904, do escritor uruguaio Francisco Espínola² (1961). A pequena criança é testemunha do prazer sádico da empregada durante o extermínio dos ratos e, como toda testemunha, identifica-se passivamente com as vítimas-ratos, e ativamente com o assassino, matando ele mesmo sua pequena irmã ainda no útero de sua mãe. A cena se baseia no fantasma inconsciente da *criança morta*, assassinada por um(a) irmã(o) ou mãe/

1. N. do T.: Esta e as demais citações são tradução livre
2. 1901-1973.

pai levado(a) por um desejo odioso. Amor e Ódio, Eros e Tanatos, Édipo e Arcaico; todos os pares fundamentais estão aí para satisfazer um analista, para “fazer avançar” uma análise – mas não o suficiente para o nosso Edmundo! Pois Edmundo não é daqui; ele também é de lá! Aqui não é um país, aqui é a cultura europeia. Lá é o continente do *realismo fantástico*!

Nos fundamentos do “aqui” encontra-se a tragédia antiga, protótipo e paradigma não somente do teatro, mas também do funcionamento psíquico:

A palavra “cena” vem do grego *skéné* que significa, antes de mais nada, tenda, habitação, local protegido para abrigar as máscaras, os atores e os maquinistas; mas também uma fachada virada para o público que se torna progressivamente o prosênio. Uma fachada decorada, pintada, móvel, cujo motivo principal era um palácio³ – o lugar trágico do ato sexual e do assassinato. Assim, “cena”, que originalmente designava aquilo que se esconde, que se guarda, evoluiu para o significado contrário, a fachada que se mostra e, em seguida, o espaço aberto em que se desenvolve a ação dramática [...]. A cena psíquica pode, assim, ser vista como a fachada que esconde um segredo e que mostra uma decoração, como o lugar cênico em que vêm a se desenrolar as “cenas psíquicas”. Ela pode ser pensada como o lugar que faz *aparecer*. (Gómez Mango, 2003a, pp. 150-151)

Esta forma de “domar” o arcaico reformulando-o pelo racional é encontrada em numerosas variantes mais ou menos bem-sucedidas na filosofia ocidental, assim como no modelo da primeira *tópica freudiana*. *Contanto que a fachada aguenta! Mas Edmundo, assim como um espectador do antigo teatro de Delfos – o único na Antiguidade que não tinha fachada para permitir ao espectador admirar o abismo da fenda de Delfos –, observa simultaneamente a cena e o abismo. Na cena, ele vê a “criança morta”, o infanticídio, fundamento da tragédia princeps Édipo Rei, da formação psíquica e de todos os assassinatos que se seguiram. No abismo, ele vê o duplo disto, a “morte criança”, fundamento da criatividade psíquica a partir do não-representável!*

J.-B. Pontalis (Gómez Mango e Pontalis, 2012) escreve:

Um duplo não é um *alter ego*, não é um gêmeo, não é um amigo, não é alguém que te protege como um anjo da guarda; é, na verdade, exatamente o contrário. A figura do *Doppelgänger* é inquietante, ameaçadora; melhor não a encontrar [...]. O duplo: uma figura maléfica, portadora da loucura, da morte, que nos leva bem além dos breves momentos de estranheza inquietante que cada um pode conhecer. (pp. 228-229)

Este “além dos breves momentos de estranheza inquietante que cada um pode conhecer” seria, para Edmundo Gómez Mango, a manifestação da fragilidade narcísica quando o excesso de excitação do corpo infantil acompanha a ameaça de sua nulificação, quando uma sensação *não familiar* surge sem razão aparente e parece se confundir com a dor de existir. Para mim, trata-se de uma condição na qual o psiquismo funciona unicamente em nível quantitativo (Alexandridis, 2017), e um ato psíquico (Khan, 2012) é necessário para a sobrevivência do indivíduo enquanto sujeito. O ato seria uma clivagem do eu que negaria o evento doloroso e aceitaria a realidade penível e insuportável (Khan, 2012). Mas de qual realidade se trata e sob qual forma? O eu clivado oscila entre percepção e não-percepção e se aproxima do *Unheimlich* que balança entre o vivo e o inerte, entre as imagens vacilantes, as *aparções*, as *bruxas Morgana...*, material que um ocidental daqui teria colocado

do lado do sonho ou da alucinação, e não do pensamento. Mas, como já dissemos, Edmundo é também de lá, do continente do *realismo fantástico*.

A característica desta literatura – da qual Gabriel García Márquez talvez seja o representante mais conhecido – é a introdução de um elemento irreal na realidade comum, e a criação de uma neo-realidade na qual o elemento introduzido funciona como os elementos reais. Edmundo introduz no romance da metapsicologia o elemento irreal da “morte criança”. Ele nos convida a uma nova narrativa deste mito fundamental que liga “morte” e “infância”, assim como fazem poetas trágicos que “inventavam”, para cada nova apresentação de uma tragédia, um novo elemento que sugeria uma releitura *contemporânea*.

A forma “morte criança” é emprestada de um ritual mexicano que data de mais de dois séculos e

que consiste em pintar quadros das crianças mortas vestindo roupas de festa para que elas sejam acolhidas na casa celeste. O contraste é doloroso: de um lado, a pele fosca, as olheiras, o rosto inanimado, os lábios entreabertos, sem respiração; do outro, o brilho da decoração, com brilhantes, colares e braceletes de pérolas, folhas de palmeira e flores [...]. Elas estão mortas ou vivas? Estão dormindo? São sonâmbulos ou imagens de um sonho, de uma lembrança? Elas são estrangeiras, “natividades” na morte, figuras que parecem querer ressuscitar magicamente da imagem pintada [...]. E nós, como elas em face da morte, experimentamos a angústia da infância, inesgotável, que não se apaga jamais. (Gómez Mango, 2003a, pp. 7-10)

Uma das características do realismo fantástico é de nos “hipnotizar” enquanto leitores dispostos a renunciar à compreensão cognitiva do elemento fantástico – sobre cuja natureza ou proveniência geralmente não há informação – e nos forçar a senti-lo pela sensorialidade. “E nós, como eles”, portadores da angústia inesgotável da infância, com a “angústia dos olhos” (Fédida, 2000), diante dessa “natureza morta” – ou *still life*, em inglês – que nos olha (Didi-Huberman, 1992), nós nos abrimos ao sublime do horrível e ao horrível do sublime: nós vemos as *Ur-mutter*!

As mães representam a própria atividade da geração das formas, a incessante formação e transformação da vida, o definhamento e a renovação. Elas são as protofiguras da Morte. As mães goethianas aparecem para nós como *Ur-mutter*, as mães primitivas que são portadoras da ambivalência essencial da vida e da morte, do engendramento e do desaparecimento. (Gómez Mango e Pontalis, 2012, p. 74)

O que seria uma mãe com a “morte criança” em seus braços? Seria a “morte mãe”, ponto no espaço, ponto no tempo. São essas “mães não-mães” que eu vi sofrerem por causa de uma *criança não-nascida*. Mulheres diagnosticadas pelos ginecologistas como sofrendo de *esterilidade psicogênica*. Portadoras de uma clivagem arcaica, uma falha reativada pelos sucessivos sismos de uma fertilização *in vitro*, *ex vivo*, elas chegavam a mim desorganizadas, esgotadas, trazidas pela raiva – *última barragem contra o Pacífico* da solvente pulsão de morte. Raiva desse corpo reificado que *matava isso*; desse psiquismo impulsivo que *morria de vontade disso*; de todas as outras que tinham *isso sem merecer*. A dor crônica não mentalizada empobrece a linguagem e a fantasmatização (Alexandridis, 2006) dessas mães. A loucura delas estava encistada em seus corpos, como as *somatoses* descritas por Michel D’Uzan (2005) como psicoses do soma, equivalentes às psicoses da psique. Aquilo que restava de seu psiquismo funcionava com o modo operatório do pensamento con-

3. Cf. A. Croiset e M. Croiset (1900).

creto e monótono, para não dizer átono. Frequentemente, elas portavam inconscientemente um trauma transgeracional, seja familiar – doença física ou mental, discriminação social –, seja coletivo – uma guerra civil, um exílio ou um genocídio – (Alexandridis, 17 de junho de 2019). Suavemente, gentilmente, elas colocaram em xeque todos os meus esforços terapêuticos com uma afirmação negativa do gênero “eu preferiria não” (Pontalis, 2000), e me colocaram em uma inércia de morto-vivo, numa natureza morta, enquanto continuavam calmas, quase apáticas. Felizmente, no trabalho com a primeira dessas pacientes, vivi a *rêverie* de ser uma criança morta em seus braços, e a experiência intensa desta situação provocou em mim a revivescência da “morte criança” por meio da morte de um colega de classe aos seis anos. Este evento efetuou a entrada da morte do mesmo e de mim mesmo na minha infância. Depois da análise deste material, propus a ela – e, futuramente, também às outras pacientes, pois a situação “morte criança-analista” acontecia em quase todos os casos – a construção de um *ser mãe de uma criança destinada à morte*. Isto deu à luz interpretações sobre a esterilidade como um sacrifício para proteger a criança para sempre nascida da morte: elas tornavam-se a “morte mãe” para impedir a “morte criança”. Esta imagem que lhes fazia “mães em luto” permitiu-lhes reanimarem-se, pois a dor atroz da criança não nascida, de sua infância geralmente com uma “mãe morte”, de sua prole geralmente estigmatizada ou exterminada, ultrapassou a barragem entre o soma e a psique, e abriu caminho para um canto fúnebre, um *kaddish* para uma criança que não nasceria (Kertész, 1995), cantos fúnebres (Gómez Mango, 1999) e, às vezes, rituais funerários misturando o sofrimento com as alegrias perdidas da vida e o casamento faltante – comumente restituído pelo vestir do defunto. Rituais que investem Tanatos por Eros, provocando a erotização, mesmo a encarnação de seus psicossomas infantis e adultos. Em suma, uma fantasmática que abriu a possibilidade de procriação, de adoção ou de renúncia serena à criação.

O canto é existência (*Der Gesang ist Dasein*, Rilke, 1923/1943, citado em Gómez Mango, 2003a).

A língua natal e o exílio

Edmundo escreve que o amor pela terra e língua natais é apenas uma transferência do amor que o pequeno menino dedica à sua mãe – seu primeiro lar falante. Porém, como a mãe é apenas um outro – o primeiro outro parecido (André Green) –, a língua é de cara submetida à traduzibilidade que, segundo Edmundo, funda, anima e sustenta todas as línguas.

A língua vem se apropriar do pertencimento mais íntimo, mas ela é, ao mesmo tempo, o lugar da alienação mais extrema, aquela que, no jogo amoroso da tradução, se despossui do si mesmo para se converter no outro. Esta conversão, esta passagem integral da vida de uma língua à outra, é uma perspectiva ideal. A traição está sempre lá – ela assombra o trabalho da tradução. (Gómez Mango, 2003b, p. 68)

A tradução como via cosmopolita ideal na direção da personificação ilimitada criaria o fantasma da traição em relação à parte intraduzível da língua natal, ancestral, materna: “a inalterável, insubstituível, aquela que está lá para sempre, sempre.

O fundo, aquilo que funda a identidade do sujeito” (p. 70). Aquilo que funda, em minha opinião, o *self* não ainda personificado, mas que já está lá, esse “ser lá” que de início é jogado no mundo como um exilado.

E o analista? Um exilado permanente? Edmundo sabia algo sobre este assunto em termos do duplo!

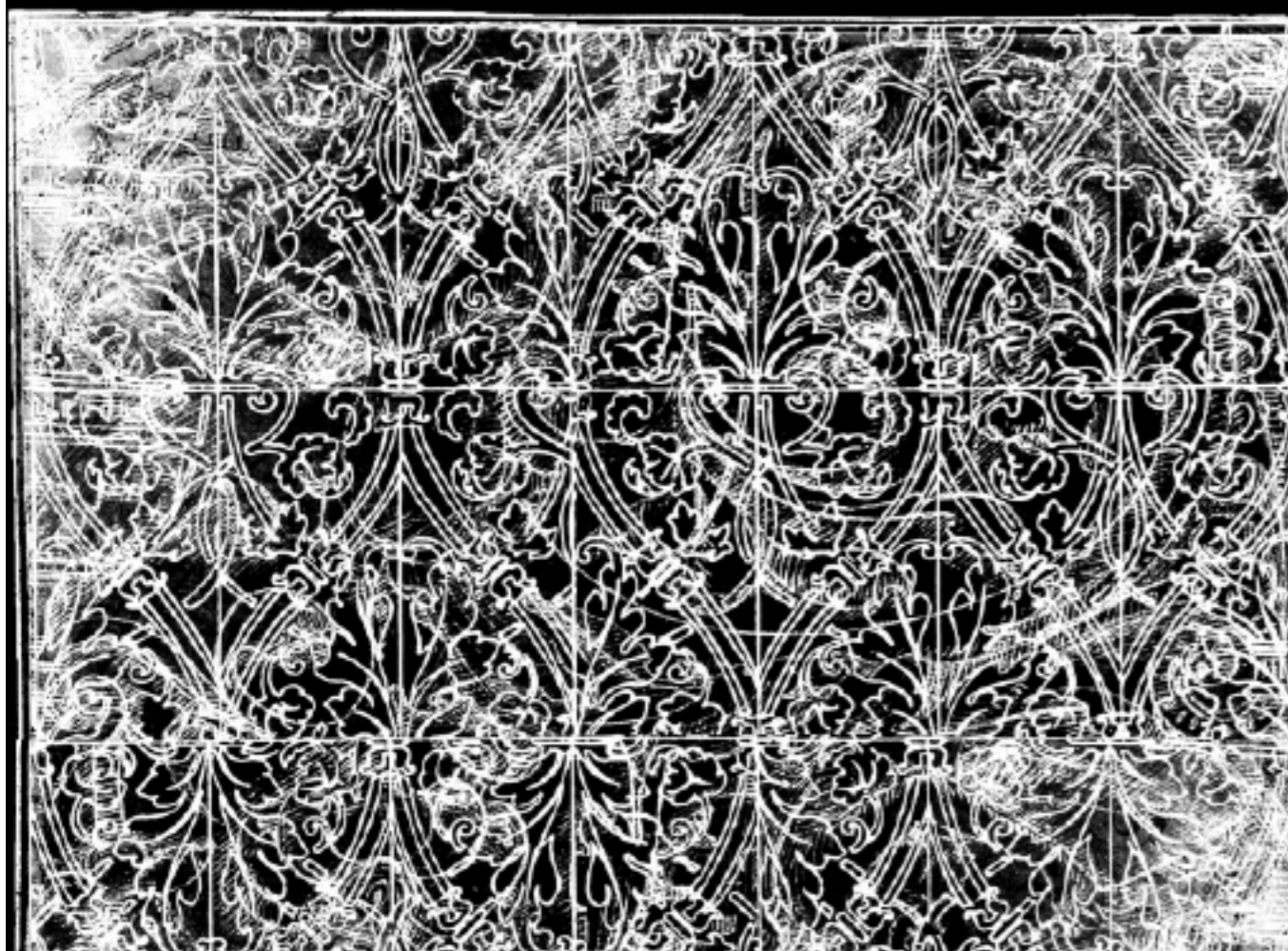
A angústia da língua, a angústia na língua aparece quando esta vacila, quando ela pode se perder, quando o sujeito que fala sente que a língua que ele fala o abandona, que ela se desliga dele, ou que ele se separa dela. Ela é inerente à – mas não exclusiva da – situação do exílio, enquanto experiência de um problema profundo da identidade psíquica e do investimento narcísico que a sustenta. O homem pensante – que é, necessariamente o homem da palavra (escrita ou oral) – não apenas sente essa angústia de maneira privilegiada, mas também tem os meios, no objeto que ele teme perder, para poder expressá-la. (p.70)

Cultura e civilização

Pode-se brincar seriamente entre o traduzível e o intraduzível. Podem-se constituir aí vários “Eus”. Mas como *existir* quando se tem consciência da perda definitiva do espaço pré-linguístico do nosso primeiro lar-mãe utópico? *Estar* de luto ou em melancolia? Por qual via viria a solução? Pelas duas, se entendi um pouco da lição de Edmundo Gómez Mango. Luto e melancolia! O luto criaria um “terra-um” no qual o eu e o outro “vivo” poderiam se ver na luz, no *chiaro*. Um campo “natal” em que o sujeito poderia escutar o canto do outro e o outro poderia “*para-ser*” no eu pela via do Mesmo. O luto é uma cultura. A melancolia manteria para sempre a relação com a sombra do defunto que cairia sobre mim, criando um *oscuro*, uma cripta (Torok, 1978) de nós mesmos e do outro, uma atopia que nos encanta pelo canto das sereias e nos atrai para a via do *Unheimlich*. A *ser* e a *não ser*. A melancolia é a civilização!

Referências

- Alexandridis, A. (2006). Psychopathology and psycholinguistics of pain. Em *Beyond the mind-body dualism*, 1286, 152-156.
- Alexandridis, A. (2017). *Le psychosoma infantile*. Paris: L' Harmattan.
- Alexandridis, A. (17 de junho de 2019). *Trauma and genocide*. 2nd. IAGP International Research Congress: Trauma and crisis, Salonica.
- Arasse, D. (2003). *On n'y voit rien*. Paris: Gallimard.
- Croiset, A. e Croiset, M. (1900). *Manuel de la littérature grecque*. Paris: Fontemoing et Cie.
- D'Uzan, M. (2005). *Aux confins de l'identité*. Paris: Gallimard.
- Didi-Huberman, G. (1992). *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. Paris: Minuit.
- Espínola, F. (1961). *Las ratas*. Montevideo: Publicaciones de la Universidad.
- Fédida, P. (2000). *Par où commence le corps humain : Retour sur la régression*. Paris: PUF.
- Gómez Mango, E. (1999). Le chant de la douleur. Em E. Gómez Mango, *La place des mères* (pp. 228-264). Paris: Gallimard.
- Gómez Mango, E. (2003a). *La mort enfant*. Paris: Gallimard.
- Gómez Mango, E. (2003b). Le pays natal. Em E. Gómez Mango, *La mort enfant* (pp. 45-80). Paris: Gallimard.
- Gómez Mango, E. e Pontalis, J.-B. (2012). *Freud et les écrivains*. Paris: Gallimard.
- Kertész, I. (1995). *Kaddish pour un enfant qui ne naîtra pas*. Paris: Actes Sud.
- Khan, L. (2012). *L'écoute de l'analyste: De l'acte à la forme*. Paris: PUF.
- Pontalis, J.-B. (2000). L'affirmation négative. *Libres cahiers pour la psychanalyse* 2, 11-18.
- Rilke, R. M. (1943). *Les sonnets à Orphée*. Paris: Aubier. (Trabalho original publicado em 1923).
- Torok, M e Abraham, N. (1978). *L'Ecorce et le noyau*. Paris: Flammarion.
- Waiblinger, F. W. (1823). *Phaëton*. Zweiter Theil, Stuttgart: Verlag von Friedrich Franckh.



Guillermo Bodner*

Em memória de Edmundo Gómez Mango

Quando escrevo estas notas já se passaram seis meses desde que Edmundo nos deixou. A dor inicial vai se transformando à medida que se constrói a lembrança de sua pessoa e o reencontro com sua obra. Assim o vivemos nos atos de homenagem em Montevideu, em agosto passado: um deles no Sindicato Médico do Uruguai, patrocinado pela sociedade de médicos escritores, e o outro pela Associação Psicanalítica do Uruguai (APU).

Ávido leitor de Freud, a atitude psicanalítica de Edmundo passava pelos alicerces de sua sólida formação. Explorava os vínculos da psicanálise com a literatura,

* Sociedad Española de Psicoanálisis.

a filosofia, a história, a política com uma atitude sensível a todo sofrimento humano, da angústia de seus pacientes até as injustiças sociais, alinhado com as lutas, comprometido até o final. Edmundo¹ foi obrigado a deixar o Uruguai durante a ditadura e escolheu a França como país de adoção; dominava a língua e a cultura francesas, mas permaneceu com o ouvido e o coração atentos ao palpitar de sua terra natal e de toda a América Latina.

Formado em medicina, psiquiatria, psicanálise, língua francesa e literatura universal, cultivou todas estas disciplinas com paixão e interesse sempre renovados. Estudioso dos clássicos da literatura europeia e latino-americana, escreveu até seus últimos dias sobre a função da linguagem poética em situações extremas, sociais ou íntimas, de Hölderlin a Juan Gelman e Alejandra Pizarnik. Estava profundamente interessado na pulsão *poiética* (criativa) dos recursos literários.

Seu agudo humanismo foi intransigente frente aos pensadores que se comprometeram, justificaram ou defenderam regimes totalitários e genocidas. Não se conformava com a denúncia, mas sim perseverava em compreender criticamente essas atitudes. Nos últimos e-mails que me enviou, pouco antes do desenlace, seguia submerso na releitura de Heidegger; a rejeição que lhe produzia sua adesão ao nazismo o estimulava a estudá-lo para indagar a influência de sua atitude política em seu pensamento filosófico.

Seus textos se encontram em prestigiadas revistas psicanalíticas e literárias da França, Uruguai e outros países; fez parte do comitê de redação de *Le fait de l'analyse*, dirigida por Michel Gribinski.

Agora que a direção da revista *Calibán* da Fepal oferece um espaço em sua memória, gostaria de me referir a um de seus últimos textos. É um pequeno ensaio sobre José Enrique Rodó², figura destacada da cultura uruguaia e da América Latina. O título da versão original era: “La vida nueva: Comienzos y destinos de la escritura de Rodó”³. Eu o escolho porque representa seu pensamento e porque transmite sua visão sobre a criatividade.

Destaca que a obra ensaística de Rodó se inicia com *La vida nueva*, cujo título – que evoca a Dante – agrupa três opúsculos. O primeiro, de 1897, reúne *El que vendrá* y *La novela nueva*. O segundo é um estudo sobre as *Prosas Profanas* de Rubén Darío e o último contém *Ariel, a la juventud de América*.

Escreve EGM:

Como parece ocorrer em todos os movimentos profundos da vida cultural, aqui também as duas vertentes, pessoal e de época, são indispensáveis: o desejo subjetivo de novas formas da realização poética, e a participação, que é também indagação criativa, do *Zeitgeist*, a vibração “do espírito do tempo”, entidade misteriosa, sempre inapreensível, sempre presente.⁴

Penso que EGM se sente próximo a Rodó por causa de sua busca de novas formas de criação poética e sua sensibilidade vibrante com o “espírito do tempo”.

1. De agora em diante, EGM.

2. Montevideu, 1871 - Palermo, 1917.

3. A *Revista de la Academia Nacional de Letras* publicou uma versão deste texto, com outro título (Gómez Mango, 2018), quando Gómez Mango estava já gravemente doente. As citações do presente artigo foram retiradas da versão original, que Edmundo Gómez Mango me enviou sob forma de arquivo de texto.

4. N. do T.: Tradução livre desta e das demais citações que seguem

Citando Víctor Hugo, lembra que com o “necessário intrincamento do pessoal e do coletivo: a ‘visão do pensador’, se faz mais límpida e profunda quanto mais se expõe ao ‘vento’ da época”.

E prossegue:

Acredito que também alude [...] ao contexto da amizade que estava na origem de *La Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (1895), que ele [Rodó] e alguns jovens uruguaios tinham fundado em Montevideo: *Las horas*, e o epistolário de Goethe e Schiller, são alguns dos mais célebres exemplos da experiência da amizade transformada em produção literária da literatura universal.

Aqueles que durante tantos anos cultivamos e nos nutrimos da amizade de Edmundo, sabemos o sentido que tiveram para ele os vínculos afetivos com seus mestres, na literatura e na psicanálise, e também com seus colegas, que compartilhamos de uma forma ou outra seus interesses intelectuais, políticos e, principalmente, a *exposição profunda ao vento da época*.

O objeto amoroso da “nova vida” sonhada por Rodó se centra na figura da América, como ideal da juventude, e da renovação cultural e literária. Dante reflete a vida espiritual nova da juventude da época. Expressa um duplo significado: uma profunda renovação da vida interior do poeta, e o início de um novo estilo literário, reconhecida mais tarde como o *Dolce Stil Novo*.

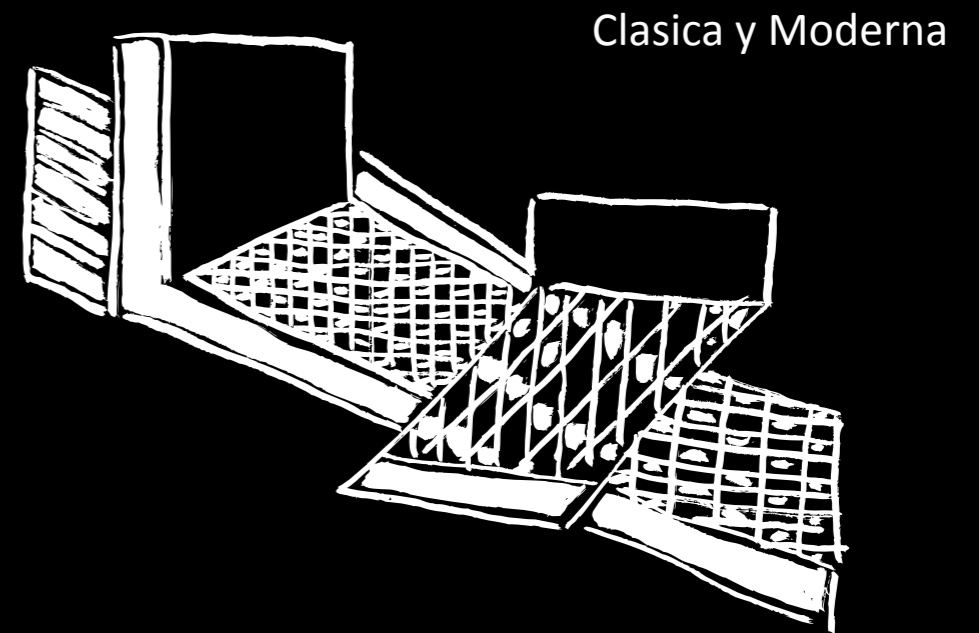
Não pretendo resenhar aqui todo o artigo, mas destacar traços da personalidade de Edmundo que se refletem em sua visão e interpretação de Rodó. A paixão juvenil que moldou seu espírito desde os anos na Faculdade de Medicina, implicado na solidariedade das lutas universitárias, sempre acompanhou sua formação cultural e sua evolução pessoal.

A obra de Dante, entre o final do Medievo e o início do Renascimento, floresce em meio a uma mudança radical na visão do mundo, da teocracia à modernidade. A “vida nova” de Rodó, nos lembra EGM, surge em outra mudança de época: o fim do século, a agonia do colonialismo europeu, o processo independentista da América Latina e o aumento da influência norte-americana.

Edmundo se forjou em outra época de grandes ilusões sociais e culturais das quais foi participante ativo. Deixa uma linda família com sua companheira de toda a vida, suas filhas, genros e netos, inseridos na França, mas, como ele, com o coração atento ao Uruguai.

Referências

Gómez Mango, E. (2018). De mar a mar: Morir escribiendo. *Revista de la Academia Nacional de Letras*, 14, 137-150.



Fernando Urribarri*

O pensamento clínico de Madeleine Baranger: Historicização e transformação do campo analítico contemporâneo

* Asociación Psicoanalítica Argentina.



Minha visão do pensamento de Madé Baranger é marcada por mais de dez anos compartilhados no Espaço André Green da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) -um grupo de estudo e investigação sobre a obra do autor de *A loucura privada-*, que dirigi desde a sua fundação, no ano 2000, quando contei com o próprio André como conselheiro.

Para minha surpresa, Madé -que com 80 anos já era uma lenda- foi à primeira reunião. Um pouco antes de começar, comentou que havia organizado seus horários para frequentar as reuniões. Eu lhe propus que fosse codiretora do espaço. Com sorriso maroto, respondeu que só queria desfrutar de pensar com outros em um âmbito horizontal. Insisti, recordando-lhe que Willy Baranger (1922-1994) e ela foram os que convidaram Green pela primeira vez à nossa instituição -e ao

nosso país- nos anos 70, o que propiciou um “retorno a Freud” pluralista, como parte fundamental da reforma organizacional e científica que protagonizaram na APA. Inventamos então o título de *Alma Mater*, que foi como aparecemos em cada informação das atividades do espaço, iniciando uma frutífera relação de amizade e trabalho marcada pela sua generosidade notável.

Historicizar: Madé no seu campo

Vou propor uma leitura histórica e conceitual da obra de Madé - tanto aquela em coautoria com Willy quanto a que foi assinada exclusivamente por ela - que ilumine seu status de figura pioneira e autora-chave da psicanálise contemporânea sul-americana.

O *contemporâneo* em psicanálise não é um mero adjetivo, sinônimo de *atual*. É uma categoria para definir, na evolução da nossa disciplina, uma nova etapa, um movimento particular e um modelo teórico-clínico específico. Martín Bergman (1999) e eu mesmo (Urribarri, 2001) temos assinalado que é possível convencionar como data do fim da “era das escolas” (Mezan, 2016) e da emergência de um modelo contemporâneo, o Congresso Internacional de Londres de 1975, particularmente no debate sobre as permanências e as mudanças na psicanálise, que opôs Leo Rangel e Anna Freud a André Green. Na sua já clássica conferência de Londres, “O analista, a simbolização e a ausência no enquadre analítico”, presente em *A loucura privada*, Green (1975/1990a) propõe a distinção, na evolução histórica da teoria e da prática analítica, de três grandes etapas às quais correspondem três modelos.

O primeiro é o modelo freudiano: a teoria se centraliza no conflito intrapsíquico entre a pulsão e as defesas; a clínica situa os neuróticos como os casos paradigmáticos e a técnica está enfocada na transferência com base no par associação livre/atenção flutuante. Depois, no que seria o desenvolvimento de aspectos novos, surgem os modelos pós-freudianos: o foco da teoria se move ao papel do objeto e do outro -em algumas latitudes elucidado como relações de objeto e, em outras, a partir da tópica intersubjetiva, na constituição do sujeito do desejo; a psicose constitui a nova estrutura de referência e, conseqüentemente, na técnica acentua-se o papel do objeto, e introduzem-se as noções de contratransferência e de desejo do analista.

E, finalmente, o modelo contemporâneo, que constrói uma “nova síntese” (Kuhn, 1962/1967) metapsicológica que articula o intrapsíquico e o intersubjetivo com base em uma teoria ampliada da representação, enquanto processo heterogêneo de criação ou destruição do sentido; na clínica, os casos limite são os novos pacientes paradigmáticos, e na técnica são introduzidas as noções de enquadre -externo e interno- e de campo dinâmico, sendo ambos parte de um modelo terciário, que “enquadra” a transferência e a contratransferência na situação analítica, fazendo dos processos terciários do analista o núcleo do seu pensamento clínico. Nesse movimento, inscrevem-se Madé e Willy Baranger, cujas obras contribuíram para o processo coletivo de construção de um paradigma contemporâneo, que introduziu uma visão original da situação analítica como campo dinâmico, da qual deriva uma renovação da técnica e da teoria da clínica.

Uma psicanalista argentina chamada Madeleine

Há um consenso internacional sobre a originalidade e a importância da conceitualização do campo analítico feita pelos Baranger nos artigos reunidos no seu livro seminal *Problemas del campo psicoanalítico* (1969c). Essa obra pertence à melhor tradição do movimento psicanalítico argentino e do Rio da Prata, onde se formaram e produziram seus desenvolvimentos. Numerosas leituras recentes ignoram esse pujante contexto e enxertam suas originais reflexões em alguma variação do pós-kleinismo, ao ignorar a inovação dessas ideias em relação ao modelo kleiniano e desconhecer sua evolução freudiana pluralista.

E. Roudinesco (2019) indicou que um dos méritos dos fundadores da APA, em 1942, foi que, “em vez de reproduzir as hierarquias das sociedades europeias e norte-americana, onde domina a relação mestre/discípulo, os pioneiros argentinos criam uma República de iguais” (p. 76). Seu sucesso foi devido também à criação de uma inédita matriz analítica heterodoxa: freudiana¹, pluralista², ampliada³ e comprometida⁴.

Os Baranger continuam e renovam essa matriz. Por um lado, na introdução do seu livro defendem o pluralismo e reconhecem como seus mestres Freud, Klein e Lacan; por outro, inscrevem-se na corrente argentina que investiga a técnica analítica, em que destacam as contribuições de H. Racker sobre a contratransferência, de Álvarez de Toledo - a analista de Madé - sobre a linguagem na sessão analítica e, especialmente, de Pichon-Rivière - analista de Willy e professor de ambos - sobre a relação estrutural entre psicologia individual e psicologia social, sobre o vínculo (nas dimensões intra, inter e transsubjetivas), sobre a técnica de trabalho com grupos e sobre a abordagem da sessão analítica como unidade ou objeto de estudo, bem como sobre a compreensão do processo analítico como “espiral dialética”. Também reconhecem a importância do diálogo intergeracional com analistas que trabalham temas afins, como L. Grinberg, D. García Reynoso e J. Bleger, cujo artigo “Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico” (1969) compõe, ao lado de “El campo analítico como situación dinámica”, dos Baranger (W. Baranger e M. Baranger, 1969a), um díptico historicamente inovador.

Com o advento de uma segunda onda de analistas, o discurso kleiniano se tornou hegemônico na APA em meados dos anos 50. Nossos autores se formaram nesse contexto e suas investigações o questionam inicialmente “a partir de dentro”, buscando fazê-lo avançar e superar suas limitações. Sem intenção polemista, mas com espírito heterodoxo, eles se veem levados a criticar - e, finalmente, a romper com - o modelo kleiniano e superar a compreensão da situação e do processo

1. Representado por Ángel Garma, formado no Instituto de Berlim nos anos 20, analisando de Theodor Reik - o analista profano defendido por Freud em seu clássico artigo - e que manteve uma correspondência com Freud sobre a teoria do sonho.

2. Em seu primeiro número, de 1943, a *Revista de Psicoanálisis* publicou artigos de analistas norte-americanos e ingleses, bem como sobre mitologia latino-americana.

3. O tratamento de crianças e adolescentes (Aberastury), de psicóticos (Pichon-Rivière) e de pacientes psicossomáticos (Garma, Rascovsky) eram extensões ou variações do método ortodoxo.

4. Comprometida com a difusão do discurso psicanalítico na cultura, em seu posicionamento no campo social, ao desenvolver uma singular modalidade de assumir a relação analítica dentro e fora do consultório. Por exemplo, em 1956 A. Rascovsky e A. Garma organizam um congresso ibero-americano de psicossomática que revoluciona o ambiente médico e, por sua vez, Pichon-Rivière milita na contracorrente do poder asilar no hospital psiquiátrico, dando a palavra aos “loucos” e criando dispositivos grupais.

analítico à interação do par transferência/contratransferência, associada aos mecanismos de identificação projetiva e contra-identificação projetiva.

O campo dinâmico, uma estrutura terciária

Os Baranger concebem o campo analítico como uma criação que surge da relação singular de cada paciente com o seu analista. O campo é mais do que a soma das suas partes, da adição da transferência e da contratransferência, é uma totalidade estruturada que determina ambas e também as relações possíveis entre elas. Sua estrutura terciária é produto de três estruturas combinadas: a do enquadre (contrato e regra fundamental), a do discurso associativo e dialógico, e a da fantasia inconsciente de casal como emergente da relação.

A estrutura dinâmica do campo é constituída pela “fantasia do campo” ou “fantasia do casal analítico”, co-construída inconscientemente pelo paciente e pelo analista. A fantasia do campo é uma fantasia do casal analítico em dois sentidos: é, primeiro, produto desse casal, e, depois, se refere ao casal. Ainda que a situação material seja de duas pessoas, “se introduz desde o início o terceiro presente-ausente, reproduzindo-se assim o triângulo edípico ‘nodular das neuroses’. [...] Em todo caso, o triângulo é a situação central a partir da qual as demais são estruturadas”⁵ (p. 102).

A conceitualização da posição do analista é levada para além da metáfora freudiana do uso do seu inconsciente para captar o do paciente, e para além também da versão kleiniana da contratransferência como recepção das projeções do analisante. Aqui se defende que o analista participa com o seu corpo, com a sua história e com o seu inconsciente na criação da fantasia de campo, em seu roteiro e distribuição de papéis, e mais ainda: que essa participação não é um simples erro, um desvio da sua função, mas sim que é tão estruturalmente inevitável como necessária à sua função analítica.

Os bloqueios do processo são explicados pela rigidez repetitiva da fantasia do campo, que se torna um “baluarte” resistencial que fixa paciente e analista em determinados papéis imaginários. O baluarte –em sua formulação inicial de 1961– é atribuído ao interjogo do mecanismo de identificação projetiva, e o avanço do processo analítico depende do reconhecimento, análise e dissolução de tal baluarte. Essa abordagem requer a implementação de um “segundo olhar” – ou “olhar de segundo grau” –, em que o analista enfoca os conflitos do campo, que o incluem, e não só a problemática do analisante. Às contribuições técnicas freudianas e pós-freudianas da análise da transferência do paciente e da decodificação da contratransferência do analista, respectivamente, soma-se essa terceira dimensão da dissolução do baluarte, em que o casal analítico está envolvido.

A assimetria formal e funcional entre paciente e analista continua vigente, mas se aprofunda a elucidação do papel do inconsciente – tanto passivo como ativo – que o analista cumpre no processo. A tarefa do analista é se deixar envolver na fantasmática do paciente para depois ajudá-lo a sair da sua trama inconsciente repetitiva.

O *insight* analítico específico é o processo de compreensão conjunta por analista e analisando de um aspecto inconsciente do campo, que permite superar o aspecto patológico atual deste e resgatar as respectivas partes envolvidas. (W. Baranger e M. Baranger, 1969b, p. 126)

A função do analista é se deixar envolver – parcialmente, controlando sua regressão – em um processo patológico específico do campo [...], mas também tentar se resgatar e resgatar o analisado à medida que ambos se encontram envolvidos em um mesmo drama. O duplo resgate não pode acontecer senão por conta da interpretação. O treinamento do analista se destina essencialmente a permitir-lhe deixar-se envolver na patologia do campo e a lhe proporcionar os instrumentos para elaborá-los. (p. 132)

Várias mudanças significativas acontecem: o critério de analisabilidade deixa de se basear no diagnóstico do paciente e passa a se definir pela possibilidade (ou não) de estabelecer uma relação analítica para um analisante concreto com um analista concreto.

Quanto à temporalidade, a situação analítica deixa de ser vista como essencialmente regressiva – Madé faz uma crítica rigorosa da confusão entre a regressão própria do adoecer e a regressão própria da transferência, condensadas na doxa kleiniana segundo a qual “a análise é um processo regressivo” (Baranger, 1960, p. 149) – e aprofunda as ideias de Pichon-Rivière, que concebem o tratamento como um “processo em espiral”, expressão de uma dialética entre passado, presente e futuro que define a história (e a historicidade inerente) da análise. Para recuperar uma temporalidade aberta e superar o presentismo do *aqui-agora-comigo* que define a interpretação kleiniana da transferência – cuja versão mecânica se torna uma espécie de tradução simultânea –, propõe-se sua articulação com o *em outros lugares/em outros tempos/com outros*.

Também a situação analítica é compreendida como situação experimental (um *como se*) em que o analista é uma pessoa real, mas – mediante transferência – pode representar diversos personagens. Seu estatuto intermediário torna-se *via regia* de acesso a uma abordagem interpretativa e não invasiva das fantasias transferenciais. A fantasia do campo é “transacional”, se situa em – e articula – o “entre”: entre realidade psíquica e realidade social, entre a subjetividade do analisante e a do analista na intersecção onde se enlaça a relação analítica, entre fantasma transferencial e fantasias contratransferenciais.

Essa dimensão intermediária modifica a concepção do *insight* – enquanto transformacional: “O que se vê de fora nessa situação experimental, reintrojetado, se transforma em ‘visão’ interna no *insight*” (W. Baranger e M. Baranger, 1969b, p. 137). Cabe pensar que, no contexto da evolução da técnica – desde o foco na transferência como fenômeno intrapsíquico até o campo intersubjetivo –, a noção de fantasia do campo cumpre um papel equivalente à noção de neurose de transferência – enquanto formação artificial, por cuja mediação é possível a desconstrução da neurose pessoal.

Outra contribuição significativa realizada por Madé (Baranger, 1956) afirma que a fantasia do campo se funda, em nível inconsciente, por conta da convergência das “fantasias de doença e de cura” (p. 49) do paciente e do analista; ambos têm desejos e temores sobre o tratamento analítico. Essa fantasia relacional inicial, constitutiva, sustenta todas as variações e reconfigurações próprias do processo e constitui a matriz das “fantasias de casal”, chave do novo critério de analisabilidade. A concepção da fantasia de campo se inspira parcialmente na ideia de W. Bion sobre os supostos básicos grupais, fantasias que organizam a distribuição de papéis no funcionamento dos grupos. Por outro lado, em diversas comunicações – pú-

5. Esta e as próximas citações de W. e M. Baranger têm tradução livre.

blicas e privadas -, Madé comentou que a ideia da fantasia de casal surgiu da sua experiência com pacientes psicóticos no hospital psiquiátrico Viladerbó de Montevideu, cidade em que morou dez anos.

Na história da técnica analítica, o progresso é geralmente o resultado da descoberta de um obstáculo que, dialeticamente, é elucidado e transformado em uma nova ferramenta, e assim aconteceu inicialmente com a transferência, depois com a contratransferência a agora com a noção de campo analítico. Desse modo, nossos autores contribuem para a constituição de um pensamento clínico terciário, baseado em um modelo triádico transferência/contratransferência/situação analítica. O campo como objeto da análise é um objeto terceiro, e a fantasia do campo, situada no espaço “entre” ambos, uma dimensão espacial e temporal, “transacional”, terceira.

Um pluralismo freudiano instituinte

As consequências dessa conceitualização são vastas no plano teórico e técnico, e Madé e Willy procuram desenvolvê-las em suas investigações futuras. Ao fazê-lo, evoluem ao aprofundar sua distância com o modelo kleiniano, em geral, e com o discurso dogmático que domina a APA, em particular, sem por isso deixar de se interessar pela obra de M. Klein. Intelectualmente, reforçam sua identidade freudiana e praticam um “retorno a Freud” que valoriza Lacan sem fechar-se em seu discurso. Assim surgem convergências e intercâmbios frutíferos com seus congêneres, os pós-lacanianos franceses⁶, freudianos antidogmáticos que se formaram com o autor dos *Escritos*, mas que rompem com ele durante os anos 60, quando se torna chefe de uma Escola que faz da sua palavra discurso oficial.

Institucionalmente, os Baranger impulsionam e protagonizam na APA uma reforma freudiana pluralista que recupera e atualiza o espírito aberto e heterodoxo dos pioneiros. Junto a Jorge Mom e com o apoio dos pioneiros - como A. Garma e A. Rascovsky -, nossos autores realizam uma reforma que democratiza o funcionamento da instituição⁷: substituem o funcionamento de casta dos didatas, categoria à qual só se tinha acesso por cooptação, por um acesso mediante um sistema de créditos; instauram também a possibilidade de que qualquer membro possa oferecer seminários de formação (que eram monopólio dos didatas) e modificam a forma de cursar o instituto, permitindo a livre escolha dos seminários e um currículo flexível.

Correlativamente, renovam o espírito freudiano heterodoxo original, restabelecem o pluralismo científico e propiciam uma abertura intelectual renovadora. Um dos seus eixos - institucionais e autorais - é a construção de uma ponte com a psicanálise francesa, em pleno “retorno a Freud”. Os Baranger participam da visita a Buenos Aires de Octave e Maud Mannonni em 1971, e se encarregam de organizar na APA as primeiras visitas à América Latina de S. Leclair, em 1973 e 1974, e dos pós-lacanianos A. Green - 1975, 1977 - e P. Aulagnier - 1983, 1986. Esse empreendimento cumpre um papel histórico na recepção da obra de Lacan e dos pós-lacanianos na Argentina, e constituiu uma via de entrada freudiana pluralista diferente

da via lacaniana representada por O. Massotta. Willy e Madé mantêm com aqueles três autores franceses intercâmbios pessoais que vão influenciar decisivamente suas obras. Todos compartilham uma matriz contemporânea pluralista composta por certos eixos básicos que se relacionam e que se tensionam: o pensamento de Freud como fundamento, as contribuições dos grandes autores pós-freudianos e a investigação dos limites da analisabilidade. Para evitar a Babel dos idioletos, o vocabulário freudiano é restabelecido como *lingua franca*.

Um efeito daqueles anos 70 é a revisão e a reconceitualização de aspectos fundamentais da teoria do campo: já não é definido como interpessoal, senão como intersubjetivo - “dois sujeitos, cada um com a sua clivagem estrutural” (Baranger, 1979/1994, p. 99) - :

Pudemos falar do campo como transferencial/contratransferencial, o que não é totalmente inexacto. No entanto, preferimos a denominação “campo intersubjetivo”. Porque a intersubjetividade precede e determina todo o jogo da transferência e da contratransferência. (p. 101)

A incorporação da noção de sujeito do inconsciente (Lacan), como chave de releitura de Freud, leva a desconstruir o modelo teórico implícito kleiniano, ao descartar o papel central que se atribuía aos mecanismos de identificação projetiva - e da contraidentificação projetiva - na constituição do campo e especialmente do baluarte. Tomam de Lacan a diferenciação fundamental entre transferências imaginárias e transferências simbólicas para afirmar que a posição do analista no enquadre, por regra fundamental, corresponde ao registro simbólico, do “sujeito suposto saber”. De Freud, adotam a dimensão repetitiva, desejante e pulsional, e conservam de Klein a ideia da identificação projetiva, que sua autora atribui à posição esquizoparanoide, mas a realocam no enquadre da teoria freudiana contemporânea do narcisismo.

Também será aprofundada a crítica ao modelo genético do processo, com sua visão evolutiva linear - definida como “processo natural” por D. Meltzer (1967/1976) -, em prol de uma temporalidade complexa, definida pelo *après-coup*. O “processo em espiral” já não admite a bússola da posição depressiva para definir a direção da análise. O trabalho de historicização é concebido como sendo parte de um processo que, por sua vez, tem sua própria história. Introduzem a noção técnica de “história da análise”: uma trama intermediária (entre a novela neurótica e a pré-história infantil reprimida), cuja construção oferece uma via de elucidação do passado traumático, complementar à clássica reconstrução freudiana das experiências pré-verbais.

Em “Proceso y no proceso en el trabajo analítico” (W. Baranger, M. Baranger e Mom, 1982), os Baranger descrevem o processo analítico como uma dialética de alternância entre momentos de processo e de não-processo. A meu ver, introduzem um matiz fundamental ao deixar entrever que o processo não é necessariamente definido pela alternância de constituição e desconstrução dos bastiões, mas sim que esse é o caso ilustrativo - por sua amplitude e centralidade - do papel de uma fantasia de campo que determina a colisão inconsciente entre paciente e analista. Mas, junto a essa modalidade, de certo modo extrema, existem variações de grau e de centralidade das fantasias - e produções inconscientes - do campo, o que legitima um modo de pensar clinicamente o campo analítico, de maneira mais heterogênea e dinâmica.

6. Sobre o movimento pós-laciano francês e argentino, ver Urribarri (2001).

7. Descontentes com aquelas reformas, um grupo kleiniano ortodoxo, liderado por Grinberg, Liberman e Etchegoyen, saiu da APA e fundou a APDeBA.

Além disso, assim como em “Corrientes actuales en el pensamiento psicoanalítico de América Latina” (W. Baranger, M. Baranger e Mom, 1984), marcam suas diferenças com o dogmatismo lacaniano e com as posturas teóricas e técnicas de Lacan. No texto de 1982, criticaram a derivação metafísica da teoria do real como “impossível”, seu deslizamento a uma teologia negativa (Deus é o impossível de dizer, o inominável). Nesse texto de 1984, escrevem que, quanto à interpretação analítica, a contribuição de Lacan é duplamente limitada: restrita à dimensão intrapsíquica do paciente, desconhecendo o campo e a necessidade de um “segundo olhar”, e estreita, em sua concepção da intervenção como exclusivamente disruptiva, desligadora e desconcertante.

É recomendável -concluem- que transitemos por esquemas múltiplos fazendo, sem ecletismo confusional, nossa própria colheita de vários deles; a clínica é mais variada que nossos esquemas e não nos regateia a oportunidade de inventar. (W. Baranger, M. Baranger e Mom, 1982, p. 549)

Nas fronteiras do campo analítico contemporâneo

“El trauma psíquico infantil, de nosotros a Freud” (W. Baranger, M. Baranger e Mom, 1987) é um extraordinário exemplo de pensamento contemporâneo: *lemos Freud a posteriori*. Em contraste com as mitologias pós-freudianas do verdadeiro herdeiro de Freud, os pensadores contemporâneos reconhecem a distância histórica, ao mesmo tempo inevitável e fecunda, com a obra do mestre. Nesse trabalho, ela é abordada a partir da preocupação clínica atual com o traumático, ao demonstrar a riqueza contraditória e divergente das teorizações freudianas e assumir a necessidade de realizar escolhas pessoais e justificá-las, bem como a de relacioná-las com outras visões relevantes. Constatamos a evolução que vai do interesse pela primeira ideia de historicização (do Lacan dos anos 50) ao interesse pelos desenvolvimentos pós-lacanianos de Piera Aulagnier como parte da elaboração de uma visão pessoal, em que se destaca a ideia de “história da análise”.

Os Baranger sustentam que Freud tem razão ao afirmar que toda neurose é traumática. Desenvolvem essa ideia ao garantir que as psiconeuroses são traumas com história. E que, portanto, as neuroses atuais são traumas que não foram historicizados ou, mais precisamente, são “buracos não historicizados”. O *atual* de tais neuroses seria um muro impenetrável que, no sujeito, se opõe à historicização de setores-chave de sua existência. Trata-se do que nele fica de presente e inassimilável do trauma puro. A neurose atual tem em comum com o trauma puro a falta de sentido, o sujeito do trauma puro é um sujeito sem história.

Essa abordagem do traumático permite um tratamento original da diferença - e da relação - entre estruturas neuróticas e não neuróticas. Estas últimas são pensadas revisando as neuroses atuais, redefinindo o atual em relação com o traumático enquanto limite à simbolização historicizante. A análise - propõem - se instaura contra o trauma puro. Poderia se definir como “historicização (*Nachtraglichkeit*) versus pulsão de morte”. *Nachtraglichkeit* é a tentativa de construir o trauma dentro de uma historicização, fazê-lo compreensível e transformá-lo.

Vou finalizar com o importantíssimo artigo de Madé “La mente del analista: De la escucha a la interpretación” (1992) - conferência pronunciada no congresso

so internacional de Amsterdã de 1993 -, com o esboço de suas ideias principais, em que se destaca uma perspectiva contemporânea pessoal. A mente do analista trabalha para que a interpretação possa atuar como agente de transformação, partindo de um contexto atual situado entre duas histórias, a que o paciente trouxe e a que vai sendo construída no processo. As interpretações podem ter como objetivo três fins: algumas buscam a integração de um aspecto clivado, outras procuram fazer surgir e desligar um sistema representacional ilusório fechado e, por último, podem se dirigir a proporcionar palavras para expressar afetos nunca falados e nomear vivências nunca antes “apalavradas”.

Madé - inspirada por P. Aulagnier - destaca a função do trabalho psíquico do analista que prioriza o potencial de figurabilidade da interpretação para que suas palavras possam evocar no paciente representações de coisa e afetos próprios. Indica que, em cada análise, vão se estabelecendo palavras-chave que têm um poder de evocação compartilhado e que compõem um singular léxico comum do tratamento. O analista conta com seu conhecimento da história do paciente como pano de fundo, mas trabalha sobretudo com a história da relação analítica.

O processo se rege pelo desejo do analista e pela memória dos seus (do processo) momentos. “A ausência na maioria dos trabalhos analíticos do conceito de ‘*memória do processo*’ nos parece muito inquietante” (p. 35), escreve, em alusão a analistas como A. Ferro ou T. Ogden, que conservam um esquema temporal evolutivo e uma técnica do *aqui-agora-comigo*. A coincidência nesses temas com os desenvolvimentos de A. Green é surpreendente: encontramos na escrita do parisiense um desenvolvimento próprio, simultaneamente, das mesmas noções de “história da análise” e “memória do processo” em “La capacidad de rêverie y el mito etiológico”, de 1987.

O fértil diálogo pessoal e intertextual com Green é determinante no modo com que Madé (Baranger, 2001) revisa e considera sua obra, inscrevendo-a no projeto de investigação contemporânea, centrado nos limites da analisabilidade (segundo a define Green em 1975). Ela escreve:

Os *casos-limite* (nos limites do analisável) passaram a ser os pacientes de referência da prática e da teoria analítica atuais. [...] Esse descentramento na concepção do trabalho analítico foi o que levou ao estudo do campo analítico. (p. 13)

Madé retoma, à sua maneira, a ideia greeniana dos processos terciários no pensamento clínico do analista, que

têm que ser colocados à disposição do paciente limite, em um trabalho de superfície para criar um pré-consciente e propender a uma narcisização prévia do seu Eu que lhe permita depois estabelecer uma relação com objetos. (p. 13)

Nesse trabalho, nos limites do analisável,

o analista não desvela algo inconsciente, senão que constrói um sentido que não existia antes da relação analítica, um sentido ausente, como fazendo a inscrição de uma experiência que não pôde acontecer na infância. (p. 14)

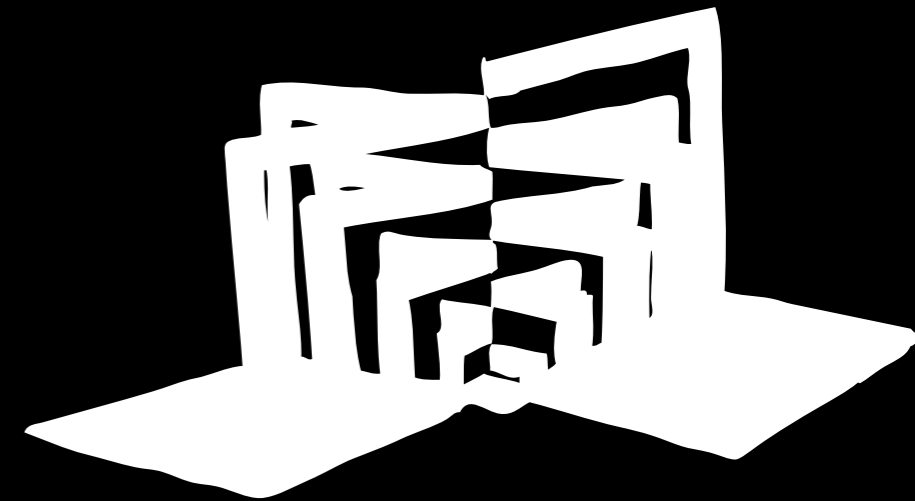
Nesse processo o campo intersubjetivo, com sua potencialidade de emergentes inéditos, ganha uma nova significação teórica e técnica.

Concluo com uma citação daquilo que Madé diz do porvir da psicanálise ao inscrevê-lo no projeto de extensão do seu território:

O progresso da teoria e da técnica analíticas deve se situar na fronteira da psicanálise, nas dificuldades que parecem insuperáveis para levar mais adiante o processo analítico (resistências pertinazes, *impasses*, reação terapêutica negativa etc.). Essa fronteira não está delineada com precisão, consiste em uma terra de ninguém aberta tanto a progressos eventuais como a fracassos catastróficos. Trata-se de uma área de risco em que reina o *unheimlich*, onde o analista não pode avançar sem angústia. (p. 15)

Referências

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Baranger, M. (1956). Fantasía de enfermedad y desarrollo del insight en el análisis de un niño. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 2, 143-182.
- Baranger, M. (1960). Regresión y temporalidad en el tratamiento analítico. *Revista de Psicoanálisis*, 26(2), 265-299.
- Baranger, M. (1992). La mente del analista: De la escucha a la interpretación. *Revista de Psicoanálisis*, 49, 223-236.
- Baranger, M. (2001). Fundamentos de la técnica psicoanalítica actual. *Zona Erógena*, 48.
- Baranger, W. (1994). Proceso en espiral y campo dinámico. Em W. Baranger, *Artesanías psicoanalíticas*. Buenos Aires: Kargieman. (Trabalho original publicado em 1979).
- Baranger, W. e Baranger, M. (1969a). El campo analítico como situación dinámica. Em W. Baranger e M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W. e Baranger, M. (1969b). El insight en la situación analítica. Em W. Baranger e M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W. e Baranger, M. (1969c). *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W., Baranger, M. e Mom, J. (1982). Proceso y no proceso en el trabajo analítico. *Revista de Psicoanálisis*, 39(4), 527-549.
- Baranger, W., Baranger, M. e Mom, J. (1984). Corrientes actuales en el pensamiento psicoanalítico de América Latina. *Revista de Psicoanálisis*, 4.
- Baranger, W., Baranger, M. e Mom, J. (1987). El trauma psíquico infantil, de nosotros a Freud: Trauma puro, retroactividad y reconstrucción. *Revista de Psicoanálisis*, 44(4), 745-774.
- Bergman, M. (1999). The dynamics of the history of psychoanalysis: Anna Freud, Leo Rangell and André Green. Em G. Kohon (ed.), *The dead mother*. Londres: Routledge.
- Green, A. (1990a). El analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre analítico. Em A. Green, *Locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1975).
- Green, A. (1990b). La capacidad de reverie y el mito etiológico. Em A. Green, *Locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1987).
- Green, A. e Urribarri, F. (2016). *Del pensamiento clínico al paradigma contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grinberg, L., García Reynoso, D. e Bleger, J. (1969). Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico. Em J. Bleger, *Simbiosis y ambigüedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Jameson, F. (1989). *Posmodernismo*. Buenos Aires: La Marca.
- Kuhn, T. (1967). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabalho original publicado em 1962).
- Meltzer, D. (1976). El proceso psicoanalítico. Buenos Aires: Horme. (Trabalho original publicado em 1967).
- Mezan, R. (2016). *O tronco e os ramos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E. (2019). *Diccionario amoroso del psicoanálisis*. Barcelona: Debate.
- Urribarri, F. (2001). El poslacanismo: El psicoanálisis argentino contemporáneo. *Zona Erógena*, 49, 3-5.
- Urribarri, F. (2007). Las tres concepciones de la contra-transferencia y el trabajo psíquico del analista. Em A. Green (comp.), *Resonance on suffering: Countertransference with non-neurotic structures*. Londres: Routledge.
- Urribarri, F. (2018). ¿Cómo ser un psicoanalista contemporáneo? Em F. Gómez e J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (vol. 1). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.



Textual



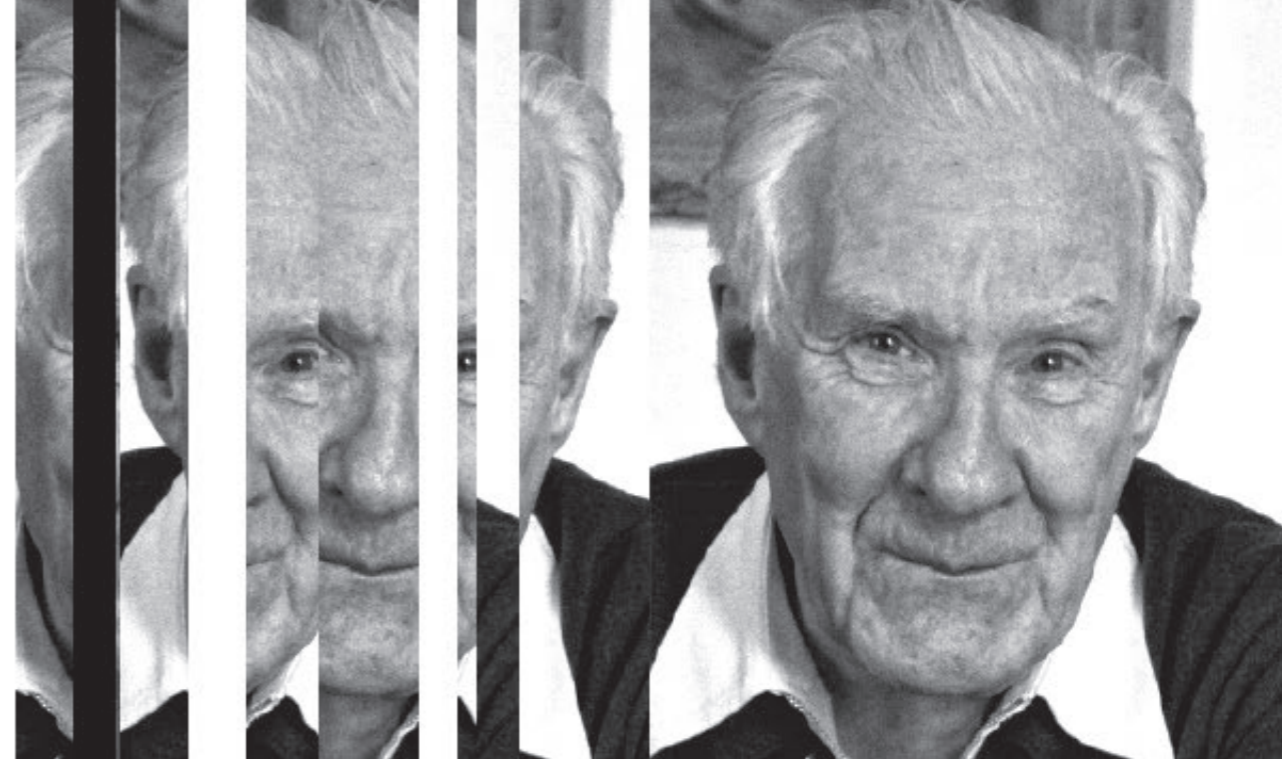
Alain Badiou

Nascido em 1937, na cidade marroquina de Rabat, Alain Badiou – autor de vasta produção intelectual – é tido como um dos principais filósofos franceses da atualidade.

Fundou o Departamento de Filosofia da Universidade de Paris 8, onde lecionou de 1969 a 1999. Em seguida, foi nomeado professor emérito da Escola Normal Superior de Paris, onde criou o Centre International d'Étude de la Philosophie Française Contemporaine. Aluno de Althusser e de Lacan, seu pensamento foi fortemente marcado pelo marxismo e pela psicanálise. Militante político incansável, participou do movimento de maio de 68, foi membro-fundador do Parti Socialiste Unifié (PSU) e um dos dirigentes da L'Union des Communistes de France Marxiste-Léniniste (UCF-ML), grupo maoísta francês. Desde o fim da década de 1980 integra a Organisation Politique. Além das inúmeras obras filosóficas, escreveu ensaios políticos, romances e atua como dramaturgo.

No Brasil foram editados, entre outros:

- *Manifesto pela filosofia*. Aoutra, 1991
- *Para uma nova teoria do sujeito*. Relume-Dumará, 1994
- *Ética: Um ensaio sobre a consciência do mal*. Relume-Dumará, 1995
- *O ser e o evento*. Jorge Zahar, 1996
- *Deleuze: O clamor do ser*. Jorge Zahar, 1997
- *Pequeno manual de inestética*. Estação Liberdade, 2002



Filosofia e psicanálise: *Strangers in the night*

Uma conversa com Alain Badiou*

**Alain, na sua opinião, qual foi a contribuição da psicanálise para o mundo, em geral?
É uma pergunta simples... [risos]**

A importância da psicanálise foi muito grande, para mim. Para mim, ela foi muito grande em um momento particular da minha formação como filósofo porque, em dado momento – no começo dos anos 1960 – eu vivia uma grande contradição. Minha base filosófica era o existencialismo sartriano e, ao mesmo tempo, a atualidade filosófica era o estruturalismo. Duas coisas muito opostas, e eu estava no meio desta contradição quando eu tinha 20 anos. E o ponto crucial desta contradição, para mim, era a questão do sujeito. No existencialismo, o sujeito – a consciência – era absolutamente central. No estruturalismo, havia uma ideia da ausência do sujeito. Na minha formação filosófica – Althusser, por exemplo, que era meu professor na Escola Normal Superior – dizia que a categoria do sujeito era uma categoria ideológica, uma categoria burguesa. E eu estava nessa contradição, em que eu aceitava uma série de desenvolvimentos do estruturalismo, ao passo que tinha tido uma importante formação em lógica formal, em matemática. Então,

* Entrevista realizada para *Calibán – Revista Latino-Americana de Psicanálise*, em Paris, em junho de 2019, por Mariano Horenstein na presença de Isabelle Vodoz.

eu estava um pouco nesse lugar. Mas eu não queria de jeito nenhum abandonar a categoria do sujeito. A solução me foi proposta por Lacan e a psicanálise. A saber, pela possibilidade de ter construções estruturais significativas, importantes a respeito do sujeito, sem eliminar – mas, ao contrário, renovando – a categoria do sujeito. Então, a psicanálise teve um papel fundamental, para mim, porque ela me permitiu manter a categoria do sujeito em um contexto que não precisava mais ser o contexto fenomenológico ou existencialista. Eu pude manter, digamos assim, um conceito estrutural do sujeito. Era como uma síntese. Então, eu devo muito à psicanálise por esse ponto de vista, e **eu sempre defendi que a filosofia contemporânea deveria se manter em diálogo com a psicanálise**. Essa sempre foi minha posição.

É maravilhoso porque eu fiz uma pergunta com um aspecto muito geral e você respondeu de forma muito particular, todas as respostas são muito particulares. Adorei a maneira como você construiu sua resposta. Então, você está falando a respeito de você e para além de você, porque você diz que a filosofia precisa ter conexões com a psicanálise nesse sentido, filosofia em geral. Por favor, fale um pouco mais sobre isso.

Eu acredito que a filosofia contemporânea, a filosofia moderna, a filosofia da nossa época, precisa muito da psicanálise para renovar de maneira não metafísica – fora da metafísica – a questão geral do sujeito. A questão do sujeito é uma velha questão filosófica, muito mais velha que a psicanálise, mas...

A psicanálise tem uma história curta, cem anos, e a filosofia tem milhares de anos...

Mas eu acredito que a filosofia contemporânea não pode continuar a falar do sujeito, tema da psicologia et cetera, sem um diálogo muito preciso e muito completo com a psicanálise. Então não é um ponto particular, é um ponto geral. Em geral, eu acho que não há, hoje em dia, filosofia moderna possível sem uma relação estreita com a psicanálise. **Então, claro, a independência da psicanálise é conservada. Eu não estou dizendo que a psicanálise é uma parte da filosofia. Alguns psicanalistas me acusaram de sustentar isto.** Disseram que eu queria anexar, tomar posse.... Não, a psicanálise é uma disciplina independente. Ela tem não somente uma teoria independente, mas também uma prática independente, com o tratamento psicanalítico. Então ela é independente. Mas a filosofia deve ter laços estreitos com essa disciplina independente. Como, aliás, ela tem laços estreitos com a matemática, com a produção estética, com a ação política. Mas sobre a questão precisa de “o que é um sujeito?” esta é uma questão filosófica primordial, inclusive no meu sistema filosófico. **Acredito que a psicanálise seja uma necessidade moderna** para a própria filosofia em geral. Então não acredito que possa haver um filósofo aceitável que não conheça nada de psicanálise. A cultura do filósofo deve englobar um conhecimento preciso da psicanálise.

E quanto ao lugar do filósofo na sociedade, hoje em dia?

Acho que o lugar do filósofo na sociedade, primeiramente, não é uma necessidade. Porque conhecemos sociedades sem filósofos. Então a filosofia é uma singu-

laridade cultural, social, humana. Ela tem uma vida longa, mas não geral, nem universal. Aliás, a filosofia começou com a matemática, na Grécia, no século V a. C., e se desenvolveu em um certo número de países, mas não todos. Não acho, por exemplo, que existam filósofos chineses. A filosofia é uma singularidade. E esta singularidade, sendo uma singularidade, não pode... não se pode jamais sustentar que a filosofia é uma necessidade. Ela não é necessária. Pode-se viver sem filosofia. Ela é, no entanto – na minha opinião, obviamente – benéfica. É melhor que haja filosofia. Mas, finalmente, o lugar do filósofo não é um lugar completamente estabelecido. Um lugar que existe e pronto. Tem um lugar para professores de filosofia. Mas, na minha opinião, a maioria dos professores de filosofia não são filósofos. Não é absolutamente a mesma coisa. O lugar do filósofo é incerto, e está sempre a ser reinventado; é isso o que eu penso. E que toda filosofia – e todo filósofo – reinventam seu lugar na sociedade. E há opções muito diferentes. Tem filósofos que aceitam ser principalmente grandes professores universitários. É o caso da maioria dos filósofos alemães: Kant, Hegel, grandes professores universitários. Houve filósofos que, ao contrário, recusaram completamente essa posição. Era o caso dos positivistas, como Augusto Comte, ou Sartre, que nunca foi professor universitário. Há filósofos que são, acima de tudo, homens de opinião, isto é, homens do combate ideológico, político. Na França, isto começou com Voltaire, ou Rousseau, que tinham uma função crítica no interior da sociedade. E, finalmente, **acho que, a cada época, a filosofia – que nunca é necessária – reinventa, reconstitui uma imagem de seu lugar na sociedade.** Então, como sempre, há figuras mais instaladas, mais tranquilas, que são, geralmente, as figuras acadêmicas. E tem as figuras mais contestadoras, mais rebeldes, que são geralmente figuras políticas. E, no fundo, isso começou muito cedo, porque nosso ancestral principal, Sócrates, foi condenado à morte. Ele foi condenado à morte pela sociedade, enquanto outros grandes filósofos foram celebridades aceitas no mundo inteiro. E esta é a história da filosofia que é, em certo sentido, uma disciplina suplementar. É sempre algo extra. Hegel dizia: a filosofia vem sempre depois. Ele o dizia poeticamente: o pássaro de Minerva levanta voo apenas ao cair da noite. E eu entendo o que ele queria dizer: que a filosofia não é algo que tem um lugar, como as outras disciplinas, como a vida, como o Estado, como a política. Ela vem depois, e precisa organizar esse lugar que consiste em vir depois.

Pelo que eu entendo ao ler seus textos, parece que o lugar do filósofo – não o professor de filosofia, o filósofo – de maneira crítica, tem um tipo de estrangeirismo, algo de estranho, de estrangeiro.

Sim, exatamente. Concordo. **O filósofo talvez seja um *stranger in the night*, algo assim.**

É como um título: *Strangers in the night*. Porque a psicanálise também é estrangeira.

Certamente.

Então *strangers in the night* parece muito bom. Já tenho o título desta entrevista. Legal. Porque... você concorda que o lugar da psicanálise na sociedade também tem algo de estrangeiro?

Tem algo assim. Acredito que possamos fazer uma comparação da psicanálise com a filosofia. O problema é que o lugar do psicanalista é mais do lado da medicina. Enquanto o lugar do filósofo é mais do lado do ensino.

Mas em ambos os casos são práticas marginais.

Concordo. **O psicanalista é um estranho, um estrangeiro na medicina, ao mesmo tempo que é um médico também. E o filósofo não é exatamente um professor, mesmo se é professor. Então o lugar deles é sempre um lugar ao lado.**

Sei que você adora artes também, e que você escreveu muito sobre o assunto. Você acha que o lugar do artista na sociedade é algo similar?

O artista é, geralmente, ligado à atividade social. Se você faz... se você pinta... se você é um pintor, você tem que vender seus quadros, você faz retratos de pessoas de poder. E se você é arquiteto, você constrói os palácios, você constrói as assembleias nacionais. E se você é músico, você toca para uma grande plateia. Então eu acho que, na verdade, o artista tem um lugar mais definido na sociedade. O lugar é mais definido porque ele é realmente uma necessidade para várias atividades, várias atividades de poder. Todo poder se cerca de pintores, arquitetos, músicos ou escritores. Por exemplo, no século XVII na França, pessoas como Molière (teatro), Racine (teatro), mas também Lully (música), e todo tipo de pintor, fazem parte da corte de Luís XIV, mas não o filósofo. O filósofo Descartes foi para a Holanda porque ele achava que... ele disse: na França tem polícia demais. Então não há o lugar oficial do filósofo, enquanto há lugares oficiais para o artista. O artista pode recusá-los às vezes, mas ele vai ter, nesse momento, um destino difícil. E o filósofo... O filósofo pode falar com qualquer pessoa. Você sabe: **Sócrates ficava na rua e falava com qualquer pessoa. Não era um lugar oficial.**

Na sua opinião, qual é a ligação do filósofo e do psicanalista com o poder?

Eu acho que **o verdadeiro filósofo e o verdadeiro psicanalista não estão ligados ao poder. Acho que eles são independentes do poder... se possível.**

Seu colega, Zizek... eu o entrevistei em Ljubljana, e ele me disse que uma espécie de pecado de Jacques-Alain Miller foi ter se fascinado pelo poder.

É verdade. Jacques-Alain Miller, que era meu amigo, era fascinado pelo poder. Certamente. E é por isso que ele não é um bom psicanalista, na minha opinião.

Isto é um obstáculo para o seu pensamento psicanalítico, de certa forma, porque provavelmente você é contra o poder...

Praticamente, é toda uma necessidade, porque quando você pensa verdadeiramente, você pensa – inclusive – as possibilidades do mundo. Você não pensa a partir do estado do mundo. Você também pensa as possibilidades. Então **não é possível estar do lado do poder porque todo poder é conservador por definição.** O poder quer conservar o poder. Então, de certa maneira, ele quer conservar a sociedade que torna o poder possível. O filósofo não tem interesse nisso. Quando ele estuda a sociedade política, ele pensa, sempre, **não em função do estado das coisas**, mas ele pensa em função de valores, em função de transformação, em função de futuro *et cetera*. E o filósofo não pode ser um homem de poder. E o psicanalista também não, já que ele trabalha com o inconsciente. Mas o inconsciente se rebela. O superego é o poder. Mas não tem só o superego. E até, de certa forma, a psicanálise luta contra o superego, para tentar tocar o inconsciente verdadeiro, o inconsciente que não é dominado ou falsificado pelo superego. **Então há, na psicanálise, uma luta contra o poder. E há, na filosofia, uma crítica ao poder. Essa também é uma ligação entre as duas.**

Então um filósofo conservador, ou um analista conservador, são oximoros?

O filósofo conservador é algo como um animal estranho. Algo assim.

Você falou sobre o inconsciente. Você escreve filosofia e você escreve literatura. Qual destas práticas é mais próxima do inconsciente?

Certamente a literatura. Em certo sentido, o trabalho do filósofo é de transformar o máximo possível de inconsciente em consciente. Os materiais do filósofo também incluem o inconsciente, naturalmente. Os materiais de qualquer sujeito incluem o inconsciente. Eu acho que a filosofia deve produzir o máximo de consciente possível. É isso. Ao passo que, para o artista, este não é o problema. O artista deve fabricar formas, e deve fabricar formas com o inconsciente também; E não ter medo do inconsciente. Já o filósofo desconfia um pouco do inconsciente. Ele prefere o que é consciente; reconhecendo que existe o inconsciente. Justamente, como ele reconhece que existe o inconsciente, ele deve estar em conexão com o psicanalista. Mas o seu trabalho é de aperfeiçoar o consciente, **não é sondar**, nem entrar nas profundezas do inconsciente.

Há cerca de um ano, recebi uma mensagem da Isabelle.

Isabelle: Eu lembro muito bem dessa mensagem. Isso me interessa!

Vou ler: “Alain Badiou te agradece a proposta – de entrevista-lo –, mas ele não pode aceitá-la no momento. Parece-lhe, na verdade, que será útil que os psicanalistas se decidam a assumir uma posição a respeito de um certo número de problemas das sociedades atuais sobre os quais eles guardam um silêncio prudente”.

Isabelle: Eu me lembro muito bem disso! Eu lembro exatamente e eu queria que falássemos disso, porque é importante. E você é um psicanalista. Então: o que você acha?

Eu recebi como um conselho importante.

Por um tempo – ao menos um momento – eu tinha um pouco de raiva dos psicanalistas. Mas, por quê? Porque eu vejo, em particular, um grande problema para os jovens garotos de classe média-baixa. Para as moças, há uma outra questão; mas para os garotos de classe média-baixa, os pobres, os garotos das cidades, eu vejo problemas que deveriam realmente interessar ao psicanalista. São problemas ligados à questão da insuficiência do pai. São problemas ligados ao déficit do simbólico. Uma pobreza do simbólico. São problemas que fazem com que eles não cheguem a organizar a relação do imaginário com o real. São problemas que, finalmente, enviam-lhes a falsas direções, como a violência islâmica e coisas do tipo. **Acredito que todos esses problemas sejam problemas políticos. Mas há uma camada inconsciente muito forte que tem a ver com o psicanalista. E acho que o psicanalista deveria assumir uma posição a respeito.** Criar espaços aos quais esses jovens garotos possam ir e contar suas histórias. E os psicanalistas não o fazem. Não o fazem. **Eles têm, em geral, posições finalmente bastante conservadoras hoje em dia.** Então, eu tinha um pouco de raiva dos psicanalistas. Por isso, você recebeu aquela mensagem.

Na América Latina, temos muitas experiências que seguem esse caminho que você descreve. Eu entendo o que você diz. Mas qual é a diferença, na sua opinião, entre falar na esfera social como um psicanalista e falar na esfera social como um cidadão?

Acho que, em certo sentido.... Acredito que o psicanalista não deve esquecer que ele... que a psicanálise se dirige ao sujeito individual. O real da psicanálise é, finalmente, o tratamento. E o tratamento é uma situação a dois. Agora... o resto... se estamos além disso, estamos na política, de uma forma ou de outra. Então aí não é exatamente a questão da relação entre a filosofia e a psicanálise; é a questão da relação entre psicanálise e política. E esta questão da **relação entre a psicanálise e a política gira sempre, na minha opinião, em torno da figura do simbólico, porque o simbólico é coletivo, naturalmente. Há impactos pessoais, mas as transformações do simbólico são coletivas.** Quando Freud escreve *Mal-estar na civilização*, ele mostra muito bem que a análise do destino do simbólico é também um tema cultural, um tema da sociedade. Mas esta é uma análise que a psicanálise propõe. Depois, surge a questão de saber o que fazer com isso na própria psicanálise. Como a psicanálise é alimentada ou transformada por isso... E acho que tem um problema da mesma ordem. Acho que, hoje em dia, há um mal-estar na civilização.... Sabe, o mal-estar na civilização era por causa da Guerra de 14', a Primeira Guerra Mundial. E depois, **há um mal-estar na civilização, e este mal-estar na civilização tem efeitos inconscientes e psicológicos consideráveis que estão ligados, acredito, com a psicanálise.** E aqui, em todo caso, vemos muito pouco feito pelos psicanalistas nessa direção. E é por isso que eu estava enfurecido.

Você escreveu algo... Vou citar: “No campo da psique, só a psicanálise, acredito, é capaz de nos salvar”.

Se a crise é a crise do simbólico, acho que nesses efeitos subjetivos, nesses efeitos inconscientes, **a psicanálise deve nos iluminar. É preciso escrever sobre o novo mal-estar na civilização, para a atualidade.** E é preciso torná-lo conhecido. Depois, isto terá efeitos no tratamento psicanalítico, e nos efeitos psicanalíticos, e na relação dos jovens com a psicanálise, isto terá também efeitos políticos. Efeitos organizados, efeitos de transformação. Terá os dois. **Mas quando eu digo que a psicanálise pode nos salvar, eu digo que é ela que deve nos iluminar. Ela deve nos esclarecer a respeito da infelicidade subjetiva contemporânea de toda uma parte da nossa juventude.** Ela deve nos explicar por que essas coisas existem; por que há uma desorientação subjetiva, essencial, em uma parte considerável da juventude contemporânea. A psicanálise deve escrever o mal-estar na civilização hoje. É isso. E isto vai tocar na questão do significante do pai, sim; vai tocar isto, vai tocar a questão da relação homem-mulher hoje, as relações sexuais hoje. Vai tocar em todas essas questões, que são questões da psicanálise. É por isso que se trata de uma aliança não somente entre a psicanálise e a filosofia, mas, em certo sentido, também entre psicanálise e política. Porque acredito que, hoje, trate-se em política ou em sociedade questões como o feminismo, a relação sexual entre homem e mulher, o mal-estar dos jovens *et cetera*, mas este tratamento é muito frágil, muito insuficiente porque o pensamento é frágil. E este é um pensamento sobre o qual eu realmente creio que a psicanálise tem algo de essencial a dizer, e um sinal disso são os ataques à psicanálise.

Por favor, explique melhor.... Porque você diz que isso é um sinal do que é preciso: pensar o poder a partir da psicanálise. Se entendi bem, você está dizendo que um sinal disso é que a psicanálise está sob ataque. Explique melhor, por favor.

Acredito que **o mal-estar na civilização é uma necessidade para a ordem contemporânea. É o preço a pagar pelo capitalismo moderno. Então, eles querem proteger tudo isso. Eles querem proteger tudo isso, nossos professores, nossos chefes. Eles querem proteger tudo isso e eles têm medo que a psicanálise venha dizer: “Não! Há um mal-estar real que deve ser transformado”.** E por esta razão, eles atacam a psicanálise. E acho que os psicanalistas têm medo demais de serem atacados. É normal ter medo de ser atacado.

E, de certa forma, ser psicanalista traz riscos. Na minha opinião, é uma profissão de risco.

Concordo. É uma profissão de risco. Seguramente. E é também uma questão ideológica porque há muitos ataques a psicanalistas.

Isabelle: Mas.... Posso falar uma coisa? Os psicanalistas são atacados não porque disseram algo que possa ser atacado, mas porque não fazem nada a respeito. Então o ataque é nada. Não interessa. Eles não assumem o risco...

É melhor ser atacado pelo que você disse do que pelo que você não disse.

Concordo plenamente [risos].

Na sua opinião, se você fosse um tipo de etnógrafo, como você veria o ambiente psicanalítico, as instituições, os códigos, o mundo psicanalítico, do ponto de vista de um estrangeiro, já que você conhece muito bem a psicanálise daqui?

Eu acho que há, hoje.... Vou falar em relação à França e à Europa, não sei a situação no mundo. Talvez a situação seja melhor na América do Sul. É a minha visão. Meu julgamento neste ponto de vista é um julgamento principalmente sobre a França, ou sobre a Europa. Me pareceu, na minha experiência... eu tive a impressão de que a situação era menos ruim na Argentina, por exemplo. Mas é uma visão superficial. Eu acho que a situação organizada, as escolas psicanalíticas, as intervenções, eu acho que tudo isso é, até agora, muito frágil. Não tive uma boa impressão. Acho que há rivalidades inúteis. Acho que há despotismos de direções sagradas e intocáveis. Acho que há uma timidez política. Acho que tudo isso não está bem. Frequentemente, eu comparo o estado da psicanálise hoje com o estado das organizações trotskistas em política.

Por quê?

Há muitas organizações rivais. Muitas discussões meio incompreensíveis. Muitas questões de carreira, de saber se temos a clientela *et cetera*. E, ao contrário, não vejo um discurso forte, importante, submetido à discussão geral. Creio que, na França, hoje a psicanálise está doente.

É uma doença terminal?

Não sei. Não sei. Mas se volto na minha vida, digamos, trinta anos atrás, eu sentia a psicanálise viver, eu a sentia presente na discussão cultural. Eu sentia que muitos filósofos discutiam com a psicanálise –a favor ou contra, mas tinha importância. **Hoje, a psicanálise é uma especialidade. Ela está ausente do debate cultural geral.**

Isabelle: Eu queria acrescentar que você – dirige-se a Badiou – também escreveu um artigo, se você se lembra, mostrando que, atualmente, ataca-se Freud, ataca-se Marx, Darwin.... Que são os três grandes do século XIX e que são atacados de todas as formas.

Não, não, mas acho que isso é verdade. Ataca-se Marx por uma razão evidente: porque defende-se o capitalismo. Ataca-se Freud, como já dissemos, porque os psicanalistas podem ser independentes quanto ao julgamento sobre o estado da crise do simbólico, o estado da subjetividade. E ataca-se Darwin porque Darwin é um pensador da mudança, um pensador da evolução. E o que se faz? Não querem evolução alguma, querem conservar as leis tais como são. Mas acredito que, sobre esta situação, o movimento psicanalítico, como o vejo, está doente.

E é verdade que, muitos anos atrás, na época dos Cahiers pour l'Analyse, você jurou que não se tornaria um analista? Você e o grupo de Cahiers juraram que não se tornariam analistas, assim como muitos outros fizeram?

Sim, é verdade, é verdade. Nunca tive vontade de ser psicanalista. E acho – voltamos ao início de nossa discussão – que a psicanálise é uma necessidade para o filósofo. Já expliquei por que, aliás, a relação com a psicanálise. Mas acho, também, que não é necessariamente bom para o filósofo ser psicanalista. Não é a mesma coisa. Acho que, quando se é psicanalista, tem-se uma certa relação com a psicanálise que é também uma relação prática, profissional, um engajamento pessoal *et cetera*. E é totalmente particular, e acho que não é necessário e nem sequer é produtivo para o filósofo ter essa relação com a psicanálise. Acho que se deve ter uma relação com o que eu chamaria de intelectualidade da psicanálise. Suas propostas, seus conceitos, seu pensamento. Mas a psicanálise prática, real, organizada é outra coisa. Então eu sempre disse: eu gosto de psicanálise, acho-a fundamental, acho que é uma grande invenção na história humana, mas não tenho a necessidade de me tornar psicanalista. Eu posso encontrar, na história da psicanálise, todas as lições de que preciso. Posso ler Freud, posso ler Lacan, posso ler colegas psicanalistas. Mas não acho que haja necessidade, para o filósofo, de ser psicanalista, porque inclusive isto pode ser um obstáculo, ele vai ficar até um pouco incomodado, um pouco perturbado. **Há razões de perturbação entre** as duas disciplinas se você é psicanalista de fato. E, em particular, porque neste ponto, o que se torna prioritário é a prática, e a prática psicanalítica é muito exigente, muito particular. E, assim como Lacan falava muito dos filósofos, de Hegel, de Heidegger, de Descartes *et cetera*, ainda assim, era um pouquinho antifilósofo, da mesma maneira eu falo muito da psicanálise...

... sendo um pouquinho anti-psicanalista...

[risos] Exatamente! Em simetria!

É um tipo de vingança.... Você nunca pensou em fazer análise?

Não.

E alguns filósofos trabalham com conceitos psicanalíticos como Zizek, Laclau, você.... Quais as principais diferenças que você encontra entre seu estilo, seu modo de pensar e seu modo de usar ferramentas psicanalíticas para pensar, e o que fazem Zizek e Laclau?

Acho que quando estamos muito próximos à psicanálise, ou muito próximos à subjetividade do psicanalista... **há sempre uma pequena forma de ceticismo no psicanalista.** Ceticismo filosófico. Quero dizer com isto que a psicanálise é também uma disciplina que reúne um certo número de construções intelectuais ao redor de uma raiz neurótica. Não sempre, mas frequentemente. Quer dizer: **os psicanalistas sabem ver a pequenez que há em tudo o que é grande, enquanto o filósofo busca ver o que é grande em tudo o que é pequeno. Não é exatamente a mesma coisa. E quero dizer, em cumplicidade, que compreendo, às vezes, a maneira com que a psicanálise é capaz de ver, em uma construção importante, intelectual, criadora, o trabalho do sintoma. Há um lado redutor, mas em um sentido racional, um sentido que eu compreendo. E é interessante. Mas eu, filosoficamente, funciono mais no outro sentido. Isto é, eu busco a promessa de grandeza que existe no que é pequeno.**

Não o ceticismo, mas a promessa.

A promessa. E isso não é uma crítica. Acho que é normal que o psicanalista seja assim. Mas não aprecio aqueles que tentavam demais jogar nos dois times ao mesmo tempo: ser, ao mesmo tempo, psicanalista e filósofo. Porque, aí, não se distingue mais muito bem entre a crítica e a idealização. Entre a crítica e a ideia, no sentido de Platão. Não se sabe mais muito bem.... Há uma desordem. Na minha opinião, é isto o que sempre impediu Zizek de ser completamente filósofo. **Gosto muito dele, mas, aos meus olhos, ele não é completamente filósofo.** [risos]

Sobre sua amizade com Zizek, ele disse, acho que em um diálogo que vocês tiveram: “Badiou e eu nos jogamos flores, mas na realidade nos odiamos”... [risos] É uma brincadeira...

Acho que para mim isto não é verdade. Eu não odeio o Zizek de maneira alguma.

Penso que ele não o odeia.

Uma vez, em um colóquio em Londres, Zizek disse: “Badiou é o pai de todos nós. Ele é como Parmênides para Platão. Mas Platão, em *O sofista*, mata o pai. Ele matou Parmênides. Então, talvez o que eu vou dizer possa matar Badiou” E eu disse, depois, discutindo com ele: “Não é tão fácil matar o pai”.

Ele se defende.

Isso. Claro!

E com respeito a Laclau?

Acho que a obra de Laclau que eu conheço e respeito – porque é uma obra contemporânea, sobre os problemas coletivos, particularmente interessante – **é um pouco distante de mim. É algo que eu respeito, que eu conheço, mas, para mim, não tem uma utilização real. Então eu tenho uma relação completamente tranquila, pacífica, com Laclau.** Mas, em parte, porque tenho a impressão de que não estamos exatamente no mesmo território.

E, por exemplo, o conceito de evento. Quais as diferenças neste conceito entre o seu uso e o uso de Zizek?

É uma questão muito difícil. Mas meu interesse no evento não é o evento. Meu interesse é a organização das consequências. Porque, neste ponto, minha categoria essencial é verdade. E a verdade é uma organização subjetiva das consequências do evento. Ao passo que tenho a impressão que, para Zizek, o evento em si é mais importante. Enquanto, para mim, o evento é subordinado à explicação de como ele pode ter verdade. Para que ele tenha verdade, é preciso que ele tenha uma ruptura na situação, e esta ruptura é o que eu chamo *o evento*. Ao passo que,

para Zizek, acho que está mais próximo da negatividade hegeliana. E mais próximo do negativo hegeliano, então tem uma importância criadora em si mesmo. Para mim, o evento é um simples corte, só isso. Na verdade, o evento reduzido a si mesmo não tem interesse algum. Se tomarmos a metáfora de São Paulo, é como a morte de Cristo. Se a morte de Cristo não tivesse tido consequência alguma, ela não teria interesse algum. Diriam: “ele veio e ele morreu”, só isso. Só há interesse porque ele morreu para isso, para aquilo, e foi preciso organizar uma nova Igreja *et cetera* e, mais tarde, tem toda a religião cristã que segue. Mas, ao contrário, se nos prendemos ao evento em si, dizemos: Bom... é isso: “Deus morreu”. E, a partir de “Deus morreu”, faremos considerações. Acho que não há, na filosofia de Zizek, um equivalente à minha doutrina da verdade. É esta a diferença, e é por isso que ele é sempre associado a um certo ceticismo. Porque quando escutamos Zizek, ouvimos sempre o cético. Ouvimos o não-tolo. E isto é grave, porque concordo com Lacan: o não-tolo vagueia, se equivoca. E quando escutamos Zizek, escutamos: vou mostrar que aquilo que vocês acham formidável não tem nada de formidável. Este é o lado psicanalítico. O lado de reduzir o que **é grande ao sintoma.** É, neste sentido, que afirmo que ele está demasiado inclinado para esse lado para ser verdadeiramente um filósofo. Mas eu não o odeio de maneira alguma. Não o odeio mesmo. Eu o amo, mesmo. Mas não tenho certeza se ele me ama.

Falar do outro é um modo de amar o outro. Ele falou do seu trabalho quando conversamos em Ljubljana. Só mais uma questão. E o futuro? Porque você não é um cético como Zizek. Como você pensa o futuro? O futuro em geral, o futuro da psicanálise...

Acredito que a situação presente é muito difícil. Eu sou fundamentalmente otimista. Não sou cético como Zizek, mas eu penso que a situação atual é uma situação muito difícil porque estamos indo à guerra. **Se as coisas continuarem como continuam, vamos à guerra. Necessariamente à terceira guerra mundial. Ela está se formando.** Ela se forma entre os Estados Unidos e a China há muito tempo. Haverá dois blocos que já podemos ver. Haverá os Estados Unidos e os ocidentais seguindo atrás. E, do outro lado, haverá a Rússia, a China. Por enquanto, em escala mundial, é isso. E só um freio rotundo às contradições do capitalismo mundial pode impedir essa guerra. E é nisso que devemos trabalhar. E é isso que eu chamo o novo comunismo, mas você pode chamá-lo como quiser. Mas a guerra... essa guerra... não sei. Talvez seja uma guerra limitada. Talvez seja uma guerra... Ela **já começou, de certa maneira. Ela começou na Síria. Ela começou no mar da China.** Todo mundo está se rearmando. Todo mundo está organizando novos exércitos, construindo novas armas. E estou muito chocado com as declarações de Putin e dos chineses, afirmando que, agora, eles têm armas que lhes permitem atingir os Estados Unidos, atravessar a cortina de defesa americana, porque são foguetes que se movem na velocidade da luz. Mas ninguém prestou atenção nisso, enquanto os chineses e os russos declararam ao mesmo tempo, há mais ou menos um ano. Então eu não sei.... Esta é a análise objetiva. É a análise objetiva e.... Há, entretanto, forças que trabalham contra isso, principalmente na juventude, mesmo que sejam forças um pouco cegas. Existe mobilização, existem protestos. Há também uma crise do sistema político muito clara. O fato de os americanos terem

eleito Trump, o fato do que se passa aqui com o Macron, o Brexit na Inglaterra que é patológico, o crescimento da extrema-direita em países como a Polônia, a Hungria ou a Itália... tudo isso criou uma situação muito nebulosa, muito complicada, e isso favorece a guerra. Porque quando não conseguimos resolver os problemas, a guerra é uma tentação. E as pessoas podem mesmo dizer: “Mas sim, a guerra agora é mais simples”. E, de toda forma, é preciso pensar em unir todas as forças que, por uma razão ou outra, podem trabalhar na direção de uma nova forma de paz. Mas não é simples e acho que, nada está dado, e por enquanto, as forças políticas positivas, portadoras de um futuro, nunca estiveram tão fracas. Nunca estiveram tão fracas desde o século XIX. Posso comparar a situação atual à situação que existia antes da Primeira Guerra Mundial, em 1914. Era a mesma coisa. Havia rivalidade entre França e Inglaterra de um lado, e a Alemanha, do outro. Ninguém via como resolver o problema. As forças de esquerda estavam realmente muito fracas. Isto foi mascarado pelo fato de que houve a Revolução de Outubro; Mas, na verdade, dois anos antes da Revolução de Outubro, ninguém via o comunismo no mundo, ele não existia. Então a fórmula que eu uso geralmente é uma fórmula de Lenin. Lenin disse, nos anos 1914, 1915: “ou a revolução impedirá a guerra, ou a guerra provocará a revolução”. Aconteceu a segunda hipótese. Duas vezes. A Primeira Guerra Mundial provocou a revolução Russa. A Segunda Guerra Mundial provocou a revolução na China. Eu preferiria que tivesse se dado a outra hipótese, que a revolução impedisse a guerra. Mas não é o que ocorre frequentemente.

Uma ardente paciência

O que é paixão, caro Alain? Qual é o lugar da paixão e do desejo na experiência contemporânea?

Uma *paixão* é um laço de certa forma *global* a uma figura insistente do desejo, seja ela uma pessoa, uma atividade, uma ideia... A paixão não desapareceu hoje em dia. O que acontece é que o grande comércio tenta se utilizar dela, deturpá-la na direção de mercadorias rentáveis.

Você citou Platão, identificado por suas palavras: “Quem não começa com o amor, nunca saberá o que é a filosofia” Podemos parafraseá-lo para dizer que “Quem não começa com o amor, nunca saberá o que é a psicanálise”?

Acredito que sim. Para dominar a terrível questão da transferência (e da contra-transferência) o psicanalista deve ter esclarecido seus próprios desejos e experimentado o que se passa no amor, a saber, como disse Lacan “o acolhimento do ser de um outro”.

Você já disse que a histeria é revolucionária e que a reação é obsessiva. A partir disto, seria a melancolia uma forma de lucidez?

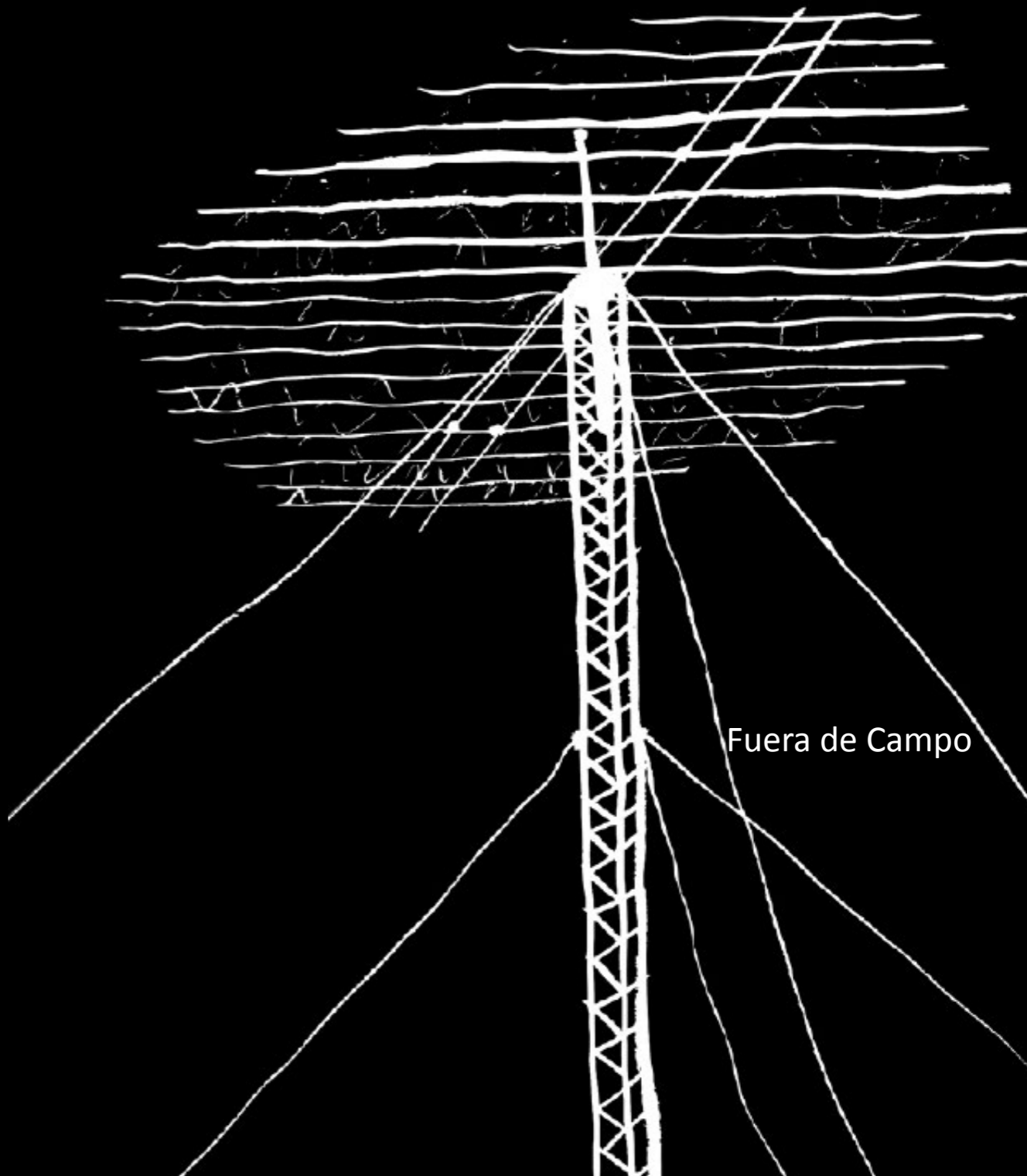
Eu acho, na verdade, que a lucidez está ligada a uma forma de paciência. Penso em Rimbaud, que declara que “armados de uma ardente paciência, entraremos nas cidades esplêndidas”. A melancolia pode, de fato, ser paciente, ter a lucidez da paciência, mas ela não é uma “ardente paciência”. Ela é exageradamente pessimista.

Costumamos pensar que o amor é cego, e acreditamos em simetrias (sempre imaginárias), mas você pensa o amor em relação à Diferença...

Justamente: o amor é exposto à Diferença absoluta de um outro Sujeito. Tenta-se, muito comumente, imaginar que esta Diferença não existe; é a teoria do amor como fusão. Mas, como vimos em *Tristão e Isolda*, o amor-fusão só se realiza na morte. O amor vivo deve se aceitar e se atravessar sem enfraquecer a diferença.

Do seu ponto de vista, pode-se pensar a psicanálise como uma experiência apaixonada e amorosa (mesmo se qualquer sexualidade explícita, exceto a fala, é proibida...)?

É certamente uma experiência tensa, às vezes apaixonada. Mas o objetivo fundamental é passar da impotência (imaginária) ao impossível (real). E, para isto, acredito que a subjetividade dominante deva ser –como em política– uma “ardente paciência”.



Fuera de Campo

Gustavo Dupuy*

Só sei que nada sei do muito que sei**

Toda linguagem é um alfabeto de símbolos cujo exercício pressupõe um passado que os interlocutores compartilhem. Vi a circulação de meu escuro sangue, vi a engrenagem do amor e a modificação da morte... vi meu rosto e minhas vísceras, vi teu rosto e senti vertigem e chorei, porque meus olhos haviam visto esse objeto secreto e conjectural cujo nome usurpam os homens, mas que nenhum homem olhou: o inconcebível universo.¹

Jorge Luis Borges, 1949²

A criança recém-nascida acalma o pranto frente à percepção do batimento cardíaco, ritmo que acompanhou sua aparição desde a taquicardia da excitação do coito parental até o nascimento. Ritmo marca, que compassou seu universo uterino e que acabará junto com ele.

Gustavo Dupuy

Desde o início de meu trabalho psicanalítico, vivi como questionamentos estes fenômenos que habitualmente ficam dentro de outros terrenos: a casualidade, a adivinhação, a telepatia, fenômenos que costumam não ser levadas em consideração e que normalmente são usufruto de disciplinas espiritualistas, santarrões e religiões. O trabalho com crianças nos coloca, aos analistas, novamente, frente a esses fenômenos que nos assombam e que foram descritos como desenhos radiográficos, ou que simplesmente tomamos como naturais, ainda conservando sua condição de excepcionais e fora de toda explicação lógica para nosso conhecimento e comunicação³.

Aceitar a casualidade como explicação é uma renúncia a nos interrogarmos e, devido nossa disciplina tratar da singularidade, a estatística não nos permite mais que somar casos singulares aos que toda soma algébrica esvaziaria de significação psicanalítica.

São muitas as vezes nas quais nos encontramos com ocorrências, interpretações, intervenções, e ao revisar o discurso do paciente, não encontramos a comunicação na qual

1. N. do T.: Tradução de F.J. Cardozo. A tradução desta citação corresponde à página 93 de: Borges, J. L. (1998), O Aleph. Em F.J. Cardozo (Trad.), *Jorge Luis Borges – Obras completas (1923-1949)* (Volume I, pp. 87-96). São Paulo: Editora Globo. (Trabalho original publicado em 1949). Recuperado em <https://autoresmodernos.files.wordpress.com/2013/07/borges-jorge-luis-o-aleph.pdf>

2. Borges descreve neste maravilhoso conto o núcleo do conhecimento universal que, de alguma forma, aparece nesse vasto território de conhecimento não adquirido, mas sim resgatado pelo *infans*. Atrevo-me a pensar que a cegueira é um acréscimo para Borges na busca ou no achado desse Aleph que ele mesmo contém. A visão, hierarquizada na bipedização, é mais organizadora do pensamento lógico e das fontes do próprio corpo, do que o olfativo.

3. As vinhetas clínicas expostas neste trabalho provêm de meu trabalho clínico, com exceção de duas, que são de colegas aos que supervisionei.

estas se basearam, mesmo que tenham sido de enorme eficácia e precisão, revelando inclusive situações da própria vida do paciente, desconhecidas por este. Temos as ferramentas para descrevê-las como ocorrências contratransferenciais (Freud, 1933 [1932]/1991a)⁴, como fenômenos de identificação, de empatia; às vezes, um minucioso exame da sessão nos permite seguir o rastro que nos leva a “saber”, a nos anunciar as razões de nosso dizer⁵.

O conceito de causalidade, que implica uma sequência temporal, também não serve para nada mais do que preencher ilusoriamente nossa ignorância.

Em outras situações, estas “ocorrências” ficam justamente como “isso”, como aquilo que nos chega e cujo ponto de partida não podemos rastrear. Se buscamos sua origem, ficamos sentindo que algo da ordem da genialidade ou da fulguração nos tomou nesse instante. Costumamos atribuir-lhe o caráter de “comunicação inconsciente-inconsciente”. Algo que aconteceu entre duas pessoas e que desconhecemos.

Pressuponho um conhecimento, uma capacidade de conhecer e comunicar que é patrimônio privilegiado da criança. Possibilidade de “refletir” situações não mediadas pela palavra, mas com forte eficácia de representação. Costuma chamar-se de *percepção psicótica* a esta capacidade empática, quase adivinhatória de nossos pensamentos, que habilita muitos pacientes com patologias narcisistas a perceber o que é não dito, mas pensado por outros.

Estes fenômenos ofendem nossa lógica, motivo pelo qual aumentam nosso desamparo, pressentem a existência de “o desconhecido” e convocam o *sinistro*, na medida em que somos protagonistas inevitáveis de tais acontecimentos.

Já estou afirmando, não sem dúvidas, que é um fenômeno universal de nossa existência pré-lógica.

Brincadeira, desenho, palavra, corpo, contato, gestos, pranto. Seria a criança uma outra coisa? Caso seja, também a usaremos, já que sua linguagem, sua capacidade de dizer utilizará tantos recursos quantos estiverem a seu alcance até que possa adquirir uma linguagem que lhe dê a ilusão adulta de ser a única a sustentar o saber. É esta a língua na qual nos comunicamos e escrevemos, este equívoco predestinado (Freud, 1900/1991c)⁶. Quando aparece a percepção ou surgem as ideias a partir do pensamento analógico, nos desconcertamos e as consideramos loucas, mágico-animistas, ou as desqualificamos.

Transcrevo a seguir uma seção de análise que motivou um trabalho ao qual agora tratarei de dar novos caminhos, sabendo que ficará como mais um novo convite a pensar.

Chegam ao consultório Juan e Maria; a idade difícil de determinar. Falam *cocoliche*⁷. Juan é operário de indústria, Maria é dona de casa e cuida de Ariel a cada minuto de sua vida. Em uma linguagem absolutamente iletrada – ambos são analfabetos – , relatam o

4. “Existe, por exemplo, o fenômeno da transmissão de pensamento, que tem tão estreitas relações com a telepatia e pode, na verdade, sem deturpação demasiada, ser considerado a mesma coisa.” N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução desta citação corresponde à página 36 de: Freud, S. (1996). Conferência XXX: Sonhos e ocultismo. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 22 - 40). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-22-1932-1936.pdf>

5. “Meu interesse pelo oculto não é no estilo de Racker. Ele era astrólogo, filósofo e também tinha um conhecimento muito vasto. O que acontece é que na análise estão muito presentes estas manifestações que parecem inexplicáveis e que lidam com o oculto” (Cueto, 23 de outubro de 2003).

6. “As palavras, por serem o ponto nodal de numerosas representações, podem ser consideradas como predestinadas à ambiguidade; e as neuroses (por exemplo, na estruturação de obsessões e fobias), não menos do que os sonhos, servem-se à vontade das vantagens assim oferecidas pelas palavras para fins de condensação e disfarce.” (Freud, 1900/1979, p. 181). N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde à página 4 de: Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos (Segunda parte). Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 5, pp. 3-193). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1900). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-05-1900-1901.pdf>

7. N. do T.: O cocoliche é uma língua híbrida típica da região de Buenos Aires, onde o léxico espanhol invade o sistema morfosintático italiano.

nascimento de Ariel, cianótico, e suas idas e vindas ao Hospital Ricardo Gutiérrez. Ariel tem problemas no coração.

Juan veio da Itália, onde morava no campo, e conta do tempo em que depois de estar há dois anos em Buenos Aires, já com trabalho e estabelecido, decide formar uma família:

- Senti que tinha que formar uma família. Voltei à Itália para buscar mulher, uma mulher do campo, forte para a casa. A família nos ajudou a voltar para cá.
- Eu não trabalho, me encarrego de Ariel. Ele não deve correr, às vezes brinca com as crianças, eu o sigo, o *dotor* me disse que tem que tomar água, e eu vou com a jarra e lhe dou água, a cada dez *minuti*.
- Por iniciativa própria lhe impede toda e qualquer atividade física. Ela o leva no colo à praça.
- Tenho medo que *muora*.
- Foi operado três vezes.

Transcrevo a seguir uma parte da seção em presença dos pais.

Os pais estão sentados em poltronas baixas, Ariel e eu, sentados no chão. Entre ambos, os materiais. Devido ao fato de que seria a primeira seção, e o pedido foi de urgência, coloquei todos os elementos que os livros indicavam. Tive uma entrevista com os pais na noite anterior. A assimetria reverencial em relação aos médicos e a gravidade do diagnóstico orgânico do menino dissimulam minha emoção de um primeiro encontro, não só com os pais de um possível paciente, mas com o encontro entre este médico novo, recém psicanalista, com uma criança tão pequena. Quem fez a indicação me adiantou que não tinha diagnóstico preciso, mas que era uma grave má formação cardíaca, que lhe tinham feito três cirurgias paliativas. Não há meios que permitam fazer um diagnóstico preciso⁸ até a grande cirurgia cardíaca que devem enfrentar em breve. Se Freud (1937/1991b) dizia “o leão só salta uma vez”⁹ (p. 222), eu sei que, neste caso, é literal Ariel – “leão de Deus” – está proibido de pular, e eu *devo* ser preciso, já que vou vê-los apenas uma vez mais.

No último momento resgatei alguns cubos de uma caixa de brinquedos de minha filha e os incluí entre os materiais.

A primeira parte do encontro transcorre em um diálogo que tento estabelecer com Ariel, infrutiferamente. Dirijo-me a Ariel, a mãe sistematicamente responde e se interpõe entre ambos. Lembro da cena de Ariel brincando na caixa de areia e a mãe trazendo o copinho a cada “dez *minuti*”, penso no pai voltando a sua terrinha para buscar uma mulher.

Ariel está como letárgico; supus que era devido a sua pobre oxigenação. Cada vez que Maria se interpõe, Juan faz cara de “esta mulher...”

- Sempre está em cima dele – diz.
- Entendo que Ariel necessita que a senhora o ajude mais que outros meninos. Gostaria de escutar a Ariel. Ainda que ele não brinque ou não me diga nada, peço-lhe que por um momento não intervenha.

Até este momento, passaram-se vinte minutos da seção.

Frente a minha intervenção, Ariel olha para a mãe, me olha e começa a tocar timidamente os carrinhos.

Ele me dá massa de modelar azul e pede que faça uma bolinha...

Ao pai dá massinha preta e pede que faça outra...

Pega a bolinha azul.

- A bolinha – diz ao pai.
- Pega a bolinha.

Pega ambas as bolinhas, a preta e a azul e as une, depois estende a mão em minha direção.

- Faça!!!
- [Pego as bolinhas].
- Quer que eu faça uma bolinha?
- Duas, duas. Faça duas.
- Quer que as separe?

Ariel assente. Separo as bolinhas e lhe entrego.

Mais adiante, me dá todas as massinhas, depois dois cubos, os outros cubos. Deixo de fazer anotações, pois necessito de ambas as mãos.

Ele me olha.

- Fico assim, com tudo em minhas mãos?
- Sim.

Fica me olhando. Depois de um tempo vai tirando tudo de minhas mãos.

Entrega-me quatro cubos, que vai dispondo ordenadamente em minha mão esquerda. Cada vez que coloca algo em minha mão, me olha fixamente aos olhos.

Os pais, que por um momento tinham ficado em silêncio, começam a se inquietar e rivalizam por atendê-lo. Faço sinais com minha mão direita para que se tranquilizem.

São dois cubos brancos e dois cubos verdes.

Acrescenta um carro unindo os cubos brancos.

Sigo com a mão estendida, sinto que algo importante está acontecendo. Ariel está especialmente concentrado, nenhum de seus movimentos parece aleatório.

Toma um cilindro oco de madeira e coloca entre os dois cubos verdes, apoiado nos brancos, como querendo empurrar o carrinho.

Sinto nesse momento que acaba de fazer um perfeito esquema de seu coração. Configurou as quatro cavidades, o carro unindo os dois cubos brancos como a comunicação interventricular. O cilindro oco, como a aorta, cavalgando no septo interventricular.

Ainda que os pais lhe falem, Ariel fica em silêncio, olhando sua construção e meus olhos. Fica um tempo assim, com uma seriedade estranha.

Começa a procurar. Vejo que está inquieto, procurando algo que não encontra. Antes tinha empurrado parte dos elementos para baixo da poltrona da mãe; estende a mão e os traz. Pega um tronco de cone de madeira e quer colocá-lo ao lado do cubo branco. Cai, segura minha mão direita e a aproxima à esquerda. Coloca o tronco de cone apoiando sua base no cubo branco direito, me olha, o retira. Instantes depois, pega o cilindro menor e o coloca na posição do cone.

Com uma precisão excessiva para qualquer interpretação casual, Ariel completa sua aula de patologia¹⁰ mostrando uma artéria pulmonar saindo do ventrículo direito estenosado, estreitado tal como o tronco de cone, e depois a substitui pelo cilindro. Este *menino cardíaco* – como costumamos chamar os que sofrem do coração – se transforma em car-

8. Na época deste encontro não existia ainda a ecocardiografia.

9. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde à página 141 de: Freud, S. (1996). Análise terminável e interminável. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 139-164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1937). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-23-1937-1939.pdf>

10. A tetralogia de Fallot consiste em uma má formação congênita na qual encontramos: uma comunicação interventricular, a aorta cavalgada sobre o septo interventricular em vez de sair do ventrículo esquerdo, e a artéria pulmonar estreitada, o que dificulta a chegada de sangue aos pulmões para sua oxigenação, aumentando – tal como as outras anomalias citadas – o esforço cardíaco.

diologista, no clínico que nos mostra aquilo de que padece e o que devemos fazer para que possa correr e pular todas as vezes que quiser. Devemos tornar permeável sua artéria pulmonar estreita.

Passado este momento de intenso encontro, seu rosto se ilumina pela primeira vez na seção. Mostra-se despreocupado e alegre.

Finaliza a seção.

Ele me dá um pedacinho de massa de modelar.

-Pega... Pega... Um pequenininho!!!

Ariel tem uma patologia grave que fica evidenciada também na escolha da massa preta e azul. Arminda Aberastury (1971/1973) associa a escolha do preto na brincadeira das crianças cardíacas com um mau prognóstico. Substituí o vermelho e o azul pelo azul e pelo preto da cianose e da morte, que, mesmo como uma opção possível, fica como sina no discurso materno. Ariel tem como opções maternas não nascer ou morrer. Contém toda a potencialidade simbólica que lhe permite, não só representar, mas escolher interlocutor; como o demonstra na sessão.

O prognóstico sombrio, uma patologia cardíaca ainda não definida, no quadro de uma família asfíxica e simbiótica que os pais precisam manter.

A partir da clínica psicanalítica com crianças, este tipo de comunicação foi descrito por muitos autores. Arminda Aberastury (1971/1973) descreve em vários casos, a comunicação da criança por desenhos e brincadeiras, de dados precisos sobre a patologia somática, realçando o valor diagnóstico desta forma de linguagem. Ada Rosmaryn¹¹ não só descreve situações similares, mas acrescenta a *captação inconsciente da criança da existência e características da doença somática dos pais*. Fídias Cesio (1970) destaca, em um trabalho sobre lúpus eritematoso sistêmico, a capacidade de uma paciente para representar pictoricamente detalhes histológicos de sua patologia.

Aberastury (1971/1973) nos diz que a criança, na sessão, nos fala de sua fantasia da doença e sua fantasia da cura. É observável que as crianças durante a aquisição da linguagem, quando seu pensamento ainda não está aprisionado na lógica do processo secundário, costumam poder, como Ariel, para nosso assombro, “nos falar” em linguagem pouco cifrada de seu corpo, às vezes de suas doenças, mas muitas mais, o que às vezes não percebemos, de seus processos de crescimento.

Pensemos no extraordinário acúmulo de processos que levam de um neonato a uma criança de cinco anos. Freud (1933 [1932]/1991a) reflete sobre o acesso possível a estádios precoces da experiência, como em certas práticas místicas que permitem que “a percepção pode ser capaz de captar acontecimentos, nas profundezas do ego e no id, os quais de outro modo lhe seriam inacessíveis.”¹² (p. 74).

A inclusão na língua como transmissora da lei

As leis da linguagem vão “constrangendo” estas formas de percepção e de comunicação.

A instauração da repressão, os diques junto à amnésia infantil permitem o “esquecimento” destes “sem limites” maravilhosos nos quais as primeiras palavras navegam pelo mundo da magia. Seguramente a metáfora do paraíso não é outra coisa que este mundo no qual a satisfação alucinatória é possível e legal.

Pedro, paciente de nove anos com criptorquidia¹³, uma tarde, na praia, pergunta à mãe sobre as diferenças anatômicas entre um homem e uma mulher. Meia hora após esta conversa, os pais ligam para urgências por uma torção do epidídimo com severo risco de perda de um testículo.

Em pacientes adultos neuróticos, estes achados são vistos com frequência na representatividade onírica.

Teresa, paciente jovem, comunica a seu analista um sonho: “Eu me levanto, olho meu corpo e vejo um pouco acima da virilha um ramo de uvas”. A analista, recordando-se do conflito de sua paciente entre a feminilidade e a maternidade, lhe sugere uma consulta com o ginecologista. A paciente volta com um diagnóstico de ovário policístico cuja representação gráfica mais usual é, justamente, um cacho de uvas.

Juana, aos vinte e dois anos, perdeu duas gestações sem nenhuma explicação médica. Sonha com um enorme olho (o próprio) que a olha. Fica muito impressionada. Lembra que, quando tinha doze anos, descobriram uma lesão macular em um olho. Ainda que enxergue perfeitamente, decide consultar um oftalmologista, que lhe diagnostica uma antiga toxoplasmose latente, provavelmente contraída em sua vida fetal, e a adverte que esta patologia costuma reativar-se durante a gravidez, correndo o risco de levar a abortos espontâneos. Neste caso, em que esta mulher que deseja muito ter um filho se vê em dificuldades, podemos inferir que seu sonho foi um grito do corpo frente a uma afecção silenciosa.

Vale a pena pensar que em casos nos quais o sonho denuncia um dado do próprio corpo, o emissor “telepático” é a desordem corporal pedindo ajuda.

Freud (1933 [1932]/1991a) chamaria a este um “sonho telepático”:

quando analisado, adquire-se a convicção de que a notícia telepática desempenhou o mesmo papel que qualquer outra parte dos resíduos diurnos, e que foi modificada da mesma maneira pela elaboração onírica e transformada para servir ao propósito desta.¹⁴ (p. 33)

Em pessoas que foram adotadas pode se observar este tipo de “criações” que não encaixam em nenhuma explicação por transmissão discursiva e que “saqueiam” o conhecimento de seus pais e de seu ambiente.

Maria José, uma jovem da classe alta do sul da Argentina, teve um namoro fugaz com um turista inglês que passou por sua cidade e do qual ficou grávida aos dezesseis anos. Os

11. Comunicação pessoal.

12. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde à página 55 de Freud, S. (1996). Conferência XXXI: A Dissecção da personalidade psíquica. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 40-55). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-22-1932-1936.pdf>

13. Patologia que se caracteriza por um ou ambos os testículos não se manterem na bolsa escrotal, mas subirem e ficarem ocultos dentro do conduto, o que os submete a uma temperatura tal que pode levar à esterilidade. Sua permanência na bolsa os “ventila”, permitindo que habitem um meio menos quente.

14. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde às páginas 26-27 de: Freud, S. (1996). Conferência XXX: Sonhos e ocultismo. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 22-40). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-22-1932-1936.pdf>

pais, consternados, decidem que a gravidez deve ser ocultada. Por meio de uma médica conhecida da família de Maria José, a recém-nascida é levada a Córdoba para uma família que a cria como filha legítima. Os pais que a criam preferem desconhecer toda a origem da menina.. Quando esta menina, Ana, termina o ensino médio, viaja como mochileira ao sul e se apaixona por um jovem inglês. Com poucos meses de namoro fica grávida e decidem casar-se e radicar-se na cidade onde se conheceram, a poucos quilômetros do lugar onde Ana foi concebida. Ainda que, neste caso, seria válido podermos pensar que Ana “escutou” sobre sua cidade durante a gravidez¹⁵, a reedição da cena materna com sua consequente reparação segue uma identidade tão perfeita que prefiro deixar a interpretação em aberto.

Da mesma forma, é frequente que jovens que foram adotados tendam a encenar situações vinculadas à história e à estética dos genitores.

Talvez, o fenômeno mais observado seja o da criança como diagnosticador da gravidez da mãe. Na maioria das vezes isso se mostra através de mudanças de conduta, sintomas ou manifestações em relação a outras crianças pequenas¹⁶.

A conexão inversa, a mãe com o filho, também supera qualquer expectativa de nosso pensamento lógico. O ouvido aguçado da mãe que recém deu à luz e a labilidade da mãe no puerpério¹⁷ acompanham a percepção das necessidades da criança e de sua saúde ou doença¹⁸.

Ainda que este tema admita um desenvolvimento maior, animo-me a dizer que a mãe consegue estas condições extraordinárias a partir de uma regressão a um estado de domínio analógico de funcionamento. Winnicott (1965/1993) o descreve através de seus conceitos do binômio “mãe suficientemente boa” e de “seu bebê”.

Em nossa cultura cientificista, quase absolutamente desconectada da “terra” e da natureza, este conhecimento é suprimido e fica subordinado ao saber supremo da medicina. (Ivan Illich, 1978).

Uma afirmação forte que este trabalho contém, ainda que difícil de validar, é a da existência de um “conhecimento universal” que vamos reprimindo à medida que nos incluímos na lógica da linguagem. Uma gramática direciona o pensamento no sentido da sequência temporal. Formaliza-nos ao mesmo tempo que secundariza nosso pensamento.

15. Aproximadamente no quinto mês de gestação, o aparelho auditivo da criança está apto para ouvir, e há provas de sobre de reconhecimento pós-natal de percepções que ocorreram durante a gravidez.

16. Kohut (1969) vincula a “capacidade de ter acesso à mente de outra pessoa” (p. 390) com o momento em que “os sentimentos, as ações e a conduta da mãe estiveram incluídos em nosso self” (p. 390), “dentro de uma concepção narcisista do mundo; portanto, a capacidade para a empatia corresponde ao equipamento inato da psique humana e, até certo ponto, continua associada ao processo primário” (p. 390). Kohut define como empatia um fenômeno que em sua definição excede, a meu juízo, o conceito de identificação e introjeção precoce do materno. “Tentamos discernir, em um único ato de reconhecimento certo, complexas configurações psicológicas que só poderíamos definir mediante a trabalhosa apresentação de uma multiplicidade de detalhes, o que inclusive pode superar nossa capacidade de definição” (pp. 389-390).

17. O conceito de infanticídio descrito pela medicina legal, contempla como atenuante ao assassinato de uma criança por sua mãe, que essa tenha ocorrido durante o puerpério. A extraordinária angústia que sofrem muitas mães nesse estado e a incidência da psicose puerperal são amostras eloquentes.

18. Ainda que este tema admita um desempenho maior, entendo que a mãe consiga estas condições extraordinárias a partir de uma regressão a um estado a domínio analógico de funcionamento.

A criança traz ao nascer

Este trabalho tenta falar sobre justamente “isto” que trazemos ao nascer.

A aparição de um “conhecimento” sobre si mesmo e a percepção e expressão sobre o ambiente ampliado e os outros, afasta cada vez mais nossa ideia da criança nascendo como tábula rasa.

Quando pensamos no que trazemos, é necessário diferenciar no “herdado” aquilo que trazemos geneticamente e aquilo que trazemos ao nascer, que é muito mais amplo. Entre outros, engramas e disposições descritas por Chomsky na aprendizagem da fala, neolamarckianos que falam de uma genética modificada pela aprendizagem.

Identificação, aprendizagem, memória da gestação, rastros primitivos e muito mais que não podemos explicar, nos dão algumas hipóteses sobre as expressões com as que nos encontramos em nosso trabalho e nos assombam.

O pensamento analógico (palavra escassa) fica para algumas manifestações dos loucos, dos gênios, das crianças e dos poetas, como diz o aforisma¹⁹.

Como consegue expressão o “desconhecido” a partir da linguagem e que, como *nosso interior*, não está disponível para ser visto? Provém de um conhecimento que não é consciente, mas sim exercido. O corpo a partir da pulsão representa os estímulos intrassomáticos (Freud 1905/1992b).

Damasio (1994/2003)²⁰ diz:

Na verdade *somos muito mais conscientes* do estado geral do corpo do que costumamos admitir, mas é evidente que, à medida que a visão, o ouvido e o tato evoluem, a atenção que geralmente se dedicava a seu componente de percepção global aumentava em consonância, assim, a percepção do corpo propriamente dito foi sendo deixado cada vez mais ali onde fazia, e faz, precisamente a melhor tarefa.²¹ (p. 216; as itálicas são minhas)

Prefiro que mudemos o “somos [...] conscientes” por “temos registro ou informação”. Hoje se sustenta que toda percepção tem registro, mesmo o não compreendido ou o que não entra em associação. O acúmulo desta informação não é consciente. Nas experiências de pessoas com graves transtornos narcísicos ou inclusive graves lesões, aparecem linguagens em idiomas não aprendidos, supõe-se que por textos percebidos; em outras ocasiões, continuamos com questionamentos.

19. É quase impossível compreender a obra de Leonardo da Vinci sem aceitar este vasto território. Leonardo expressa por meio de sua obra uma lógica absolutamente atemporal. Não expressa, como a maioria dos inventores, as necessidades graduais de sua época, mas arrasa o pensamento contemporâneo concebendo criações que hoje têm atualidade e são tecnicamente resolvidas quatrocentos anos depois de sua morte. Se lemos e damos crédito a seu livro de receitas de cozinha, podemos ver nele um ser com tão pouco apreço à cortesia como aos limites de sua criatividade. Não faço eco a que o criador cria, graças a sua loucura, mas, neste caso, falo da possibilidade de atravessar o tempo como fenômeno de resgate do dom infantil. “O indivíduo criativo está menos separado psicologicamente do seu meio do que o não criativo; a barreira eu/tu não está tão claramente definida. A intensidade com que a pessoa criativa percebe os aspectos pertinentes de seu meio circundante, assemelha-se às detalhadas percepções do self que os tipos esquizoides e infantis têm” (Kohut, 1969, p. 387). N. do T.: Tradução livre.

O pensamento se desenvolve a partir do incentivo da instância do campo orgânico ainda não condicionada pelo formal, o que possibilita emergências de conteúdo em aparente liberdade relacional, para que depois sim, possam tomar a forma efetiva. À medida que crescemos, os condicionantes culturais inculcados nos afastam de nossa verdadeira natureza e da habilidade de pensar analogicamente, por influência dos modelos educativos vigentes que privilegiam os aspectos de inclusão a um modelo comum, em detrimento dos intuitivos e individuais. O resultado disso é que como indivíduos pagamos o preço de nossa inclusão às custas de nossa natureza.

20. Há muitíssimas novas contribuições das neurociências nos últimos quatorze anos. Podemos mencioná-las em um próximo trabalho.

21. N. do T.: Tradução livre.

Bateson (1979, citado por Chiozza, 2008) utiliza a palavra *epistemologia*²² para se referir a

como nós podemos conhecer qualquer coisa [...] no pronome nós incluo, logicamente, a estrela do mar e o bosque de pinheiros, o ovo em segmentação e o Senado dos Estados Unidos. E em qualquer coisa que estas variadas criaturas conheçam incluo como crescer em uma simetria pentagonal, como sobreviver a um incêndio florestal ou como crescer e conservar, no entanto, a mesma forma.²³ (p. 63)

Parafrazeando a Bateson, poderíamos afirmar que toda ação que realizamos se baseia em uma forma de conhecimento²⁴, incluídas aí todas as funções vitais, ainda que esse conhecimento não seja acessível à consciência, a não ser em determinados momentos em que estas funções falham (Damasio, 1994/2003, pp. 222-223) ou naqueles em que a sobrecarga libidinal adquire eficácia traumática.

Uma criança 'sabe' da gravidez de sua mãe antes de seus pais (Freud, 1933 [1932]/1991a).

Santiago, de três anos, brinca com barcos, desenha barcos e passarinhos, acrescenta peixes, o sol. Um dia ao voltar para sua casa, encontra uma família consternada, mas silenciosa. O Cruzador General Belgrano, no qual ia seu irmão mais velho, acabava de ser afundado. Fui consultado sobre como lhe dizer, já que os pais pretendiam não lhe comunicar a desgraça. Em sua casa, em seu quarto, com seus brinquedos, Santiago me mostra sua pasta de desenhos. No jardim, nesse dia, havia feito um desenho escuro de um barco afundado sem sol, sem pássaros, cheio de nuvens. Brincando, não pode fazer outra coisa além de mostrar um barco que afunda e que depois se converte em submarino e sai para o céu como avião.

Em todos esses casos poderíamos questionar a interpretação, mas à luz de infinitas experiências que temos como analistas, torna-se inevitável aceitar o fenômeno e ao menos ensaiar ideias que o expliquem. Santiago já sabe²⁵.

Juana aos quatorze anos se fecha em seu quarto, não permite que entrem nem limpem, recebe a comida e fecha a porta. Em uma semana, o quarto é um desastre: sujo, desorganizado, pratos sujos. Depois de dez dias, os pais desesperados chamam um psiquiatra que começa a medicá-la e propõe interná-la. Uma parente se comunica com quem havia trazido a menina para ser criada. A mãe biológica, uma moça que engravidara, e que não tinha pais, moradora em uma favela, em um casebre. Na época, chega a um grupo de ajuda solidária um pedido de auxílio para esta mãe menina, que vive em algo que se assemelha a um depósito de lixo. Ela recebe cuidados até o parto, e quando está por dar à luz, avisa o casal de médicos, que passa a se encarregar da menina. Juana, no momento da consulta, tem a mesma idade que tinha sua mãe ao dá-la à luz. Juana recria a mesma cena na qual sua mãe biológica vivia durante a gravidez.

22. Parte da filosofia que estuda os princípios, fundamentos, extensão e métodos do conhecimento humano. A palavra provém do grego *episteme* ("conhecimento") e *logos* ("teoria"). A epistemologia é uma disciplina ou ramo filosófico que aborda a pesquisa científica e seu produto, o conhecimento científico, suas classes e seu condicionamento, sua possibilidade e sua realidade, a relação que tem com o investigador, entrando em temas como história, cultura e o contexto das pessoas. Também é conhecida como a filosofia da ciência.

23. N. do T.: Tradução livre.

24. Dimmick (1969) diz: "se uma célula bacteriana sobrevive, significa que conhece sua fisiologia melhor que os próprios cientistas" (p. 32).

25. Freud relata na *Conferência 30* (1933 [1932]/1991a) "Um dia, a mãe, durante sua sessão analítica, falou de uma moeda de ouro que tinha desempenhado um papel especial em uma das cenas de sua infância. Imediatamente depois, tendo retornado à casa, seu filhinho, de cerca de dez anos, veio até o quarto dela e lhe trouxe uma moeda de ouro e pediu-lhe que ela a guardasse para ele" (p. 52). N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde à página 40 de: Freud, S. (1996). Conferência XXX: Sonhos e ocultismo. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 22, pp. 22-40). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-22-1932-1936.pdf>

Isto que descrevemos, privilegiadamente, nas crianças por meio da clínica estaria relacionado com o processo criativo do pesquisador científico, por meio do qual as descobertas seriam redescobertas²⁶, e que aparecem, no dizer de Jung, como um relâmpago, como uma fulguração. Este relâmpago não faria outra coisa senão iluminar este vasto campo de conhecimento que possuímos e ao que não temos acesso porque e enquanto não nos for necessário.

Todos tivemos a sorte de observar a maravilhosa criatividade das crianças pequenas, principalmente antes dos cinco anos, desenhos estes, que Juan Miró recria extraordinariamente.

Isto é, antes da instauração dos diques e da subordinação do pensamento à lógica da linguagem. À medida que aprendemos, vamos nos tornando, ao menos inicialmente, mais ignorantes; aprendemos uma lógica que nos permitirá adquirir um conhecimento infinito, mas para isso pagamos com o sacrifício do sabido e a submissão do que chamamos de pensamento mágico, que não seria outra coisa que um livre navegar por um território sem limites, a partir do qual se constrói e desconstrói um mundo. Uma e outra vez.

O artista, o criador, aquele que consegue manter uma liberdade ainda em posse da linguagem, aproxima-se desta criança mágica que sacrificamos em nome da cultura, a aceitação da finitude e da lei; estamos colocados, por toda a vida, numa luta de titãs ao enfrentarmos o *conhecemos* contra as fortes resistências de nossa própria estrutura.

É impossível eludir a existência destes "fenômenos", ainda que tenham diferente natureza; e até é possível que possamos descrever diferentes percursos e origens; obrigam-nos, todos eles, a ir em busca de:

1. a existência de um "conhecimento" não mediado pela linguagem que abrange um vasto universo que a própria ciência não explica.
2. sua expressão, captada só em algumas ocasiões, pois ao ignorá-la (a expressão) não podemos pretender que exista só quando nos assombra.
3. a existência de simbolização "direta" não mediada, não só pela palavra, mas também, quase como expressão de um eu corporal que deseja/necessita dizer, buscar ajuda²⁷.
4. a percepção de sentimentos e ainda de pensamentos do outro próximo, percepção para a qual os conceitos de identificação e inclusive de empatia não são suficientes, a não ser que os usemos em um sentido ampliado.
5. um registro preciso de percepções cuidadosamente arquivadas cuja existência foi demonstrada pela neurologia moderna, em casos de lesões cerebrais²⁸.
6. que este registro, ainda que seja extremamente ousado afirmá-lo, excede a própria vida e contém um "conhecimento" do ambiente da realidade, durante a gestação.
7. que é quase necessário ao menos inferir que há rastros "herdados" ou, em vez disso, talvez, a presença de uma tradição "oral" do inconsciente, dos ancestrais.

26. Descobrir, revelar, desvendar, destapar aludem a vencer as dificuldades que se opõem a que algo oculto seja percebido.

27. Há cerca de quarenta anos, uma notícia gerou enorme curiosidade nos biólogos marinhos. Tratava-se de um acontecimento em alto mar. Um barco de pesca foi rodeado por um grande grupo de golfinhos, impedindo que os pescadores jogassem as redes. A conduta dos animais era chamativa, pois batiam suavemente no barco. Os pescadores descobriram que empurravam um pequeno golfinho aparentemente doente. Os pescadores o colocaram a bordo e descobriram que estava engasgado com um peixe. Realizaram a extração do peixe e depois devolveram o golfinho ao mar. Os golfinhos comportaram-se como se fosse uma festa e depois de dar umas voltas ao redor do barco, afastaram-se.

28. A neurologia moderna descreve o registro de representações totais do próprio corpo, não só do visível, ou do que nos é familiar. Estamos, a partir desse campo nas fronteiras de um "conhecimento" cujas representações, necessariamente, entram a todo momento, ou pelo menos em algum momento, em jogo associativo.

Protofantasias, protoimagens que se apresentam como algo dado, como o substrato inevitável sobre o qual se recebe o casual, tal como vemos na encenação em adoções ou em numerosos casos de transculturação²⁹.

Falamos com as palavras dos mortos

Toda palavra que usamos contém em seu equívoco predestinado, não só o rastro de nossa história, contém, ainda que não sejamos conscientes disso, a história desta palavra desde sua origem, desde que foi cunhada. Na palavra tijolo, ainda que não sejamos conscientes disso, pois se fôssemos não poderíamos falar, está a cena em que aquele homem que pouco depois de descobrir o fogo viu que a terra sobre a qual esse foi feito endurecia.

Uma conclusão provisória

Inicialmente, a existência destes fenômenos prestou incalculável ajuda na análise de crianças, sobre o que há abundante bibliografia.

A ignorância sobre estas manifestações, ou subestimá-las, permite qualificá-las como delírios, às vezes como manifestações místicas que perturbam a escuta médica, psiquiátrica ou psicanalítica. Este incômodo exacerba a tendência defensiva em dar os nomes da nosologia médica ou da psicopatologia ao paciente, o que obtura o caminho de qualquer cura.

A falta de entendimento da existência desta forma de “memória” abarrotou histórias clínicas de qualificações psicopatológicas e fracassos terapêuticos.

São muitas as ocasiões nas quais o paciente “aprende” o que o analista ou médico pode ou tolera escutar, suprimindo às vezes algum tipo de associações.

Já têm mais de um século as polêmicas entre os neodarwinianos e os neolamarckianos sobre a interação entre a seleção natural e a aquisição genética das características adquiridas. Köestler em *El abrazo del sapo* (1973), relata, nos anos trinta, fenômenos epigenéticos no acasalamento de uma espécie de sapos, descrevendo uma herança do aprendido.

Pesquisas sobre a língua materna confirmam investigações feitas por Chomsky (1954/1974) que propõe que sem a existência de rastros herdados, seria impossível a aquisição de um idioma no tempo que o “filhote humano” o adquire habitualmente. Afirma que uma grande parte desta gramática interna é inata, motivo pelo qual os seres humanos possuem um mecanismo genético que lhes permite aprender uma língua.

A língua materna – isto é, a primeira língua, a língua que se adquire por imersão, a língua de origem – é adquirida através de operações do cérebro direito, por operações fundamentalmente analógicas. Toda língua posterior será uma língua de tradução e será

adquirida com predomínio do cérebro esquerdo, através do pensamento lógico³⁰.

Chomsky toma duas variedades de uma classe de pássaros cuja diferença é o canto. Coloca o ovo de um no ninho do segundo. Uma vez nascido, este aprende com certo atraso o canto da família adotiva; uma vez restituído à família de sangue, se produz a mudança de canto em um lapso de tempo muito breve. A prova inversa é quase impossível de conseguir.

“Para Freud, ‘arcaico’ é sinônimo de filogenético, e não dos ‘fenômenos residuais’ do trauma pessoal...”³¹ (Rizzuto, 2016, pp. 267-268).

Em *Além do princípio de prazer*, Freud (1920/1992a) afirma: “o paciente [...] nos mostra que os traços de memória reprimidos de suas experiências primeiras não se encontram presentes nele em estado de sujeição, mostrando-se eles, na verdade, em certo sentido, incapazes de obedecer ao processo secundário.”³² (p. 36).

Esther Romano em seu livro *Las palabras como “acto”* (2012) faz um percurso pela vida de Luisa Álvarez de Toledo. A menção sobre as experiências com plantas alucinógenas, a produção nos pacientes de psicoses artificiais abre reedições não só de vivências pré-verbais, mas de cenas pré-natais. “com experiências que iriam além dos fenômenos conversivos, como se houvesse uma memória corporal”³³(p. 20).

Na vida psíquica do indivíduo podem ter eficácia não só conteúdos vivenciados por ele mesmo, mas também outros que lhe foram aportados com o nascimento, fragmentos de origem filogenética uma herança arcaica”. Freud relaciona esta herança com as “predisposições próprias de todo ser vivo.”³⁴ (Rizzuto, 2016, p. 268)

Neste trabalho, fazemos pivô entre, pelo menos, duas formas de pensamento, a dos inícios, com amplas conexões com um protopensamento e protoconhecimento de estrutura analógica e de dimensões infinitas, ao menos pelo desconhecido, e a progressiva inclusão na linguagem, com suas regras, que se incorporam conjuntamente com a lei e uma lógica que tende a conjurar o sistema primitivo-primário no qual opostos podem conviver e a magia se configura como um sistema compatível. A partir desta instância já podemos ver um sistema dualista no qual nossos aparelhos lógico e analógico, verbal e pré-verbal, tendem a se auto excluir e aparecem nas fissuras de nossa estrutura lógica. Aparecem justamente nos fundamentos de nosso método de pesquisa, e serão matéria fundamental da poesia e das artes que se liberam em parte da lógica que aprisiona as possibilidades do dizer.

Damasio (2003) nos proporciona fundamentação em suas hipóteses para uma reformulação geral da concepção do corpo e da mente, da razão e dos afetos que derivam em questionamento da sequência temporal de “pensar, logo, existir”. A ideia de que o existir como um broto, como produto do pensar fica, no dizer do autor, como fundamento do dualismo, como a ideia sobre a qual se funda a medicina e a ciência moderna³⁵.

29. Em 1991, por ocasião de minha participação em uma mesa redonda sobre a estimulação precoce em um congresso de musicoterapia, fui consultado sobre o que fazer com uma menina chilena de quatro anos que estava em coma desde seu nascimento. A musicoterapeuta que enfrentava esse desafio tinha esgotado seus recursos e encarava sua tarefa com esperanças, ainda que os resultados fossem quase inexistentes, somente em uma ocasião tinha encontrado uma leve resposta. Estive três dias trabalhando com a menina e o grupo que a atendia em Santiago. Propus um rastreio das canções de ninar que sua mãe, aborígene de Chiloe e seu pai, filho de camponeses espanhóis, poderiam ter escutado. Tentamos pensar nos bebês pai e mãe. No último dia de minha visita à clínica, escutando essas canções de ninar que uma anciã chilota se prontificou a cantar, já que a avó da criança não se lembrava de nenhuma canção, pela primeira vez a menina sustentou um sorriso que interpretamos ser de prazer e os registros biológicos se alteraram sustentadamente. Pelo menos enquanto tive notícias, estas mudanças se mantiveram e geraram na equipe médica, inicialmente cética, mudanças na expectativa de trabalho.

30. Esta é uma verdade parcial e orientadora.

31. N. do T.: Tradução livre.

32. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde à página 24 de: Freud, S. (1996). *Além do princípio do prazer*. Em J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 3-44). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1920.). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-18-1920-1922.pdf>

33. N. do T.: Tradução livre.

34. N. do T.: Tradução livre.

35. As inúmeras citações e opiniões de neurocientistas não explicam, mas validam, a partir de outros pontos de vista, nossas hipóteses escritas sobre um saber mais além do aprendido.

Em vários lugares afirmamos que foi no Renascimento, momento em que o homem assume a responsabilidade de sua existência, tomando em suas mãos muito do que ficava até aquele momento como responsabilidade de Deus, que os “representantes” de Deus na Terra disseram à medicina: “O corpo é de vocês, a alma é nossa”. É a estruturação do dualismo como corpo fundamental do pensamento o que tende a transformar a medicina em uma mecânica.

A partir da psicanálise não é difícil encontrar fundamentos disposicionais ao dualismo enquanto todo o sistema de “defesas”, incluindo a repressão, não faz outra coisa além de subtrair à consciência tudo aquilo que nos produza dor, vergonha ou sentimentos de desvalorização. Toda consciência que nos dê evidências de nossa finitude requer um intenso trabalho para que essas sejam aceitas como parte de nosso ser. Descrevemos os inícios de nossa existência como habitantes de um mundo no qual reina a onipotência de nosso pensamento.

Este trabalho trata do extraordinário fenômeno pelo qual descobrimos nas crianças pequenas expressões que denotam conhecimentos não adquiridos através da palavra parental; padecimentos somáticos cuja descrição dá conta de mecanismos que sobrepõem amplamente o que vemos como sintomas; antecipação de notícias transcendentais, de alterações fisiológicas, de achados fisiopatológicos; desenhos que explicam um padecimento antecipando ao saber parental ou médico; percepção de segredos calados ou desconhecidos pelos pais; reencenação de vivências dramáticas durante a gestação, inclusive em crianças que depois foram adotadas.

Este fenômeno persiste nos adultos de forma mais encoberta, e mais frequentemente manifestado através de sonhos ou de quem se expressa pela arte; manifestações que em alguns casos podem provir do escutado ou vivenciado³⁶ durante a gravidez ou em percepção inconsciente a inconsciente.

Em nosso trabalho com pacientes, muitas vezes, prestando atenção a pensamentos que nos ocorrem, ainda que aparentemente muito distantes do discurso do paciente, estes se filtram em uma construção que induz o paciente à descoberta de um segredo não reprimido e assim descoberto³⁷.

*Existe esse Aleph no íntimo de uma pedra? Vi-o quando vi todas as coisas e o esqueci? Nossa mente é porosa para o esquecimento; eu mesmo estou falseando e perdendo, sob a trágica erosão dos anos, os traços de Beatriz.*³⁸

Jorge Luis Borges, 1949

Resumo

Este trabalho trata do extraordinário fenômeno pelo qual descobrimos nas crianças pequenas expressões que denotam conhecimentos não adquiridos através da palavra parental; padecimentos somáticos cuja descrição dá conta de mecanismos que sobrepõem

36. Carmen Garma (comunicação pessoal, 16 de outubro de 2013, Buenos Aires) há anos participa de pesquisas nos Estados Unidos sobre as consequências evidenciadas em crianças gestadas por mães com depressão ou que foram vítimas de maus tratos durante a gravidez. Nestas crianças costuma ser detectado padecimento de ansiedade generalizada.

37. Muitos autores prestaram atenção e deram ideias sobre a escuta analítica, dando conta deste fenômeno que descovemos. Como Theodor Reik, por exemplo, em seu *Listening with the third ear* (1948/1998) – lamentavelmente não editado em nosso idioma – ou Mariam Alizade (setembro de 2002), descovendo o “enquadre interno”.

38. N. do T.: Tradução de F.J. Cardozo. A tradução corresponde à página 96 de: Borges, J. L. (1998), *O Aleph*. Em F.J. Cardozo (Trad.), *Jorge Luis Borges – Obras completas* (Volume I, pp. 87-96). (1923-1949). São Paulo: Editora Globo. (Trabalho original publicado em 1949). Recuperado em <https://autoresmodernos.files.wordpress.com/2013/07/borges-jorge-luis-o-aleph.pdf>

vastamente o que vemos como sintomas; antecipação de notícias transcendentais, de alterações fisiológicas, de achados fisiopatológicos; desenhos que explicam um padecimento antecipando ao saber parental ou médico; percepção de segredos calados ou desconhecidos pelos pais; reencenação de vivências dramáticas durante a gestação, inclusive de crianças que depois foram adotadas.

Este fenômeno persiste nos adultos de forma mais encoberta, e mais frequentemente manifestado através dos sonhos ou de quem faz arte; manifestações que em alguns casos podem provir do escutado ou vivenciado durante a gravidez ou em percepção inconsciente a inconsciente.

Em nosso trabalho com pacientes ocorre que, muitas vezes prestando atenção a nossos pensamentos, aparentemente muito distantes do discurso do paciente, esses se filtram em uma construção que induz o paciente ao desvelamento de um segredo não reprimido e assim descoberto.

Palavras-chave: Causalidade, Empatia, Pensamento arcaico, Pensamento mágico, Comunicação pré-verbal.

Abstract

This work deals with the extraordinary phenomenon by which we discover in young children expressions that denote knowledge not acquired through parental word. Somatic suffering whose description accounts for mechanisms that exceed by far what we see as symptoms. The anticipation of transcendental news, physiological alterations, physiopathological findings; drawings that explain a condition anticipating parental or medical knowledge; perception of secrets silenced or unknown by parents; reenacting of dramatic experiences during pregnancy, even in children who have been adopted.

This phenomenon persists in adults in a more covertly way and often manifests through dreams or through artistic production. Manifestations that, in some cases may come from what was heard or experienced during pregnancy or through communication from unconscious to unconscious.

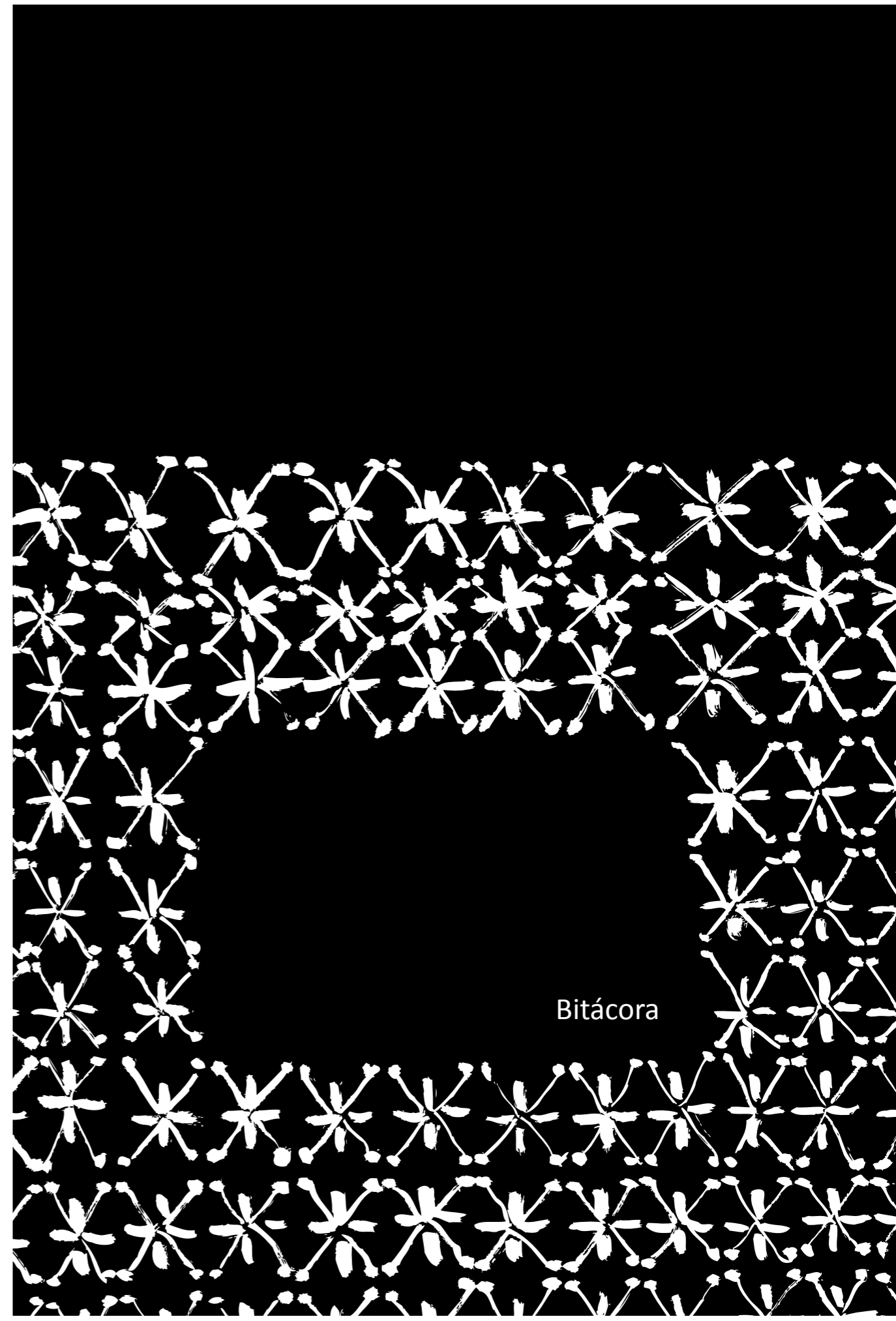
In our work with patients, it often happens that, our constructions are leaked by our occurrences, that although seeming very distant from the patient’s associations, allow him to discover an unrepressed secret that therefore is disclosed.

Keywords: Causality, Empathy, Archaic thought, Magical thought, Preverbal communication.

Referências

- Aberastury, A. (1971). *El niño y sus juegos*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1968).
- Aberastury, A. (1973). *Aportaciones al psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1971).
- Alconchel, M. (2004). Chomsky y la gramática degenerativa. *Investigación y educación*, 7(3). Disponível em: https://www.csub.edu/~tfernandez_ulloa/spanishlinguistics/chomsky%20y%20la%20gramatica%20generativa.pdf
- Alizade, M. (setembro de 2002). *El encuadre interno*. 24°. Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica, Montevideo. Disponível em: http://www.fepal.org/images/congreso2002/adultos/alizade_a_m__el_encuadr.pdf
- Borges, J. L. (1989). *El Aleph*. En J. L. Borges, *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé. (Trabalho original publicado em 1949).
- Cesio, F. (1970). *Un estudio del hombre que padece*. Buenos Aires: Kargieman.
- Chiozza, L. (2008). *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo* (1986-2007). Em L. Chiozza, *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Chomsky, N. (1974). *Estructuras sintácticas*. México. Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1957).
- Chomsky, N. (1985). *Reflexiones sobre el lenguaje*. Buenos Aires: Planeta Agostini. (Trabalho original publicado em 1975).

- Chomsky, N., Belletti, A., Rizzi, L. (2003). Sobre la naturaleza y el lenguaje. Madri: Cambridge University Press.
- Cueto, E. (23 de outubro de 2003). Entrevista a Fidas Cesio. Disponível em: <http://www.elsigma.com/entrevistas/entrevista-a-fidas-cesio/3852>
- Damasio, A. (2003). El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano. Barcelona: Crítica. (Trabalho original publicado em 1994).
- Dimmick, J. E. (1969). Célula. Rassegna, 1.
- Freud, S. (1991a). 30ª. conferencia: Sueño y ocultismo. Em J. L. Etcheverry (trad.), Obras completas (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]).
- Freud, S. (1991b). Análisis terminable e interminable. Em J. L. Etcheverry (trad.), Obras completas (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1991c). La interpretación de los sueños. Em J. L. Etcheverry (trad.), Obras completas (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1992a). Más allá del principio del placer. Em J. L. Etcheverry (trad.), Obras completas (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1992b). Tres ensayos de teoría sexual. Em J. L. Etcheverry (trad.), Obras completas (vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905).
- Hauser, M., Chomsky, N. e Fitch, W. (2002). The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve? Science, 298, 1569-1579.
- Ilich, I. (1978). Némesis médica. México: Joaquín Mortiz.
- Köestler, A. (1973). El abrazo del sapo. Barcelona: Ayma.
- Kohut, H. (1969). Formas y transformaciones del narcisismo. Revista de Psicoanálisis, 26(2), 371-401.
- Kohut, H. (1977). El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1971).
- Reik, T. (1998). Listening with the third ear. Nova York: Farrar, Strauss and Giroux. (Trabalho original publicado em 1948).
- Rizzuto, A. (2016). Lo arcaico: Reflexiones sobre los comienzos de la vida psíquica. Revista de Psicoanálisis de Madrid, 76, 267-296.
- Romano, E. (2012). Las palabras como "acto". Buenos Aires: Lugar.
- Rubia, F. (2000). El cerebro nos engaña. Madri: Tanto por Saber.
- Winnicott, D. (1993). Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: Estudios para una teoría del desarrollo emocional. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1965).



Bitácora



Como curar um fanático: Israel e Palestina: entre o certo e o certo

Amos Oz

São Paulo: Companhia das Letras, 2016

A cura do fanatismo enraizado no homem e na cultura é, para Amós Oz, análoga à proposta de cura pela psicanálise: verter parte considerável de sua reserva para outro plano, o do reconhecimento do outro. Fazer a transição do plano do desamparo e suas nefastas consequências fanáticas para o da falta e do desejo. Oz sugere a cada um o exame de um *fanatismo comparativo*: o seu próprio com o do outro. Um desafio nada fácil. O fanático é ponto de exclamação móvel que admira a si mesmo e só conta até um – ele/sua ideologia. Seria coincidência que a palavra hebraica para fanatismo, *kanaut*, também significasse inveja? Curar o fanático, para Oz, faz-se convidando-o a adentrar o ponto de vivência e de vista daquilo, e daquele, a quem pretende aniquilar – tornando-o empático à dor; despertar a sua imaginação e curiosidade pela literatura, pelo universo do outro. Introduzir o fanático a uma dimensão que lhe falta, o humor: rir de si mesmo, reconhecer sua tolice, seu engano – já que ninguém escapa do ridículo e do falho – é sair do aprisionamento no fanatismo do convencimento. *Shalom La-Kanaim*, título hebraico do livro de Amós Oz, significa *Bem-vindos fanáticos*: a cura do fanático pelo gesto hospitaleiro para a conversa e a escuta, num permanente trabalho e sem a perigosa ilusão de sua erradicação. (Daniel Delouya)



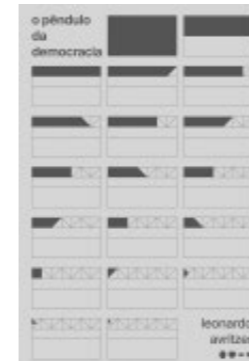
Experiencias psicoanalíticas en la actualidad sociocultural: Cómo nos cambia un mundo que cambia

Marcelo Viñar

Buenos Aires: Noveduc, 2018

O subtítulo enuncia a ideia diretriz das pesquisas de um autor que pensa a psicanálise e a subjetividade estruturadas nas fronteiras interdisciplinares do sujeito. Este último constituído por um *eu* e um *nós*, marcado por preocupações históricas e íntimas provenientes de um mundo que ele quis mais justo e menos alheio, mais próximo do *sonhado*. Mundo ao qual nunca deixou de responder com novas interrogações às suas demandas.

Apresenta sua versão da aurora do psiquismo, desse *outro que auxilia* que poderá tornar-se semelhante ou inimigo; da fantasia com que a realidade é construída; do sujeito entre o público e o privado. Recria pontos de interesse da psicanálise e sua práxis a partir do duro presente, dolorido pela barbárie contemporânea e atento às mudanças subjetivas produzidas pela reflexão permanente, sem abandonar a busca pela *comunidade de ouvintes* para atravessar a *mudança civilizatória* que nos toca viver. (Marta Labraga)



O pêndulo da democracia

Leonardo Avritzer

San Pablo: Todavía, 2019

Por que o Brasil não dá certo? A essa pergunta, o lirismo ácido poético responderá que fundar um país sobre um imenso cemitério indígena, retira-lhe qualquer possibilidade de êxito. Leonardo Avritzer observa que, desde 2014, o Brasil vive uma degradação institucional contínua. E, estabelecendo uma comparação com o mesmo assunto que os norte-americanos Levitsky e Ziblatt discutem no livro *Como as democracias morrem* (2018), nosso autor aponta, no caso brasileiro, que o auge dessa degradação se deu com a eleição de Jair Bolsonaro.

Avritzer, neste livro, estuda e identifica nossos componentes autoritários ou nossos *éthos* estruturantes, os quais vão além da decantada cordialidade *bruarquiana* e desse atual ódio cibernético. Observa nossa história oscilante e outorga aos democratas brasileiros a tarefa de empurrar as forças de mercado, as forças armadas e a força judiciária ao leito natural que devem ocupar numa democracia. Oxalá, consigamos! (Luiz Soares)



O segredo dos seus olhos

Juan José Campanella (director)

Argentina, Espanha: Haddock Films, Tornasol Films, 100 Bares, Telefe, Televisión Española (TVE), Canal+ 1, 2009

Abordando as paixões, o drama argentino propõe alguns destinos possíveis para sua abrasadora intensidade, destacando sua atemporalidade. Os olhos do título retratam tempos singulares contidos no olhar de cada personagem.

Um crime hediondo dá início à trama, ilustrando o imediatismo fatal da paixão concretizada sem qualquer barreira simbólica. Beleza e morte fundem-se numa imagem que enlaçará por décadas o destino dos protagonistas. No polo oposto, a forte inibição de Benjamin custa-lhe o seu grande amor. Ela, por sua parte, levará uma vida neuroticamente correta. Assim como a imutabilidade do ressentimento aprisiona o sujeito *ad aeternum*, o amor encontra seu caminho através da palavra, capaz de ressignificar.

Narcisismo, fidelidade e amizade inquebrantável, alcoolismo e futebol – paixão das multidões – são outras vertentes de circulação das ingovernáveis paixões que invariavelmente procurarão lograr os olhos da lei. Uma joia para os amantes da psicanálise. (Abigail Betbedé)



Shakespeare: Paixões e psicanálise

Heloisa Helena Sitrângulo Ditolvo (org.)

San Pablo: Blucher, 2019

“Eis a sublime estupidez do mundo [...] culpamos o sol, a lua e as estrelas por nossos desastres; como se fossemos canalhas por necessidade, idiotas por influência celeste, escroques, ladrões e traidores por comando do zodíaco; bêbados, mentirosos e adúlteros por forçada obediência à determinação dos planetas” (William Shakespeare, *O rei Lear*, ato 1, cena 2).

O solilóquio de Edmundo em *O rei Lear* manifesta a transição nos modos de se entender a subjetividade no início da Idade Moderna. Ao contrário do que sustentavam os medievais, o bastardo sugere que nossas ações têm suas raízes não no exterior do cosmos, senão no interior de sujeitos movidos por desejos encobertos, mas imperativos.

Shakespeare: Paixões e psicanálise analisa essa nova gramática interior a partir do uso que o bardo faz das paixões para construir suas tramas e personagens. A obra, cujos capítulos discutem diferentes paixões, forma um conjunto rico e instigante que ilumina a importância do diálogo entre Shakespeare, a psicanálise e cada um de nós. (José Garcez Ghirardi).



Adriana Ponzoni

Membro da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Integrante do cartel de Lacan e do Laboratório de Adolescência. Supervisora da Clínica de psiquiatria pediátrica da Faculdade de Medicina. Fez sua formação em análise com grupos trabalhando em comunidades terapêuticas em Londres. Em 2018, integrou o *Committee Site Visits da International Psychoanalytical Association* (IPA) para Índia. adrianaponzoni@gmail.com

Athanasios Alexandridis

Psiquiatra infantil, psicanalista. Doutor em medicina e em filosofia, analista da Associação Psicanalítica da França (APF) e da Sociedade Psicanalítica Grega. Trabalha particularmente com psicose, psicossomática, linguística e arte. Autor de livros de psicanálise, poesia e ficção, entre os quais se destaca: *Le psychosoma infantile: Voies, contrats, destins* (L'Harmattan, 2017). athanasiosalexandridis@yahoo.gr

Brenda Covarrubias Aguayo

Candidata em formação pela Asociación Psicoanalítica de Guadalupe (APdeG), turma 2013-2017. Desde 2010 trabalha com adultos em clínica particular. Também colabora em diversas instituições coordenando grupos operativos. vrendac@hotmail.com

Carla Rodrigues

Filósofa, professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pesquisadora do Programa de Pós-graduação de Filosofia (IFCS) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Rio de Janeiro (FAPERJ). carla.ifcs@gmail.com

Cristiane Blaha

Psicanalista, membro associado e coordenadora do setor de Biblioteca e Arquivo da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Mestre em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Responsável por Rodas de Conversa sobre envelhecimento, ansiedade, suicídio e outros. cbblaharangel@gmail.com

Edmundo Gómez Mango

Nascido no Uruguai, psicanalista e escritor, exilou-se no período da ditadura uruguaia na França, onde continuou a exercer a psicanálise e a literatura. Publicou: *Un muet dans la langue* (Gallimard, 2009), *La Place des Mères* (Gallimard, 1999) et *La mort enfant* (Gallimard, 2003). Membro titular da Association Psychanalytique de France (APF). Faleceu em Paris, em 2/3/2019.

Eduardo Gastelumendi

Psiquiatra. Psicanalista com função didática e ex-presidente da Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) (2014-2016). Dedicou-se à prática clínica, supervisão e docência. Pesquisa a interface entre neurociências, psicanálise, psicologia analítica e medicina tradicional amazônica. Ex presidente da Asociación Psiquiátrica Peruana (APP), (1999-2000). eduardo.gastelumendi@gmail.com

Ezequiel Ipar

Sociólogo, doutor em ciências sociais pela Universidade de Buenos Aires (UBA) e doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisador associado do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) e professor na área de teoria sociológica na Universidade de Buenos Aires (UBA). Atualmente dirige o Grupo de Estudos Críticos sobre Ideologias e Democracia (GECID). ezequielipar@conicet.gov.ar

Fábio Brodacz

Médico graduado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Psiquiatra pelo Hospital de Clínicas de Porto Alegre (HCPA). Psiquiatra da infância e adolescência pelo HCPA. Psicoterapeuta de orientação psicanalítica pelo Centro

de Estudos Luís Guedes (CELG). Membro aspirante em formação na Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). fbrodacz@yahoo.com.br

Fernanda Marinho

Psiquiatra, psicanalista, membro efetivo com funções didáticas da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Rio de Janeiro (SBPRJ), da qual foi presidente (1994) e diretora do Instituto nos períodos de 1985-1986, 2005-2006 e 2017-2018. Coordenadora dos cursos: Estudo da obra de W. R. Bion, Técnica psicanalítica e História do pensamento psicanalítico. fernandaamarinho@globo.com

Fernando Urribarri

Membro titular da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Diretor do Espaço André Green e dos Encontros Internacionais André Green. Professor convidado na Universidade de Buenos Aires (UBA), na Universidade de São Paulo (USP), na Universidade de Nanterre (París X) e na Universidade Columbia (oficialmente, Columbia University in the City of New York). Organiza com Julia Kristeva o *Colloque international de Cerisy*, em 2020. f.urribarri1@gmail.com

Guillermo Bodner

Psicanalista, membro da Sociedade Espanhola de Psicanálise (SEP) da qual

foi presidente e secretário científico. Representante pela Europa no Comité Ético da International Psychoanalytical Association (IPA). Docente do Instituto de Psicanálise de Barcelona, máster de psicoterapia psicanalítica da Universidade de Barcelona (UB), Universidade Ramón Llull (URL) e Núcleo Português de Psicanálise (NPP). gbodnerp@gmail.com

Gustavo Dupuy

Médico, psicanalista. Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Docente de Saúde mental na Universidade Maimônides (UMAI). Supervisor do setor Ambulatório do Hospital Materno infantil de San Isidro-Buenos Aires. Fundador do Instituto Crecer de atenção à criança, adolescente e sua família. Integrante da Comissão pela paz de Federação Psicanalítica da América Latina (FEPAL). gudupuy@gmail.com

Ignácio A. Paim Filho

Médico, psicanalista, membro titular e didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Diretor científico da Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPSI), em 2018-2019. Autor dos livros: *Metapsicologia: Um olhar à luz da pulsão de morte* (Movimento, 2014), *Sobre o Filicídio: Uma introdução*

(Sulina, 2017) e *Inconfidências metapsicologicas: Das Unheimliche* (Sulina, 2019). paimiga@terra.com.br

Jani Sanatamaria Linares

Psicanalista de crianças e adolescentes, didata da Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Membro no Board da International Psychoanalytical Association (IPA) pela América Latina (2019-2021). Ex-diretora de Comunidade e Cultura da FEPAL. Membro do Comité Internacional de Psicanalistas de Língua Castelhana e do Advisory of the Routledge Wilfred Bion Series. Chair da International Bion Conference 2022, México. jani10pp20@gmail.com

José Canelas

Psiquiatra pela Universidade de Paris, fez formação psicanalítica na Société Psychanalytique de Paris (SPP). Membro efetivo e analista didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) da qual atualmente é o secretário geral. Ex-editor da revista *Ide*. josecanelas@uol.com.br

Laura Katz

Membro titular com função didática da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Ex-secretária da Secretaria Científica de APA (2013- 2016). Editora associada suplente de Calibán-RLP (2017- 2018). Organizadora do livro Debates



cruciales en psicoanálisis: Edipo-Cuerpo-Sexualidad (Lugar Editorial, 2017). Atual diretora de Comunidade e Cultura da FEPAL.
katzlaura@gmail.com

Laura Ruth Yaser
Psicanalista. Médica. Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Secretaria da Comissão de Publicações y coordenadora do Espaço de autor Luis Chiozza de APA. Integrante do Grupo de Investigación: Aportes dos autores argentinos à psicanálise. Coautora do livro Estructuración del aparato psíquico (Letra Viva, 2016).
laurayaser@gmail.com

Lila Gómez
Formada em psicologia clínica com especialização em crianças e adolescentes. Membro associado da Sociedad Psicoanalítica de Mendoza (SPM). Psicóloga do Hospital Dr. Pereyra e do Centro Infante Juvenil N°1 e N°2. Membro das Diretivas da Organización dos Candidatos da América Latina (OCAL), durante o período 2014-2018. Representante pela América do Sul na International Integrated Reporting Council (IIRC) da International Psychoanalytical Association (IPA).
lilagza@gmail.com

Luz María Abatángelo Stürzenbaum
Membro da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) e da Asociación Psicoanalítica de

Madrid (APM). Especialista em crianças e adolescentes. Membro do Comitê Mulheres e Psicanálise (Women and Psychoanalysis Committee – COWAP) da International Psychoanalytical Association (IPA). Doutoranda pela Universidade Complutense de Madrid (UCM). Coordenadora do Grupo de Pesquisa: Aportes dos autores argentinos à psicanálise. Coautora do livro Estructuración del aparato psíquico (Letra Viva, 2016).
luzmariastur@gmail.com

Luciana Coelho
Jornalista, editora do núcleo Cidades da *Folha de São Paulo*, onde também mantém uma coluna com resenhas sobre séries de TV. Ex-editora de Mundo. Foi correspondente nos Estados Unidos da América (EUA) e na Europa. Escreve especialmente a respeito da confluência de questões políticas internacionais com as econômicas.
coelho.luciana@gmail.com

Miguel Calmon du Pin e Almeida
Psicanalista, membro efetivo e didata da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), ex-presidente da SBPRJ (2014-2016) e atual diretor do Instituto da SBPRJ. Editor regional da *Revista Brasileira de Psicanálise*.
mcalmon.trp@terra.com.br

Ney Marinho
Psiquiatra e psicanalista. Doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio

de Janeiro (PUC-RJ). Membro efetivo com funções didáticas da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), da qual foi presidente (1995-1996) e diretor do Instituto (1997-1998). Coordenador de diversos cursos, entre eles História do pensamento psicanalítico. Diretor científico da Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPSI), no período 2016-2017.
neymarinho@globo.com

Nathalie Paton
Socióloga, pesquisadora na École des hautes études en sciences sociales – Centre nationale de la recherche scientifique (EHESS-CNRS) em um projeto europeu dedicado à radicalização. Este estudo compreende dez anos de pesquisa sobre o uso político da internet, levando à publicação de um livro e diversos artigos.
nathalie.paton@gmail.com

Pablo Alabarces
Doutor em Sociologia pela University of Brighton. Professor titular de Cultura Popular da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Buenos Aires (UBA). Pesquisador principal do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Publicou *Fútbol y patria* (Prometeo Libros, 2002) e *Historia mínima del fútbol en América Latina* (Turner, 2018), entre outros livros.
palabarces@gmail.com

Paulo Endo
Psicanalista, pesquisador e professor Livre-Docente da Universidade de São Paulo (USP). Coordenador do Grupo de Pesquisa em Direitos Humanos, Democracia, Política e Memória da USP. Autor de *A violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico* (Escuta, 2005), prêmio Jabuti (2006). Autor de dezenas de publicações nacionais e internacionais.
pauloendo@uol.com.br

Ruggero Levy
Membro efetivo e analista didata da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Ex-presidente da SPPA. Ex-membro do Board da International Psychoanalytical Association (IPA). Chair do Comitê de Working Parties da IPA. Autor de diversos capítulos de livros e artigos científicos em revistas nacionais e internacionais.
ruggerolevy@gmail.com

Silvana Rea
Psicanalista. Graduação em cinema e psicologia. Mestre e doutora em psicologia da arte pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP). Autora de livros e artigos, ex-editora da *Revista Brasileira de Psicanálise*. Atualmente, membro efetivo e diretora científica da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP).
silvanamrea@gmail.com

Agradecimentos

Luisa Acrich
Raquel Ajzenberg
Marina Altmann
María Paz Arellano
Luis Bibbó
Marina Bilenki
Cristina Blanco
Leopoldo Bleger
Stefano Bolognini
Alicia Briseño
Cintia Buschinelli
Miguel Calmon
Luis Campalans
Victoria Cane
Thiago da Silva Porto
Cláudio José de Campos Filho
Magdalena Filgueira
Gladys Franco
Claudio Frankental
Carlos Frausino
Silvana Hernández
Iliana Horta
Marta Labraga
Claudio Laks Eizirik
Miguel Leivi
Aurea Lowenkron
Alberto Moreno
Eunice Nishikawa
Sandra Press
Ane Marlise Port Rodrigues
Dominique Scarfone
Patricia Schoueri
Enrique Torres
Aida Moraes Ungier
Iliana Warchavchik



Calibán
Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Orientações aos autores

Calibán é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral. Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes.

A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos. No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.

2. Caso o trabalho inclua material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.

3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método “duplo-cego”, feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parame-

trizados, e a resultante aceitação, rejeição ou o pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões ao Comitê Editor. Os editores definirão, em função da pertinência temática e das possibilidades da revista, a oportunidade da publicação.

4. Os trabalhos deverão estar redigidos em espanhol ou em português. Em casos específicos, poderão ser publicados trabalhos originais em outros idiomas.

5. Deverão ser enviados por e-mail aos endereços eletrônicos editorescaliban@gmail.com e revista@fepal.org em duas versões:

A) Artigo original com nome do autor, instituição à qual pertence, endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular de 50 palavras.

B) Uma versão anônima com pseudônimo e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o autor. Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o autor.

Ambas versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 6.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.

6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de que sejam fiéis ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da *American Psychological Association*, disponíveis em www.fepal.org.

7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 150 palavras, junto à sua tradução para o inglês.

8. Deverão ser acrescentadas, na língua original do artigo e em inglês, palavras-chave do Tesouro de Psicanálise da Asociación Psicoanalítica Argentina, disponível para consulta em <https://www.apa.org.ar/wp-content/uploads/2015/05/alfabeticosimple.pdf>

9. Caso o trabalho seja aceito para publicação, o autor deverá assinar um formulário de autorização mediante o qual cede legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.



Calibán
Revista Latino-Americana
de Psicoanálisis