

Volume 16, Nº 2, Ano 2018

**Poder**



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

Publicação oficial da FEAL  
(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
- Andrea Escobar Altare (Colômbia), Editora associada
- Cecilia Rodríguez (México), Editora associada suplente
- Carolina García Maggi (Uruguay), Editora associada
- Cecilia Moia (Argentina), Editora associada suplente

#### Comissão Executiva

Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil, Editora de *De Memória*), Jorge Kantor (Peru, Editor de *Vórtice*), Jean Mark Tauszik (Venezuela, Editor de *Clássica & Moderna*), Andrea Escobar Altare (Colômbia, Editora de *Argumentos*), Regina W. Reiss (Brasil, Editora de *Dossiê*), 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)

**Revisão da versão em espanhol:** Andrea Escobar Altare

**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, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota.

**Logística e comercialização:** Virgínia Velasco

**Direção de arte e diagramação:**

Di Pascuale + Paz [www.dipascualepaz.com]

**Ilustrações de abertura das seções:**

Lucas Di Pascuale (pp. 13, 105, 114, 143, 178, 190, 204 e 222)

## Comissão Diretiva

#### Presidente

María Cristina Fulco (APU)

*Suplente:* Javier García Castiñeiras (APU)

#### Secretário Geral

Abel Fernández Ferman (APU)

*Suplente:* Luis Grieco (APU)

#### Tesouraria

Susana Muszkat (SBPSP)

*Suplente:* Berta Hoffmann Azevedo (SBPSP)

#### Coordenadora Científica

Elizabeth Chapuy (APC)

*Suplente:* Helena Surreaux (SBPdePA)

#### Diretora de Publicações

Lúcia Maria de Almeida Palazzo (SBPRJ)

*Suplente:* Claudio Frankenthal (SBPRJ)

#### Diretora de Sede

Fedora Espinal de Carbajal (APU)

*Suplente:* Ana Irigoyen Young (APU)

#### Diretora de Comunidade e Cultura

Laura Katz (APA)

*Suplente:* Agustina Fernández (APA)

#### Diretora de Conselho Profissional

Alicia Briseño Mendoza (SPM)

*Suplente:* Laura Iael López Hernández (SPM)

#### Coordenador de Crianças e Adolescentes

María Elisabeth Cimenti (SPPA)

*Suplente:* Zoila Beatriz Ortiz Becerra (SOCOLPSI)

Revista indexada em Latindex

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

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

#### Ilustrações em seções:

- **Editorial, Argumentos e Dossiê:** Adriana Varejão
- **O Estrangeiro, Vórtice e Fora de Campo:** Bansky

## Índice

### 6 Editorial

#### **Poder: Modo de usar**

*por Raya Angel Zonana*

### 13 Argumentos

#### **É tempo agora de vozes entre vozes apoiadas**

*por Laura Veríssimo de Posadas*

#### **“É um mundo estranho, não é?” Uma lente**

**voyeurística sobre *Veludo azul*, de David Lynch**

*por Andrea Sabbadini*

#### **Poder na formação psicanalítica:**

**A supervisão e seus obstáculos**

*por Cecilia Lauriña e Cecilia Rodríguez*

#### **Uma segunda confusão de línguas: Ferenczi,**

**Laplanche e a vida social**

*por Eyal Rozmarin*

#### **Paradoxos do poder do simbólico e seus efeitos nos**

**laços sociais**

*por Mirta Goldstein*

#### **Três monoteísmos e só um Deus:**

***Credo quia absurdum***

*por Mario Betteo Barberis*

#### **A psicanálise e suas clínicas**

*por Bernardo Tanis*

### 105 O Estrangeiro

#### **O poder e as palavras**

*por Salem Nasser*

<p><b>115</b> Vórtice: O racismo como fator clínico relevante</p> <p><b>116</b> O racismo como fator clínico relevante: “Tenemos un problema” <i>por Wania Cidade e Jorge Kantor</i></p> <p><b>120</b> Racismo, um legado que produz identificações alienantes <i>por Iván Gutiérrez Cuadrado</i></p> <p><b>123</b> Concepção do mundo e discriminação racial <i>por Jorge Luyando Hernández</i></p> <p><b>126</b> Projeção paranoide como uma defesa contra sentimentos racistas e como uma identificação com o agressor: Um relato clínico <i>por Cyril Levitt</i></p> <p><b>129</b> O medo na cena analítica: E se Calibán fosse africano? <i>por Lúcia Maria de Almeida Palazzo</i></p> <p><b>132</b> Por que não falamos sobre racismo e discriminação na psicanálise? Nós, venezuelanos, somos bacanas <i>por Margareta Hargitay Wieser</i></p> <p><b>135</b> <i>Angelus novus</i> <i>por Gabriel Dukes</i></p> <p><b>137</b> Racismo e o mistério da repetição <i>por Ney Marinho</i></p> <p><b>140</b> Das rodas de conversa ao jongo: Da desmentida às mensagens cifradas <i>por Alice Becker Lewkowicz</i></p> <p><b>143</b> Dossiê: O poder da palavra</p> <p><b>144</b> Sobre falas e corpos <i>por Gabriela Levy e Regina Weinfeld Reiss</i></p> <p><b>146</b> Variações sobre a eficácia simbólica, a metáfora e o que é operante na cura <i>por Mauricio García Peñafiel</i></p> <p><b>153</b> Conectar o mundo: Imagens e cura ritual no altiplano dogon (Mali) <i>por Roberto Beneduce</i></p>	<p><b>161</b> O chá-chá-chá de Lacan <i>por Federico Racca</i></p> <p><b>165</b> O modo de ser da linguagem <i>por Luis Tatit</i></p> <p><b>170</b> A cena da palavra, o jogo do cinema <i>por Ilana Feldman</i></p> <p><b>177</b> Clássica &amp; Moderna</p> <p><b>178</b> Virgínia Leone Bicudo: Um capítulo da história da psicanálise brasileira <i>por Carlos Cesar Marques Frausino</i></p> <p><b>189</b> Textual</p> <p><b>190</b> "A psicanálise será uma moderna prática de meditação" <i>Uma conversa com Sudhir Kakar, por Mariano Horenstein</i></p> <p><b>203</b> Fora de Campo</p> <p><b>204</b> Consentimento informado: Seu uso e opinião entre psicanalistas latino-americanos <i>por Andrea Rodríguez Quiroga, Laura Bongiardino, Laura Borensztein, Juan Carlos Marengo, Ivana Aufenacker e Carla Mango</i></p> <p><b>221</b> Bitácula</p>
---	---



Editorial

## Poder: Modo de usar

*Será que nunca faremos senão confirmar  
A incompetência da América católica  
Que sempre precisará de ridículos tiranos  
Será, será, que será?*

...  
*Enquanto os homens exercem  
Seus podres poderes  
Índios e padres e bichas  
Negros e mulheres  
E adolescentes  
Fazem o carnaval*

Caetano Veloso, *Podres poderes*

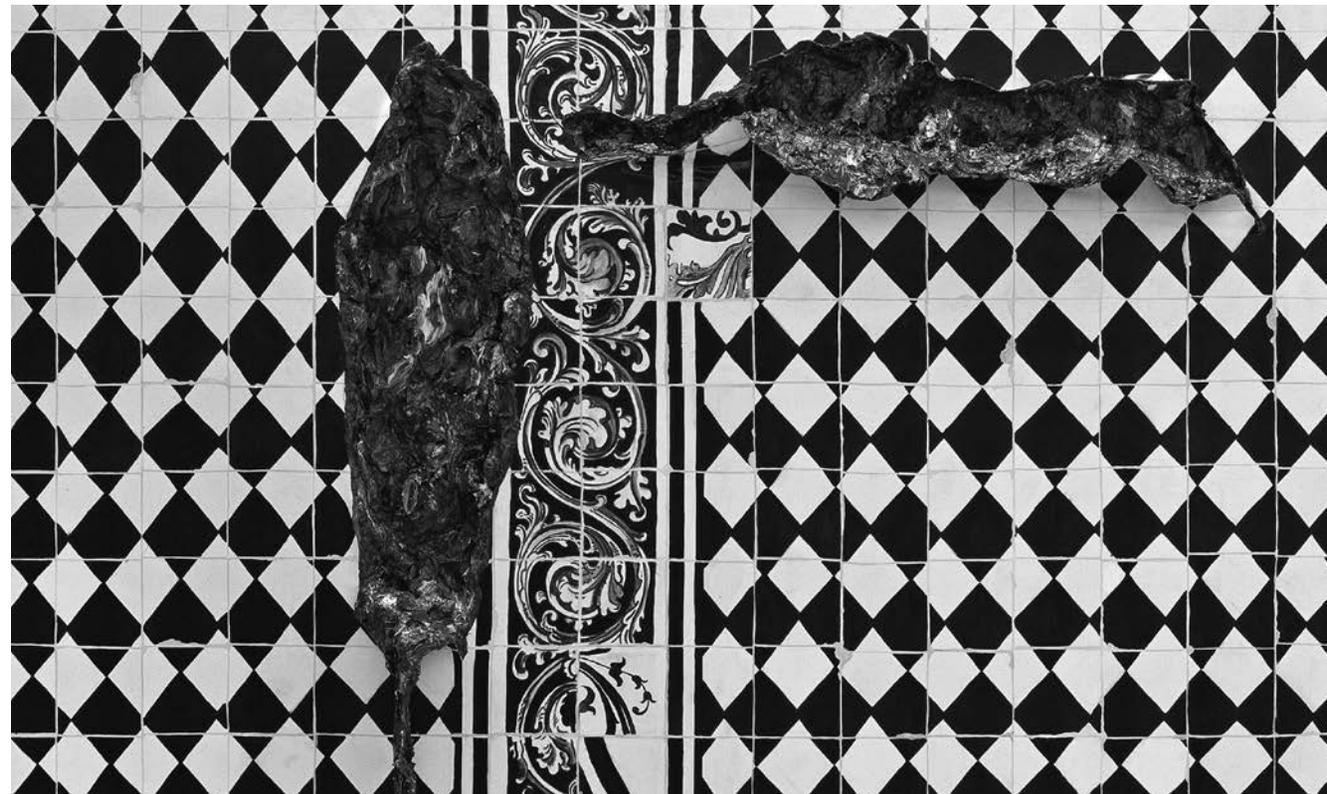
### Herança

Se em seu início a psicanálise toma como parceira maior a literatura – “ainda impressiona singularmente que as histórias clínicas que escrevo possam ser lidas como novelas” (Freud, 1895/2016, p. 231) –, talvez porque cinema e psicanálise tenham surgido na mesma época, não tarda muito para que o cinema com suas imagens em sala escura, tão próximo do sonho, passe também, tanto quanto a literatura, a fazer parte do acervo imaginativo dos psicanalistas.

Um filme, uma imagem emblemática, uma cena conhecida por quase todos, vinda de *2001: Uma odisseia no espaço* (Kubrick, 1968), me alcança. Na tela, um fêmur do animal abatido e devorado pelo grupo de primatas passa a ter poder de instrumento nas mãos de um dos primatas. Usado como ferramenta para quebrar outros ossos, ou como um curioso brinquedo a ser explorado pelo pequeno “filhote”, tomado como instrumento de poder, de força, para assassinar e expulsar os “outros”, de um outro grupo, está nesse instrumento/arma, objeto de vida e morte, o DNA do humano que, ao ser atirado ao ar, viaja séculos, milênios, e na mágica do cinema chega a uma nave espacial que percorre o espaço, tal qual o fêmur atirado, aquele que carregava o poder da curiosidade e a herança do humano.

Dentro da nave, pela falta da gravidade, do bolso de um homem adormecido escapa uma caneta que flutua no ar. Novamente, aí está o fêmur. O homem produz tecnologia, a linguagem, a escrita... produz a palavra, herança transmitida.

A esse fêmur, ferramenta, brinquedo, arma, nave, caneta, agora, em nossos dias, que poder daremos? Como usá-lo? Dominaremos a técnica ou dominaremos o “outro”? Quem somos quando investidos com alguma partícula de poder, por

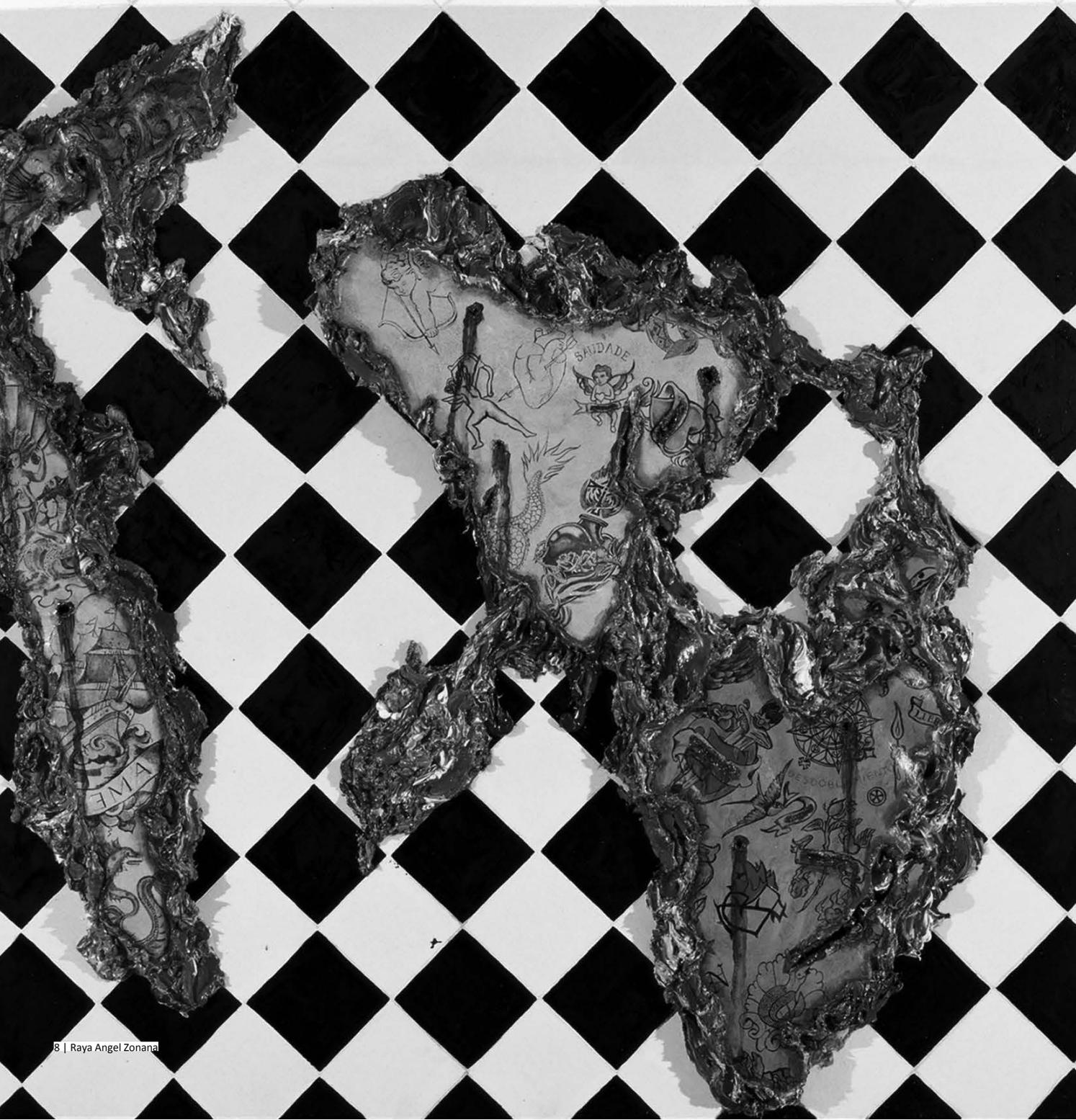


Adriana Varejão, *Losangos*, 1997

mínima que seja? O poder, como quase tudo o que o homem toca, tem paradoxos, várias formas de manuseio, e cada um em sua história, à sua maneira, necessita criar seu próprio manual de uso.

A literatura, o cinema, a psicanálise navegam num mesmo mar e tateiam seu rumo pelo poder das palavras: contam histórias. Histórias para viver, para “domar” o tempo, dar sentido à vida, enganar a morte. Somos todos Sherazade. No poder da narrativa, nossa potência, nosso ofício.

Penetrar por meandros das histórias no assombroso mundo do fantástico, do espaço “subterrâneo”, abre portas para o *download* do inconsciente, outra linguagem, espaço sem tempo. Realidade e ficção partilham um *entre* sutil, tênue. Revendo a cena do fêmur atirado ao ar, logo, sem dificuldade, chego aos aviões carregados de bombas e de seres humanos furando o espaço e “entrando”, sem pudor, dentro das Torres Gêmeas, e dentro da alma de milhões de pessoas. Seria inacreditável, se não fosse real e trágico. A realidade surpreende a ficção. *Credo quia absurdum*, como diz um dos autores deste número de *Calibán*. Ali o mundo compreendeu que nunca mais o homem voltaria a ser o que era. Aliás, como tantas vezes já havia ocorrido em outros momentos da história da humanidade em que o uso do poder “criou morte”. O poder da imaginação é superado pelo poder do ato. “...O efeito inquietante é fácil e frequentemente atingido quando a fronteira entre a fantasia e a realidade é apagada, quando nos vem ao encontro algo real que até então víamos como fantástico, quando um símbolo toma a função e o significado plenos do simbolizado...” (Freud, 1919/2010, p. 364). Cada passo na construção da cultura nossa de cada dia se dá entremeado pela barbárie, como tristemente



aprendemos em Walter Benjamin (1940/1994). Assim também, o processo de transmissão da cultura.

Voltamos à questão que *Calibán* propôs no XXXII Congresso da Fepal em Lima: *De que será feito o amanhã?* Reflexão que Victor Hugo se colocou no século XIX, e que Derrida, em diálogo com Roudinesco (2004), retoma neste século XXI. *Calibán* segue essa trilha, neste número, com o tema Poder. Como usamos nosso poder? Como usaremos nossa potência? De que matéria faremos o amanhã? Que analistas somos? Que analistas seremos ao ouvirmos os ecos de nosso legado? “O que herdaste de teus pais conquista-o, para que o possuas” (Goethe citado por Freud, 1913/2012, p. 241).

A nós, psicanalistas, cabe oferecer a escuta, uma escuta de um psicanalista engajado com sua história e com a história de seu entorno, para que surja do analisando a palavra com o poder da narrativa e da construção da própria história. Em *Calibán* oferecemos o espaço da “folha em branco”, poderoso espaço de uma psicanálise em língua menor e, por isso, mais à margem, e, por isso, mais livre para que neste espaço pouse o fêmur/pena e palavras escritas transportem pensamento vivo em seu poder criativo e transformador.

A palavra que nos sustenta vem, por vezes, em um traço que se alonga em desenho, ou em uma imagem que nos representa, e que em *Calibán*, salta do rabisco de Banksy rasgando os muros e impondo ao olhar suas formas entre poéticas e contundentes. E como alerta, função da arte, a obra de Adriana Varejão toma nossa capa e desvela o que, muitas vezes, com a palavra tentamos velar.

Velar, mentir, também modos de usar o poder da palavra.

## Vozes

Com as vozes de duas mulheres de coragem que insistiram em dar palavras ao que se quis calar, Laura Veríssimo, companheira da equipe editorial de *Calibán*, em texto vencedor do prêmio Psicanálise e Liberdade do XXXII Congresso da Fepal, inicia este número com o impacto que o tema Poder demanda: dá voz a duas psicanalistas que o *mainstream* da psicanálise (da época) tentou silenciar. De que lado ficaremos? *Do que será feito o amanhã?*

O poder se aloja em espaços tão diversos, espraia-se em tantas vertentes e transborda na sessão **Argumentos**. Atravessamos o poder perverso que emana do filme *Veludo azul* (*Blue velvet*) guiados por Andrea Sabbadini, para alcançarmos a sutileza da comunicação que transita entre a criança e o adulto, em que também, de outra maneira, a perversão pode acontecer, e acontece, pela desmentida que Eyal Rozmarin aponta de maneira delicada, com ideias ferencianas e laplanchianas.

Seguimos para a sala de análise, em pensamentos sobre poderes exercidos pelas posições que cada figurante toma nesse cenário, seja como analisando e analista, seja como supervisor e supervisando. Há que ter cuidado. A perversão fica muito próxima de nós, analistas, sempre que nos descuidamos do poder que, inevitavelmente, existe entre aquele que busca o saber e aquele que supostamente “o tem”. Quem nos procura o faz envolver em uma fragilidade que nos responsabiliza enquanto investidos pelo “poder da cura”. Se, como diz o provérbio, *noblesse oblige*, assim também o poder compromete na medida em que há um sujeito confiante em, e confiado aos, nossos cuidados.

Neste número, observando poderes do analista e/ou do analisando, como uma questão que cabe ser pensada mesmo estando fora de nosso campo usual de publicação, escolhemos publicar uma pesquisa sobre consentimento informado. O que fazemos nesse âmbito, nós, psicanalistas? Informa-se ou não ao paciente o uso de material clínico? É uma interrogação que se mantém em pauta.

Também como analistas sabemos que a psicanálise não existe trancada e truncada dentro de uma sala com seu simbólico divã. Já Freud entendeu que a psique humana tem um sentido somente dentro de um panorama histórico e social do qual não pode ser desvinculada. Só dentro desse contexto seremos analistas do nosso tempo, vivendo no espaço das cidades contemporâneas sem perder de vista a apreensão da dor do humano. Assim, Bernardo Tanis aborda a psicanálise e suas clínicas, ampliando para muito além da sala de análise o pensamento e a ação do psicanalista.

Entre a potência da psicanálise, seu poder como discurso, seu poder como ato, como transitamos, nós, psicanalistas? Mirta Goldstein envereda por esse caminho, interroga e supõe um analista com um olhar em perspectiva, crítico em relação “ao que circula”. Uma escuta em perspectiva, podemos pensar, como estrangeiros que buscam sentido para uma palavra, numa desconstrução, já que as palavras mostram e escondem, já que, antes de falarmos, somos falados. Na busca do sentido, a possibilidade da dúvida, a abertura para outras palavras. Do psicanalista espera-se que possa sustentar o poder da incerteza, essa que, se apagada, corre o risco de levar a palavra à ordem do fanatismo. A entrega da própria voz a um Deus cujo *verbo* se toma de forma surda e cega é o que Mario Betteo Barberis segue ao pensar nas três religiões monoteístas e seus pactos com a palavra divina.

Para escapar da armadilha do discurso do poder e manter o espírito crítico, para não nos tornarmos “analistas fanáticos”, buscamos as palavras que vêm de outros espaços, com outros olhares. Em **O Estrangeiro**, Salem Nasser traz um texto fragmentado e talvez por isso tão rico, no qual o poder viaja por caminhos que levam ao encontro do pensamento de Canetti, Foucault, Nietzsche e abrem espaço para um “mergulho no sentido das palavras”. Assim também, no **Dossiê**, os autores penetram pelo poder das palavras em sua forma simbólica, de cura, palavras em transferência que constroem e afetam os corpos, e seguem em direção à palavra poética, ao rastro sonoro da palavra, transformação da palavra que altera seus próprios sentidos, e à palavra do cinema documentário, no qual, em equilíbrio fugaz, a palavra baila entre a realidade e a ficção.

Também sustentando um equilíbrio delicado, Sadir Kakar, psicanalista indiano, atravessa diferentes fronteiras, indo de uma a outra margem, não só entre Oriente e Ocidente, mas embrenhando-se por caminhos em que esses dois opostos se tocam e se afastam. E atenta ao *Zeitgeist*, *Calibán* o segue em **Textual** em entrevista a Mariano Horenstein.

### **Tenemos un problema...**

É o que dolorosamente constatamos em **Vórtice**. Nossa herança leva também o peso da escravidão de negros africanos e o flagelo dos índios das Américas. Herança da qual não podemos nos esquivar e que nós, latino-americanos, sempre tentamos recusar. Esperaríamos que isso não ocorresse no espaço psicanalítico. Mas *tenemos un problema...* Sim, o racismo existe, e nós, psicanalistas, fazemos, e continuaremos fazendo, se não estivermos atentos a nós mesmos, o que sempre se fez neste continente: a desmentida e, assim, a morte física e psíquica de milhões de pessoas com etnias diversas das que o poder europeu estabeleceu como “oficiais”. Envolvidos pelo tema da seção, com certa ousadia, como editores escolhemos nos arriscar e manter o texto de apresentação desse espaço, *O racismo como fator clínico relevante: tenemos un problema*, assim como ele foi originalmente escrito: em dois idiomas, mesclando o português de Wania Cidade, psicanalista carioca, e o espanhol de Jorge Kantor, psicanalista peruano, entremeando o pensamento e as palavras de ambos a tratar desse difícil tema. Somos uma sociedade excludente e, se não pudermos, enquanto

psicanalistas, oferecer espaço para o sofrimento dos excluídos, estaremos excluindo aspectos próprios, imaginando uma impossível e indesejável pureza, tornando-nos psicanalistas com meias palavras, em voz baixa, sem vigor e sem alma. Será que temos esse direito? Ou, como cidadãos e como psicanalistas, podemos usar nosso instrumento de trabalho – estranho instrumento, estranha neutralidade empática, compassiva, que reconhece a fala do outro – para “fazer política”?

Não seria política uma prática que permite que a singularidade do sujeito possa vir à tona? Que situações traumáticas tenham espaço para serem narradas e escutadas, e que histórias dolorosas, às quais não se deu ouvidos, possam ter um espaço no qual a dor vivida seja validada? Tornar possível a quem tem a palavra apoderar-se dela, em sua subjetividade, e usá-la em língua própria – trabalho do psicanalista –, tem, sem dúvida, o nome de política. O psicanalista não existe fora do contexto social e histórico no qual exerce a psicanálise. Assim aprendemos com alguns de nossos pioneiros.

Em São Paulo, tivemos a sorte de conviver com a figura forte de D. Virgínia Leone Bicudo. Distante da classe dominante, descendente de escravos e imigrantes, socióloga que se tornou psicanalista – claro, não sem dificuldades –, entendia a psicanálise como um grande mundo de vastos horizontes, que ela fez questão de ampliar de forma exuberante em todos os sentidos. Cabe reproduzir uma de suas falas quando, visionária, percebeu o que seria Brasília, nova capital do Brasil:

O que acontecia em Brasília era uma migração de gente: os candangos, o pessoal do governo, gente do estrangeiro. Eu pensava: “Está havendo um verdadeiro *melting pot* cultural e a psicanálise será muito importante nesta cidade. (...) Podemos dar uma contribuição a todos...”. (Bicudo, 1989, p. 15).

As fronteiras que se abriam eram, para essa pioneira, mais um espaço para a psicanálise. As migrações, imigrações eram matéria de trabalho e de pensar psicanalítico, como o leitor pode seguir em sua história contada por Carlos Frausino em **Clássica & Moderna**.

Ainda que haja muitas mulheres psicanalistas, poucas são as que puderam, e podem, demonstrar sua potência em cargos de direção, com poder. Pela primeira vez na IPA, em 150 anos da entidade, é uma mulher, sul-americana, que assume a presidência, outra Virgínia. Virgínia Ungar. Também a Fepal, em sua nova diretiva, tem pela primeira vez uma mulher como presidente: Cristina Fulco. Coincidência? Tenho esperanças de que não. Oxalá seja sinal de novos tempos, mais arejados, onde o tema *Fronteiras*, escolhido para o próximo Congresso da Fepal em 2020, possa nos inspirar a pensar saídas criativas para o humano.

Aprendemos como psicanalistas a responder ao pensamento tacanho e excludente com voz de resistência, sem nos esquivarmos amparados em uma neutralidade que pode, às vezes, tornar-se obscena. Tomar nas mãos o legado da herança que recebemos, e que devemos saber transmitir, é parte de nosso fazer psicanalítico. Em tempos obscuros, continuamos a ser psicanalistas. A delicadeza e o poder da escuta é o que temos para abrigar a palavra de medo de quem nos procura. É a herança que nos coube.

### **Ainda herança**

Com a Áustria tomada pelo nazismo, seus livros queimados, sua prática de trabalho impedida – *decadente ciência de judeus* –, seus filhos Martin e Anna interrogados pela Gestapo, Freud, aos 82 anos, doente, “opta” pelo exílio. Leva consigo peças de sua coleção de antiguidades, alguns livros e, acompanhado pela esposa, filhos e poucos parentes, é obrigado, para poder deixar Viena, a assinar um documento no

qual afirmava ter sido bem tratado pela Gestapo. Conta-se então, que sob o poder do oficial nazista, Freud teria ousado pedir para acrescentar ao documento uma frase. E escreve:

*Recomendo calorosamente a Gestapo a todos.*

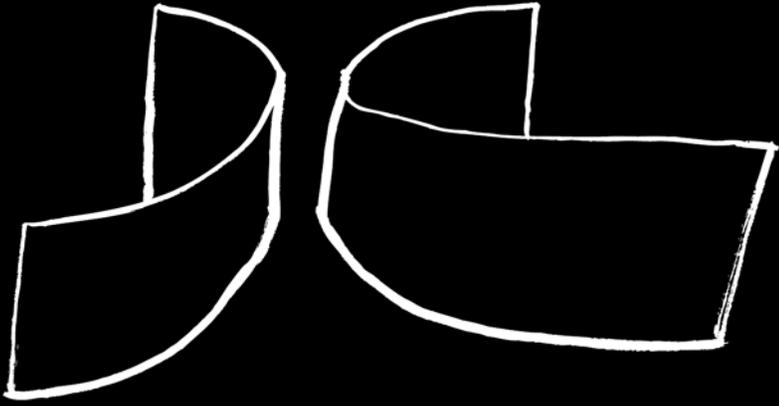
*Si non é vero, é ben trovato.* Há referências de que o fato é verídico, outras de que não o seria, mas que diferença faz? É uma frase poderosa de quem, com a palavra cassada, fala! Para nós, passados 80 anos, soa como poesia para enfrentarmos as muitas pequenas ou grandes gestapos que atravessam nossos caminhos. A ironia, o *witz*, desconcerta. Faz com que por um breve instante o poder alterne de lado, crie um espaço de respiro num mundo “apertado”, embebido em opressão. Talvez seja ficção somente, mas nos alimenta e constrói nossa história. Afinal, vivemos de contar histórias. Não simples histórias, mas histórias que nos significam.

Como estas que seguem em *Calibán...*

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

## Referências

- Benjamin, W. (1994). Sobre o conceito de história. In S.P. Rouanet (trad.). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1940).
- Bicudo, V. L. (1989). Conversando sobre formação. *Jornal de Psicanálise*, 44.
- Derrida, J. (2004). *De que amanhã: diálogo/Jacques Derrida; Elizabeth Roudinesco*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 2001).
- Freud, S. (2016). Estudos sobre a histeria. In P.C. Souza (trad.). *Sigmund Freud - Obras completas* (vol. 2). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1895).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. In P.C. Souza (trad.). *Sigmund Freud - Obras completas* (vol. 11). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913).
- Freud, S. (2010). O inquietante. In P.C.Souza (trad.). *Sigmund Freud - Obras completas* (vol. 14). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).
- Kubrick, S. (Produtor e diretor) (1968). *2001: A space odyssey* [filme]. Estados Unidos/Reino Unido: Metro Goldwyn Mayer/ Stanley Kubrick Productions.
- Veloso, C. (1984). Podres poderes. In *Velô* [disco]. Rio de Janeiro: PolyGram.



Argumentos

Laura Veríssimo de Posadas\*

## É tempo agora de vozes entre vozes apoiadas\*\*

### Introdução

Quando as palavras tremem e oscilam diante da página em branco e diante do escuro emaranhado dos pensamentos, os poetas nos vêm em auxílio.

Sem perceber, segui a exortação de Freud para recorrer a eles.

Circe Maia (2007) vem com versos que dão título a este percurso. Tatiana Oroño (2017), com suas palavras, revela-me um dos meus motivos para essa tentativa: “Escrevo o que aconteceu para que aconteça algo que mude o que está acontecendo”.

Escrevemos para dar tempo e espaço à perplexidade e à impotência, para desemaranhar sentimentos e questionamentos, isso que assedia e exige outro destino além da repetição e do desconforto.

Às vezes, é a partir de um encontro ou conversa fortuitos que se começa a delinear um caminho de escritura, um caminho a percorrer que não se sabe nem aonde vai levar, nem por quais geografias terá que passar ou quão trabalhoso ou agradável pode ser. Ainda menos se sabe que “coisa” própria, não conhecida nem pensada, encontrará nas letras seu primeiro balbuciar, ou alcançará palavras, sempre precárias, sempre insuficientes. O dilema que surge é desertar antecipadamente, distrair-se – daquilo que assedia e da angústia que se aproxima – ou arriscar-se.

O gatilho deste trabalho, seu resto diurno, foram cinco palavras “Eu me analisei com Helena [Besserman Vianna]”.

Acredito que somente no final deste texto, tanto o leitor quanto eu mesma poderemos entender apenas algumas das razões do poder que essas palavras tiveram sobre mim.

Conhecia o nome de Helena Besserman Vianna desde a década de 70, quando os países latino-americanos iam caindo sob as di-

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

\*\* Trabalho vencedor do Prêmio Psicanálise e Liberdade 2018 - Fepal.

taduras militares que cooperaram entre si com a sinistra Operação Condor. Guardo a imagem de uma lutadora solitária, respeitada por muitos – acusada e ameaçada por outros – por sua coragem durante a ditadura brasileira (1964-1985), um governo militar que violou a Constituição, como fizeram as outras ditaduras latino-americanas, e substituiu a legalidade constitucional por uma “legalidade própria”: os Atos Institucionais. Suprimiu, assim, direitos e garantias dos cidadãos, e perseguiu, torturou e fez “desaparecer” os opositores.

Aquelas cinco palavras, escutadas em um clima de afetos e histórias redescobertas, despertaram meu desejo de saber como era Helena em sua prática no consultório, como era sua escuta, como era sua maneira de posicionar-se como analista. Ao mesmo tempo, ocorreu-me que seu “caso” pode lançar luz e reflexão a respeito do entrelaçamento – inevitável – entre o analista e sua prática com o ambiente sociocultural no qual a exerce.

Propus a mim mesma explorar tanto seu compromisso com a causa dos direitos humanos quanto seu compromisso com a “causa” da psicanálise. Não tenho a intenção de delinear uma nota biográfica pessoal, mas, através das vicissitudes de sua épica, analisar problemas atuais.

Estou particularmente interessada em identificar características contemporâneas dos comportamentos sociais e, em particular, o modo pelo qual as instituições analíticas e aqueles que as integram são por eles permeados nesta era chamada de pós-verdade, com seus relatos, seus modos “líquidos” de relacionamento, a lassitude de atitudes e práticas – cuja avaliação parece estar limitada à medida do sucesso sem consideração dos meios para obtê-lo – e as formas de exercer as responsabilidades públicas que testemunhamos hoje. Uma vez que parece impossível para nós estarmos imunes, deveríamos investigar até que ponto essas características também moldam as instituições analíticas. Essa preocupação faz a dimensão ética da nossa prática, tanto com nossos analisandos e com os nossos colegas – e aspirantes – quanto em nossas formas de relacionamento com o meio.

Como sabemos, as características salientes de cada época são reveladas pela fala. Os lugares-comuns e os fragmentos da nossa sugerem – e conduzem – à banalização do conflito (“tudo bem”, “isso deve ser esquecido”), como se a arte da política fosse a negação – necessariamente mentirosa – do conflito, e não a busca de maneiras de superá-lo. Também promovem a anulação da aflição ou do impacto (“tranquilo”, “nada tem problema”) ou estratégias de dissolução da responsabilidade (“para o bem ou para o mal”, “assim como te digo uma coisa, te digo outra”).

Tanto que, em sua atualização de 2017, a Real Academia Espanhola inclui, entre outros novos termos, o de pós-verdade (“Distorção deliberada de uma realidade, que manipula crenças e emoções com o fim de influenciar a opinião pública e as atitudes sociais. *Os demagogos são mestres da pós-verdade*”). Também inclui o substantivo *buenismo* (“Atitude daqueles que, diante de conflitos, reduzem sua seriedade, cedem com benevolência ou agem com excessiva tolerância”).

Não só nos acostumamos com essas expressões, elas moldam nosso pensamento e nossa ação: não questionar, não reagir parece ser o lema da correção política. Somos levados, assim, a uma perda de reflexos, e

nos apassivamos por esse discurso. Sem perceber, resignamo-nos a ser colaboradores eficazes e cúmplices, tanto pelo silenciamento de algo que deve ser dito em voz alta, como pela falta de reação a procedimentos que contornam normas que sustentam o vínculo de grupo, normas cujo valor está em sua função regulatória e seus efeitos “pacificadores” das inevitáveis tensões e conflitos em todos os agrupamentos humanos.

### “Há momentos em que calar é mentir”<sup>1</sup>

Dizia, no início, que escrever é tomar um caminho que não se sabe para onde leva.

Neste caso, já tinha os personagens principais: Helena, como Antígona moderna; seu colega psicanalista – ainda que de outra sociedade –, Leão Cabernite, analista didata de um médico e candidato a psicanalista, membro da equipe de tortura do Exército, Amílcar Lobo; a instituição de pertencimento de Cabernite e Lobo (Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, SPRJ); a instituição de Helena (Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, SBPRJ) e a Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por sua sigla em inglês).

No entanto, atravessou-me, levantando a voz de uma espessa camada de silêncio e esquecimento, outra mulher. Ela é uma judia alemã, filha do psiquiatra de orientação freudiana e militante socialista Dr. Heinrich Stern, que após ser preso pela Gestapo e libertado alguns dias depois, emigrou para a França com sua esposa e sua filha, Anne-Lise. Eles se estabeleceram em Blois. Quando os alemães tomaram Paris, tiveram que fugir para a zona livre, mas, em 1942, com a ocupação, Anne-Lise, que teve que se esconder com uma identidade falsa, foi denunciada como judia e detida em 1º de abril de 1944. Foi deportada para Auschwitz-Birkenau e depois transferida para outros campos de extermínio nazistas, “esse buraco negro, esse *anus mundi*”<sup>2</sup> (Stern, 2004), “o inferno”, “fora do mundo”, onde “não é mais possível [pensar]; é como se estivéssemos mortos” (Primo Levi, 1995, p. 20)<sup>3</sup>.

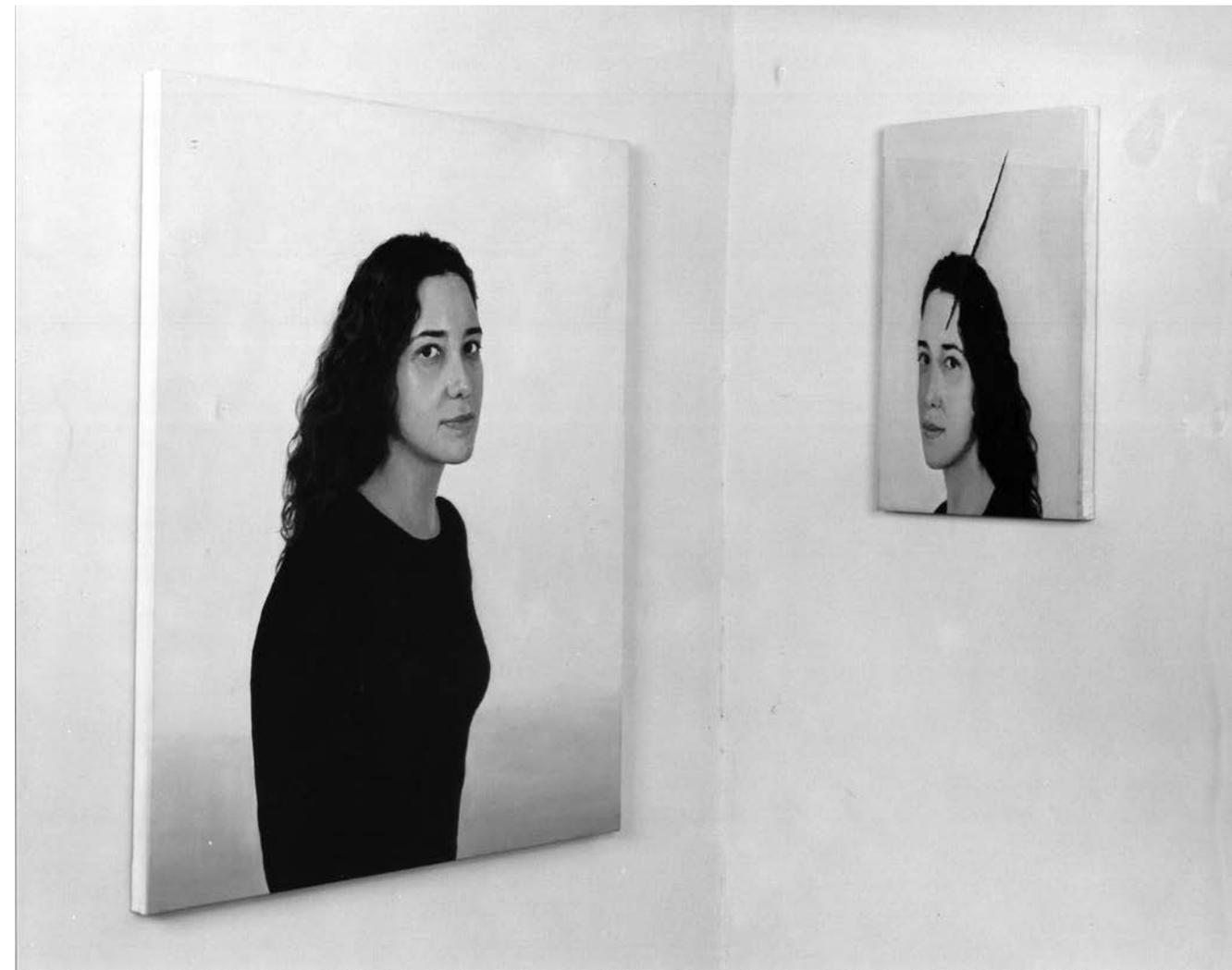
Depois da capitulação alemã, no verão de 1945, de volta à França, foi recebida em Lyon pela Cruz Vermelha, quando tinha apenas 24 anos. É muito comovente o seu relato, em “O tempo das cerejas” (Stern, 2004, p. 301), sobre a reunião com seus pais, que ela acreditava que estavam mortos: “para todos nós todo mundo estava morto, então meus pais também [...]. Eles foram capazes de escutar o horror, pais freudianos o suficiente para poder escutar tudo, eu digo tudo, o que eu tinha para contar” (p. 113). Eles a incentivaram a narrar o indescritível e anotá-lo. Lembremos que na sociedade do pós-guerra – como testemunhou, entre outros, Primo Levi<sup>4</sup> – o silêncio é o que prevalece. Não foi essa a experiência de Anne-Lise em seu retorno:

1. Miguel de Unamuno.

2. “ce trou noir, cet *anus mundi*” (a tradução do francês e do português é pessoal em todos os casos).

3. N.T.: Tradução de S. C. Neto. A tradução corresponde a Levi, P. (2013). *Se isto é um homem*. Alfragide: Dom Quixote. (Trabalho original publicado em 1958).

4. Somente em 1963, após a publicação de seu segundo livro, *A trégua*, é que Primo Levi consegue ampla audiência, bem como reconhecimento para seu primeiro livro, escrito em 1945.



Adriana Varejão  
*Duplo Reflexo do Outro: (diptico)*, 1999

Reemergir disso, dos campos, de ter contado tudo a eles, foram necessários longos anos de psicanálise. Mas é também isso – e minha chance no próprio campo, minha relativamente pouca deportação em relação aos outros – que possibilitou que eu me fizesse analista, apesar/por causa do campo. [...] Não poder falar disso pelo fato de não ser escutada, isso eu conheci muito mais tarde e, infelizmente, sobre tudo na comunidade psicanalítica. (Stern, 2004, p. 113)

Anne-Lise Stern integrou a chamada “terceira geração”, condição que ela compartilhou, entre outros, com Jean Laplanche e Serge Leclaire. Essa é a única menção registrada no Dicionário de Psicanálise de Roudinesco e Plon, no artigo dedicado a Leclaire: não há uma entrada específica dedicada a ela. A biografia de Lacan, da mesma autora, recolhe apenas dois magros comentários de passagem, embora Anne-Lise tivesse trabalhado durante anos em serviços hospitalares dirigidos por Jenny Aubry, produzido textos sobre sua clínica a partir da perspectiva do ensino de Lacan – de quem foi analisanda – e participado de publicações e debates amplamente divulgados na imprensa. Na *Batalha dos Cem Anos* (Roudinesco, 1993), é mencionada apenas como aquela que teve a iniciativa de reunir Daniel Cohn-Bendit com Lacan (p. 81), por sua participação nas jornadas sobre psicose organizadas por Maud Mannoni em 1967 (p. 123) e por sua interpelação a Althusser em um dos encontros tempestuosos, do início dos anos 80, depois da carta de Lacan de dissolução da Escola Freudiana de Paris (EFP) (p. 269).

Ela tampouco é citada em trabalhos dedicados aos horrores do século XX. Seu livro, *Le savoir-deporté* (Stern, 2004), é desconhecido por psicanalistas latino-americanos (comunicação pessoal) como Maren e Marcelo Viñar, Daniel Gil e Mariano Horenstein, que analisaram a Shoá e suas consequências no Ocidente, embora ela mesma, aos 22 anos, tenha sido vítima e testemunha dos campos de extermínio, e que Pierre Vidal-Naquet afirme que seus textos alcançam “o topo da literatura concentracionária”.

Tanto silêncio e esquecimento em torno a ela me intrigam. Como não a descobrimos ao ler Primo Levi, Semprún, Antelme...?

Seus textos e intervenções orais nos congressos de L'École Freudienne de Paris levam a marca, diz Catherine Millot (2004), de um duplo compromisso militante. “Anne-Lise recordava incansavelmente que os campos (como se dizia nesse momento, antes de começarmos a dizer Shoá) ocupavam um lugar central no mal estar, não para dizer infelicidade do nosso tempo” (par. 2). Millot reconhece que por muito tempo resistiu à interpelação de Anna-Lise, e que não era a única:

Ninguém a escutava [...] No que me diz respeito, era muito difícil escutá-la. Me esgotava. O real é o impossível de suportar, dizia Lacan. [...] a insistência de um real tomando na palavra de Anne-Lise a forma da obsessão. (par. 3)<sup>5</sup>

Em 1979, em resposta à ofensiva negacionista dos crimes do nazismo, cujo principal porta-voz na França é Robert Faurisson, Anne-Lise abre um seminário:

5. N.T.: Tradução livre.

Em 1979-1980 vimos os negacionistas subirem à cena pública. Como deportada que sou, em seguida pedi ajuda a meus colegas psicanalistas. Mas eles não entendiam a urgência. Lacan já se estava indo [alude à sua doença; ele morreu em setembro de 1981] e os outros não viram que um cadeado, um cadeado ético, estava prestes a ser estourado. Agora todos nós sabemos o que foi engolido por essa brecha. (Stern, 2004, p. 109)

Anne-Lise acredita que esse seminário é um “ato público, não apenas um acting out” (p. 265).

Detenho-me nessa formulação concisa porque me parece profundamente analítica, e condensa o que pretendo transmitir neste texto: Anne-Lise, como psicanalista, intervém na *pólis* (“ato público”), cria um espaço onde se fala “exatamente o que a comunidade de psicanalistas, em seu conjunto, exclui” (p. 268), desenvolve um trabalho de “investigação-testemunho” que põe a memória em jogo, tanto o que é censurado ou omitido quanto seus usos e abusos. Ao mesmo tempo, como psicanalista, não perde de vista a relação com o inconsciente, com a pulsão e a expressão em ato do que, nela mesma, insiste e “o que não cessa de não se escrever” (Lacan). Dizer “não somente acting out” é uma legitimação dessa dimensão e, por sua vez, é resgatar-se da submissão, tão frequente entre nós, analistas, à psicopatologização do ato<sup>6</sup>.

Helena Besserman Vianna também foi solicitada a permanecer em silêncio. Seu livro é intitulado *Não conte a ninguém...* (1994).

Em seu texto em homenagem a Horacio Echegoyen, René Major (2017) evoca a qualidade de “homem de princípios” do ex-presidente do IPA (1995-1999).

Nos termos de Anne-Lise, Echegoyen fez “estourar o cadeado” do silêncio. Nesse caso, um silêncio relacionado a graves violações da ética, tanto na prática quanto na transmissão da psicanálise. Desde 1973, foi justamente o silêncio das instituições que constituiu o amparo ao presidente da Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, Leão Cabernite e a Amílcar Lobo, analista didata e analisando, respectivamente. Analisando que era, ao mesmo tempo, membro de uma equipe de tortura como oficial da reserva do Exército. Helena é aquela que, nesse contexto de quebra da legalidade instituída pela ditadura brasileira, tem a coragem de falar, de pedir ajuda, enfrentando a negação coletiva<sup>7</sup>. Sua coragem pessoal não bastava, exigia um compromisso institucional para enfrentar o mal, que, a partir de fora, do terrorismo de Estado, havia se infiltrado na formação dos analistas. Mas o imperativo institucional (Calmon *et al.*, 1999, p. 15) exige silêncio, “silêncio misticador mantido por quase uma década pelas sociedades psicanalíticas do Rio de Janeiro e pela IPA” (Besserman Vianna, 1994, p. 21).

O problema a ser discutido, tanto naquele então como agora, e que “se deve continuar a discutir é a posição das sociedades

6. Esse seminário, realizado durante mais de 30 anos sob o título de “Campos, história, psicanálise: seu enlaçamento na atualidade europeia”, será reconhecido desde 1992 pela *Maison des sciences de l'homme*.  
7. A *Clínica da família* de Rio das Pedras, no Rio de Janeiro, leva o nome de Helena como homenagem à sua luta pela ética na psicanálise e por sua participação, juntamente com seu marido, o Dr. Luiz Guilherme Vianna, em movimentos contra a ditadura militar. Por seu compromisso com a redemocratização do Brasil, Helena recebeu a medalha Chico Mendes.

psicanalíticas diante da tortura e da ditadura, para que, finalmente, todos saibamos por que uma sociedade psicanalítica se submete ao irracional” (Besserman Vianna, 1994, p. 20). Tema sempre vigente e que não pode ser evitado, considerando-o como uma “briga de cariocas”, como acertadamente aponta Miguel Calmon na entrevista citada (Calmon *et al.*, 1999, p. 12) .

Pelo contrário, diz respeito a todos nós, a cada analista e a cada sociedade psicanalítica. Voltar ao “caso carioca” é um modo de promover a análise da instituição de pertencimento e a exploração e o questionamento das defesas coletivas.

Um deles é o recurso à exclusão recíproca entre política e psicanálise, que para Helena é “dupla linguagem cotidiana e esquizofrenizante” (Calmon *et al.*, 1999, p. 15). Aí se desqualificam ações e textos que resgatam a psicanálise da bolha na qual se quer enclausurá-la, como se essa clausura não constituísse, em si mesma, um ato político.

Essa exclusão recíproca também é do que padece Anne-Lise quando tenta o “passe” na *Lécole Freudienne* em 1971: um membro do júri baseia a recusa dizendo que “havia ouvido sobre política, não sobre psicanálise”, como se a sua história como mulher e como psicanalista pudesse separar-se de sua história como judia e deportada, como se pudesse separar-se da de seus pais e da História.

Helena Besserman correu sérios riscos e sofreu humilhações das sociedades que invocavam a “causa” da instituição. Esse outro recurso, a desculpa da sua preservação, tem uma longa história, como sustenta Roudinesco (2014/2015):

A política de pretensão “salvamento” da psicanálise, orquestrada por Jones e apoiada por Freud, verificou-se um completo fracasso, que se traduzirá, na Alemanha como em toda a Europa, por uma colaboração pura e simples com o nazismo, mas sobretudo na dissolução de todas as instituições freudianas e pela imigração, para o mundo anglófono, da quase totalidade de seus representantes. Se tal política não tivesse sido adotada, isso não teria mudado em nada o destino do freudismo na Alemanha, mas a honra da IPA teria sido preservada. E, sobretudo, essa desastrosa atitude de neutralidade, de não engajamento, de apolitismo, não teria se repetido posteriormente sob outras ditaduras, como no Brasil, na Argentina e em outras partes do mundo. (p. 414)<sup>8</sup>

Essa pré-história – mesmo que seja desconhecida para nós – nos habita e nos detém. Mesmo quando os ataques à ética nos golpeiem a face, o medo de ser considerado moralista ou caçador de bruxas paralisa a reação.

Em situações de normalidade, não se trata do risco de integridade pessoal ou institucional, mas o cuidado da instituição é, às vezes, a racionalização do cuidado do feudo, do poder de quem prega e exerce tal cuidado, recorrendo a qualquer tipo de práticas.

Quer se trate de um fim ou de outro, este justifica os meios. Alguém toma o lugar de um “superior iluminado”, a quem se delega a faculdade

8. N.T.: Tradução de André Telles. A tradução corresponde a Roudinesco, E. (2016) *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. (p. 434) Rio de Janeiro: Zahar.

de pensar, e se impõe a “ética do funcionário” (Gil, 1999, p. 11), rebanhos acéfalos que “andam na linha”, mas são anulados em sua capacidade de análise e juízo para discernir o bem do mal em cada situação. Virtualidade sempre presente da tendência humana à “servidão voluntária”, brilhantemente indicada pelo jovem Etienne de la Boétie em 1576.

Desde os primeiros agrupamentos a partir de Freud, um lúcido Ferenczi (citado por Roudinesco, 2014/2015) dizia:

Conheço bem a patologia das associações e sei como, muitas vezes, nos grupos políticos sociais e científicos, reinam a megalomania pueril, a vaidade, o respeito às fórmulas ocas, a obediência cega, o interesse pessoal em lugar de um trabalho consciencioso, consagrado ao bem comum. (p. 138)<sup>9</sup>

Outra força paralisante vem de elaborações afetadas por tais acessos de sutileza, tais arabescos retóricos – uma espécie de sibarismo intelectual – que nos levam a considerar os assuntos da *pólis* desde as alturas de uma asséptica arrogância.

## Os horrores do século

Helena Besserman Vianna (Rio de Janeiro, 1932 - Rio de Janeiro, 2002)<sup>10</sup>  
Anne-Lise Stern (Berlim, 1921 - Paris, 2013)

78765, psicanalista: assim Anne-Lise assinou – sem seu nome e com seu número de deportada – um artigo intitulado “Um lapso da SS” publicado no *Nouvel Observateur*, em 3 de junho de 1969 (Stern, 2004, pp. 224-225).

Essas duas mulheres têm muito em comum. Ambas são judias, o que já é suficiente para que suas respectivas histórias familiares e seus corpos carreguem as marcas dos furacões da História. Helena foi perseguida, foi alvo de um atentado com uma bomba sob de seu carro, e Anne-Lise enfrentava não só aqueles que colocaram uma bomba na sinagoga, em Paris (3 de outubro de 1980), mas o antissemitismo, sutil e pertinaz, que leva o primeiro-ministro de então a condenar um atentado que “queria acertar os israelitas que vieram à sinagoga e acertou franceses inocentes que cruzavam a rua” (Stern, 2004, p. 315).

Com suas marcas, tatuagens, restos, elas se tornam mulheres e psicanalistas. Usam seus pedaços para fazer um vitral; “esses vitrais não eram meros pedaços quebrados de alguma coisa: eram sua vida, reconstruída todos os dias, com novas cores e texturas”, dizia a poetisa Adélia Prado (1989) .

Não se alienam deles, nem negam a realidade em que vivem. Ambas constroem seu pensamento engajando-se na ação e avançam rumo ao cenário político que, como se sabe, é de hegemonia masculina.

9. N.T.: Tradução de André Telles. A tradução corresponde a Roudinesco, E. (2016) *Sigmund Freud na sua época e em nosso tempo*. (p. 145) Rio de Janeiro: Zahar.

10. Filha de judeus poloneses pobres que emigraram para o Brasil em meados dos anos 20, Helena viveu inicialmente na área onde se concentrava a população judaica pobre. Foi destituída de seu emprego público como pediatra pela ditadura militar, em 1964.

Como diz Kristeva (2000) sobre Hannah Arendt, poderíamos dizer de Anne-Lise e Helena que “a ancoragem na experiência pessoal e na vida do século dá, a seus textos, a impressão de uma ação, uma incisão no mundo em andamento” (p. 43)<sup>11</sup>.

E, como Arendt, elas exercem seu pensamento

no núcleo de sua vida: nesse traço especificamente arendtiano ficaríamos tentados a ver uma particularidade feminina, a tal ponto é verdade que a “repressão” que é considerada “problemática” nas mulheres a impede de se isolar nos palácios obsessivos do pensamento puro e a leva a lançar âncora na prática dos corpos e nos laços com os outros. (p. 22)<sup>12</sup>

Catherine Millot (2004) destaca o olhar de mulher de Anne-Lise no cotidiano do campo:

O que ela nos traz é um olhar sem equivalentes, um olhar que não se afasta de nada, sustentado por essa curiosidade que ela qualifica como freudiana porque se caracteriza por uma atenção sem preconceitos, sem ideias preconcebidas, que ela deve, talvez, aos seus pais – a quem o prefácio do livro nos faz conhecer –, abertos desde os anos 20 às descobertas de Freud. **Essa curiosidade, mais forte que o medo e o ódio**, é acompanhada por uma ausência chocante de retirada defensiva. Anne-Lise tirou forças, sem dúvida, da sua abertura para o fora, de seu olho livre, seus olhos livres demais, como ela diz [...] Anne-Lise também manteve o olho aberto ao outro enquanto sexuado. Persistir em considerar o outro e a si mesma como homem ou como mulher é **dar-lhe e dar-se um crédito de humanidade**. Vendo um alemão e uma alemã andando lado a lado como se fossem amantes, ela pensou que eles não poderiam ser completamente maus se tivessem um pelo outro, ainda que fosse apenas, desejo. (par. 8)

Isso me evoca Irene Nemirovski, que, ao escapar da perseguição nazista, pode conceber, em sua ficção da *Suíte francesa*, o romance entre uma francesa e um soldado do exército de ocupação alemão. Também me evoca os analistas que propõem um *Apelo pela humanidade do inimigo* (Viñar, 2006), apelando para *A piedade de Eros*<sup>13</sup> (Gil, 1999).

No texto citado, Viñar (2006) convida a problematizar o lugar do psicanalista em relação à esfera pública, às complexidades e volatilidades dos movimentos socioculturais e políticos:

*O mais cômodo seria a prescindibilidade*, dizer que a psicanálise não é o instrumento competente e adequado para explorar o problema, calar a boca e fazer outra coisa. No entanto, nas sessões, esse material sobre os horrores do mundo está presente cada vez mais e às vezes as inunda. (p. 399)<sup>14</sup>

11. N do T: Tradução livre

12. Idem.

13. Nesse estudo sobre o Capitão Trocoli – que se autodefiniu “profissional da violência” e que reconhece ter torturado – Gil (1999) recupera o significado latino original da palavra piedade: compaixão pelo sofrimento, pela miséria do outro (p. 10).

14. N.T.: Tradução livre.

Viñar se encontra “mais preocupado em como fazer as perguntas e enigmas do que pelo imediatismo das respostas” (p. 403), o que me dá palavras para definir meu projeto, uma vez que este texto segue o caminho de Viñar com relação a pensar no psicanalista em uma tópica moebiana: “o cidadão socialmente implicado e o sujeito do inconsciente” (p. 406).

Daniel Gil, por outro lado, em seu *Ensaio sobre a mentalidade de um torturador* (1999) desenvolve uma pesquisa sobre o potencial destrutivo do homem. Ele se pergunta se “todos os seres humanos, colocados em certas circunstâncias, agem da mesma forma, descarregando uma agressão que está em sua essência” (p. 8). Como psicanalista, enfrenta a dificuldade de se aventurar, com nossas teorias, em novos campos até então pouco explorados. Realiza uma jornada filosófica para abordar conceitos fundamentais como o mal, a ética, a moral, o pensar (“só o pensamento pode ser a atividade que protege os homens de fazer o mal”, p. 12) e, finalmente, coloca em jogo instrumentos conceituais da teorização de Freud e Lacan para arriscar algumas hipóteses. Desse livro profundamente lúcido e mobilizador – a cuja leitura me refiro – destaco essa piedade de Eros, que Gil encontra, como um dos seus expoentes, em Antelme, que

pouco depois de deixar Dachau, salvo por um casal de amigos que foram resgatá-lo, à beira da morte por desnutrição e tifo, ainda em recuperação, descobre que soldados alemães estão sendo maltratados nos campos de prisioneiros dos Aliados. Então ele levanta sua voz de protesto cheio de indignação por tal tratamento. (p. 114)<sup>15</sup>

Conclui que um “abismo ético” separa Antelme do torturador que justifica sua prática e de todo aquele que, de uma forma ou de outra, instrumentaliza um ser humano.

Leio na imprensa recente as declarações de um dos maiores criminosos de tráfico de mulheres: “Eu nunca parei para pensar que as mercadorias que eu importava eram pessoas como eu. Elas eram outra coisa” (Jaboís, 13 de novembro de 2017, par. 5).

Daniel Gil (1999), ao retomar a teorização freudiana para abordar seu tema, aponta que muitas vezes esquecemos que a dimensão ética está presente no pensamento de Freud ao longo de sua obra (p. 111).

## Os ideais do século

Nessas duas mulheres, esse pensamento exercido *no núcleo de sua vida e no laço com os outros* – nas palavras de Kristeva – é tributário dos ensinamentos de seus pais e do relacionamento com eles.

Como mencionei anteriormente, os pais de Anne-Lise foram fundamentais na sua recuperação do trauma de Auschwitz. Em sua juventude na Alemanha, Heinrich e Kathe Stern participaram do clima cultural da República de Weimar,

15. N.T.: Tradução livre.

atmosfera de audácia intelectual e compromisso político, com o desejo de compreender e atuar, na convicção compartilhada de que Marx e Freud juntos ajudariam a mudar o mundo, no gosto do prazer, da descoberta, da liberdade do corpo e do espírito (Fresco e Leibovici, 2004, p. 14)<sup>16</sup>

Devido às limitações econômicas de sua família, Kathe não seguiu uma carreira universitária, algo que ela sempre lamentou, mas recebeu das mulheres ao seu redor o espírito militante em favor da emancipação política e das causas das mulheres. Alistou-se como enfermeira no início da guerra de 1914 e lá conheceu Heinrich. Com o retorno da paz e grávida de Anne-Lise, eles se estabeleceram em Manheim, onde ela mantinha a contabilidade do consultório médico de seu marido. Auto-didata e apaixonada leitora, frequentava intelectuais, artistas, socialistas e comunistas, que recebia em sua sala de estar em longas e animadas discussões enquanto, no outro extremo do apartamento, Heinrich praticava medicina geral e psiquiatria. Essa atmosfera – luminosa e de abertura de espírito – foi a infância de Anne-Lise. Daí a escolha de seu nome, da homofonia aproximada com *analyse* em francês, que em seu imaginário se referia ao desejo parental inconsciente com respeito àquela parte *psy* que permanece oculta.

Quanto aos seus pais, Helena diz:

A educação que meu pai me deu foi o que me levou a conhecer, a conhecer muito sobre as histórias talmúdicadas. Acredito que sei o jeito como se discute... cada tema . [...] O fato de ter essa liberdade de discutir com meu pai e minha mãe, mas acima de tudo com meu pai, sem necessidade de omissões ou segredos, nem dificuldades para discutir um problema, isso me abriu muito para a psicanálise, onde eu esperava encontrar a mesma situação. (Calmon *et al.*, 1999, p. 29)

Eco impressionante das palavras de Anne-Lise! (p. 4). Nuances de Helena:

Às vezes eu encontrei, às vezes não. [...] Mas principalmente aprendi com meu pai a questão da responsabilidade e da responsabilidade nominal. Não há nenhuma responsabilidade sobre a base de que somos todos responsáveis porque aí ninguém é responsável. A nomeação da responsabilidade é uma questão talmúdica. Se não houver nome para a responsabilidade de determinado ato, o ato não é levado em consideração. (p. 29)

Da mesma forma que eu me encontrei por acaso com Anna-Lise, Helena – ao investigar a história das instituições psicanalíticas – encontra-se com Margareta Hilferding, a primeira mulher que participou das reuniões de quarta-feira na casa de Freud. Destaca que a formação profissional de Margareta se realiza em anos de recrudescimento do antissemitismo:

16. N.T.: Tradução livre.

É neste clima fervorosamente contrário a qualquer forma de emancipação da mulher ou de sua participação em atividades intelectuais que Margareta cursa a Faculdade de Medicina da Universidade de Viena, bastião do conservadorismo burguês austríaco. (Besserman Vianna, 1991, p. 32)

## Mulheres do século da psicanálise

Essa “peculiaridade feminina”, da qual Kristeva fala, revela algo da relação da mulher com a palavra, do pôr em jogo o corpo na palavra como ato, e no ato como palavra: o pôr em ato o seminário, entre outras, no caso de Anne-Lise, e o pôr em ato a denúncia, no caso de Helena, são presenças que deixam vestígios no cenário político e, ao mesmo tempo, falam do imperativo de dizer e pensar o não dito até as bordas do indizível. Ambas mantêm uma dupla abertura ao real, ao mundo externo e ao impossível, isso que Lacan apresenta como “o que não cessa de não se escrever” e que se *real-iza*<sup>17</sup> e aparece tanto na cena do mundo quanto em suas práticas como psicanalistas, tanto na comunicação e indagação de seu trabalho com adultos e crianças, como em serviços hospitalares ou policlínicas de bairro.

No espírito de maio de 68 – e financiada com o dinheiro do reparo do escritório de seu pai, recebido do governo alemão –, Anne-Lise cria o *Laboratoire de Psychanalyse* no bairro da Bastilha, onde a psicanálise era oferecida àqueles que não tinham condições econômicas para arcar com os custos de um tratamento analítico.

Anne-Lise participa, desde 1953, da equipe que a pediatra e psicanalista Jenny Aubry funda em 1952 com base na *Policlinique* do *Hopital Bichat*. Quando, dez anos mais tarde, Aubry é nomeada chefe de pediatria no *Hopital des Enfants malades*, Anne-Lise se integra a esse trabalho pioneiro em termos de levar a escuta analítica aos serviços hospitalares. Ela se encarrega de crianças e de seus pais, de tratamentos psicoterapêuticos de inspiração psicanalítica, escutando o sintoma em relação ao desejo dos pais e os traumas e segredos, muitas vezes ligados a infâmias sofridas durante a guerra, cujos efeitos naqueles anos 50 eram palpáveis. É aí que ela sofre, de vez em quando, a superposição da cena hospitalar com a cena concentracionária, o que ela chama de “contágio” (Stern, 2004, p. 104). Essa experiência e esse ponto de vista a levam a desenvolver um senso de urgência, que ela chamará de “paixão de urgência” (p. 127) no trabalho com crianças,

como se o que eu chamo saber-deportado – quando é o momento, é o momento, um instante depois é tarde demais – se reunisse com a função criativa da pressa na lógica que produz ato, tal como expõe Lacan em O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada. (p. 187)

Outro modo de reivindicar o fazer, a ação, ao mesmo tempo que resgata a noção grega de *kairos*, do tempo oportuno.

17. Uso o termo de Myrta Casas de Pereda.

### “Hoje é sempre ainda”<sup>18</sup>

Excede o espaço deste trabalho a exposição detalhada da dimensão da práxis, como psicanalistas, de Anne-Lise e Helena, e do empenho permanente de ambas na transmissão da psicanálise. Lê-las, descobri-las, conhecer o mundo em que viveram foi uma experiência apaixonante. São duas pensadoras incansáveis que enriquecem a reflexão sobre temas que são muito atuais e, ao mesmo tempo, de sempre.

Tomarei somente alguns aspectos diretamente relacionados à nossa posição de analistas e, ao mesmo tempo, enlaçados aos debates que enfrentamos como cidadãos do nosso país e do mundo nesta era das comunicações instantâneas.

Referi-me à escalada negacionista na França e à reação de Anne-Lise. O livro do negacionista Faurisson foi prologado por Noam Chomsky. Numa carta a Jean Pierre Faye, Chomsky (citado por Stern, 2004) se justifica: “Devemos defender o direito à livre expressão de pontos de vista, mesmo que sejam odiosos”. E acrescenta: “Não vejo nenhuma razão para esconder minha opinião, já publicamente afirmada, de que o holocausto foi a maior explosão de insanidade maciça da história da humanidade” (p. 158).

“Dupla posição”, diz Anne-Lise. No prólogo ao livro de Faurisson, intitulado “Alguns comentários elementares sobre o direito à liberdade de expressão”, Chomsky diz: “Não direi nada, aqui, sobre os trabalhos de Robert Faurisson ou suas críticas, das quais não sei grande coisa, ou sobre os temas abordados, sobre os quais não tenho maior esclarecimento” (Chomsky, citado por Stern, 2004, p. 315). Explicações surpreendentes de quem redige o prólogo de um livro! Será que não leu o autor e o livro? Sua alegada ignorância não o impede de qualificar Faurisson como um “tipo de liberal relativamente apolítico”. Chomsky se localiza, assim, em dois lugares: reconhece e condena a Shoá e, ao mesmo tempo, legitima com seu prólogo o livro de quem nega o horror das câmaras de gás. As ferramentas disponíveis aos intelectuais – e mais ainda para alguém de sua envergadura – são pervertidas: já não são mais usadas como instrumentos de crítica, de revelação ou denúncia das falsificações da história. Chomsky nunca se retratou, e ainda ficou ofendido com seus colegas franceses. *Responsabilidade nominal* – como Helena aprende com o Talmud – grave, por causa da influência de Chomsky no cenário do pensamento mundial.

Anne-Lise (Stern, 2004) afirma com precisão que tratar o extermínio dos judeus como insanidade ou loucura “evacua a ciência em jogo: o extermínio científico, com base em critérios ‘científicos’ de discriminação, de segregação” (p. 159).

Hoje, em 2018, esse direito à liberdade de expressão que todos defendemos não exime o debate necessário sobre sua limitação em função de outros direitos e princípios, um debate que permanece em aberto.

Leio na imprensa recente que a campeã de xadrez Anna Muzychuk renunciou a participar do campeonato mundial a ser realizado na Arábia Saudita. Escreveu no Facebook: “Dentro de poucos dias,

vou perder meus dois títulos mundiais, um por um. Porque decidi não ir à Arábia Saudita. Para não jogar com as regras de outros, para não usar abaya [...] porque não me considero uma criatura de segunda classe”. Muitos críticos se lançaram contra ela, questionando que já havia participado no campeonato realizado no Irã, ao que a jogadora ucraniana respondeu: “O Irã foi minha primeira experiência em um país com leis tão opressivas para as mulheres. Depois de estar lá, eu realmente percebi como me sentia mal com essa situação. Não faço política e não pretendo comparar qual é pior, o Irã ou a Arábia Saudita. Simplesmente já foi o suficiente para mim”.

Menos famosa que Chomsky e sem elaborações intelectuais refinadas, a campeã de xadrez nos dá uma lição de ética memorável.

Helena, por sua parte, desafia a IPA, e não só ela, mas toda a sociedade psicanalítica, com a proposta de não dar as costas à própria história, mas conhecê-la, reconhecê-la em seus *silêncios* e *denegações*. Enfrentar nossa história, nossos enganos, nossas sujeições e nossas misérias não constitui o núcleo de nossa tarefa como analistas?

Não seria essa a posição a sustentar, em nossa prática na instituição de pertencimento, marco da transmissão, a fim de não escorregar no declive de uma atitude antipsicanalítica e, assim, trair nossos fundamentos?

Helena questiona que se diga que, se alguém faz política, abandona o campo psicanalítico, já que

o tempo todo, de alguma forma, fazemos política. Política não significa politicagem. Mas a política principal seria parar com as omissões, parar com os segredos, parar de esconder fatos importantes, porque o que isso faz é revigorar um poder ao qual os outros são obrigados a se submeter. (p. 13)

Interrogada pelo que, em sua opinião, determina a falta de reação, a paralisia dos analistas, Helena nos atinge com uma resposta contundente: “A formação”.

Permanecer subjugado, não questionar [...] nem a teoria, nem os atos criminosos, às vezes. Não se questiona. Por quê? Porque vai denegrir a imagem do psicanalista como aquele sujeito formidável que sabe tudo [...] . E aí vem o tema da filiação, do sujeito que imita. Eles são raros, até diria muito raros [...], os psicanalistas que fizeram uma análise denominada de formação e que seus candidatos tiveram a liberdade de seguir seus próprios caminhos. (Calmon *et al.*, 1999, p. 27)

Se assim for, o trabalho para se tornar analista também seria paralisado, trabalho (*Arbeit*) no sentido freudiano, altamente singular, feito de lutos e transferências que levam a projetar caminhos próprios na teoria e na prática, e para o qual cada coletivo deve buscar e preservar as condições de liberdade que o tornam possível. Esse foi o tema das últimas reuniões de Institutos da Fepal<sup>19</sup>, oportunidade em que se deu o confronto e intercâmbio entre diferentes culturas

18. Antonio Machado.

19. Organizadas pela Comissão de Formação e Transmissão da Psicanálise da Fepal, coordenada por M. Cristina Fulco (período 2014-2017).

psicanalíticas das sociedades latino-americanas. O debate centrou-se em torno à denominada “análise didática”, lugar de concentração do poder se se preserva a idealização de um “didata”, possuidor de um conhecimento totalizante e sem falhas, risco de pactos inconscientes entre analista e analisando. Miguel Calmon (Calmon *et al.*, 1999), na excelente entrevista citada, destaca que Helena teve a atitude de

confrontar os sujeitos, as instituições, com as verdades que esses sujeitos e essas instituições desmentem, reprimem. [...] Por mais que as instituições queiram se preservar, eu não acredito que elas soubessem de si mesmas, no momento em que Helena faz essa interpretação, ela faz emergir, faz aparecer. (p. 26)

Essa posição analítica sustentada é o que leva Helena, apesar de tudo, a desejar continuar pertencendo à IPA: “Acredito que é um lugar onde posso dizer as coisas e chamar as responsabilidades” (p. 31).

Ao percorrer parcialmente os trabalhos apresentados por Helena (Besserman Vianna, 1973, 1979), encontramos uma analista rigorosa em seu trabalho com a teoria, de filiação preferentemente anglo-saxã sem negligenciar a obra de Freud e permeada pela filosofia e pela literatura. Encontramos uma clínica aguda e comprometida com pacientes – que hoje chamamos difíceis – que são analisados em alta frequência, com cinco sessões semanais, casos acompanhados “com paciência e convicção” (Besserman Vianna, 1976), colocando corpo e palavras em movimentos transferenciais intensos. Consegue transmitir em sua escrita sua maneira pessoal de pensar e interpretar.

Também em Anne-Lise encontramos um trabalho teórico permanente. Seus mestres, seus interlocutores – e, ocasionalmente, co-autores – foram figuras de destaque como Lacan e Pontalis, entre outros. Estudiosa do trabalho de Lacan, ela põe em jogo os registros (RSI) na exploração do sintoma da criança. Com refinamento teórico, propõe que “os termos Real, Imaginário e Simbólico devem ser entendidos, sempre, como ‘do lado do Real’, ‘do lado do Imaginário’, ‘do lado do Simbólico’, como polo, direção, inclinação, mais que como domínio estritamente delimitado” (Stern, 2004, p. 127). Seus relatos são tão originais e apaixonantes que Lacan os seguia como se fossem episódios.

O mesmo olhar, perspicaz e questionador, era dirigido à propaganda e aos meios de comunicação, que às vezes banalizam os conceitos psicanalíticos,

fixados do lado do Real. Ou capturados do lado do imaginário, tornam-se alimentos demagógicos das massas graças aos meios. [Sustenta que] essas duas aventuras são as que aconteceram com os conceitos de Lacan à medida que os criava. Daí resulta todo tipo de deslizamento, alguns pesados em consequências: seu ensinamento se encontrou mumificado em fetiche e hasteado como tal. (Stern, 2004, p. 134)

Em relação à forma como se aborda a Shoá, adverte sobre as duas tendências em que vê deslizar o tema: “Tende-se a sexualizar Auschwitz para evitar o não analisável, o não capturável da câmara de gás. Há também uma tendência a ‘religiosizar’ Auschwitz. Minha

responsabilidade como analista, e como deportada, é lutar contra essas duas tendências” (Stern, 2004, p. 228). Refere-se a uma foto tirada em Bergen-Belsen de um homem esquelético, com os braços cruzados, rodeado de outros cadáveres. A imagem aparece publicada em uma revista dedicada às atrocidades nazistas contra os judeus. Essa foto ilustra um artigo intitulado “O Calvário dos Sacerdotes”. Em outra publicação, sob a mesma foto, lê-se: “Ecce Homo 45”. Usurpação sem precedentes do sofrimento do povo judeu ao relatá-lo em tom e iconografia cristãos (“calvário”, “sacerdotes”, “ecce homo”), embora a publicação contenha apenas documentos sobre a morte de judeus.

Em 1986, C. Lanzmann entrou em cena com *Shoá*. A partir do título produz um novo lugar, a ideia de catástrofe substitui o sentido de sacrifício inerente à palavra Holocausto. Ao ocultar a imagem e fazer seus entrevistados falarem, ele quebra o silêncio com que Anne-Lise se depa-rou vez após vez. Em conformidade com suas preocupações, Lanzmann remove o tema da obscenidade e do gozo. É um artista que se atreve com esse real impossível dos campos e, assim, “põe a memória em movimento” (Fernández Rubio, 25 de junho de 1988). Anne-Lise diz:

Quando Lanzmann apresenta seu filme em países de língua alemã, os jovens, após a exibição, “atacam-no” com suas demandas. É por ele que querem, é por ele que podem dizer, finalmente, aquilo que têm no coração: testemunhar, eles também, o silêncio absoluto em suas famílias a partir do momento em que se pronunciam as palavras *judeu* ou *nazista* ou *gás* (quanto a gás, nem uma palavra). Na França também, desde o lançamento do filme, as pessoas começam a falar, a sonhar o que até então havia sido excluído do trabalho analítico. (Stern, 2004, p. 242)

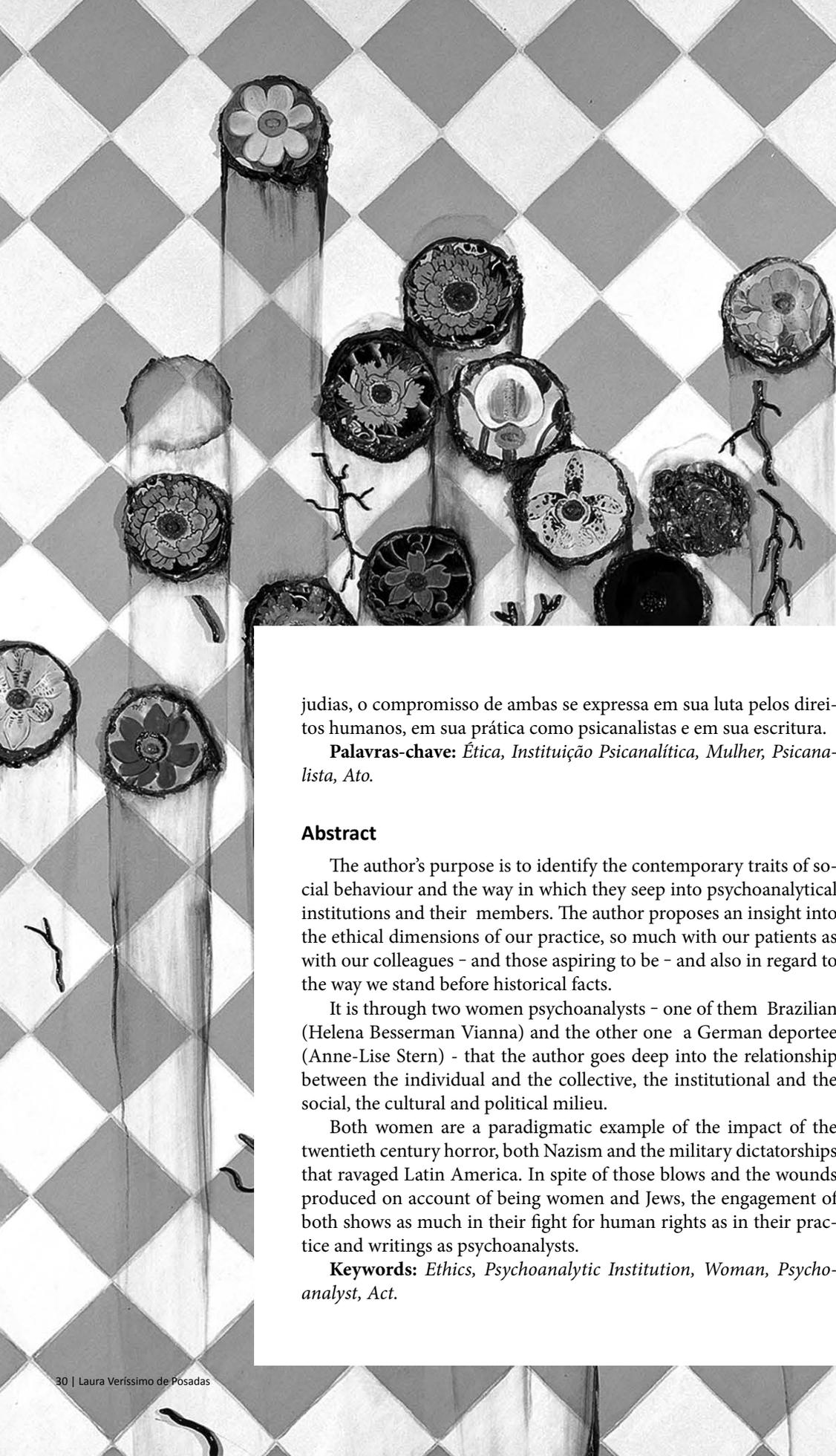
Essas duas mulheres representam duas vozes singulares e potentes. Nós lhe demos a palavra nessas páginas. Acredito que para que “algo aconteça que mude o que está acontecendo” se necessitam muitas “vozes entre vozes apoiadas” que se façam ouvir com “paciência e convicção”, como uma forma de amor por isso que é tão fugaz, e que chamamos de verdade.

## Resumo

A autora se propõe a identificar as características contemporâneas de comportamentos sociais e o modo como eles permeiam as instituições analíticas e aqueles que as integram. Propõe uma reflexão sobre a dimensão ética de nossa prática, tanto com nossos analisando quanto com nossos colegas – e aspirantes –, bem como em nossos modos de nos posicionar frente às vicissitudes históricas.

Através de duas psicanalistas, uma brasileira (Helena Besserman Vianna) e uma alemã, deportada para campos de concentração durante a Segunda Grande Guerra, (Anne-Lise Stern), tenta aprofundar-se em diferentes aspectos do enlace entre o singular e o coletivo, o institucional e o meio sócio cultural e político.

Ambas as mulheres constituem um exemplo paradigmático do impacto dos horrores do século XX, tanto o do nazismo como o das ditaduras militares que assolaram a América Latina. Apesar desses ataques e das marcas que deixam em sua condição de mulheres e de



Adriana Varejão, *Espécimes da Flora*, 1996

judias, o compromisso de ambas se expressa em sua luta pelos direitos humanos, em sua prática como psicanalistas e em sua escritura.

**Palavras-chave:** *Ética, Instituição Psicanalítica, Mulher, Psicanalista, Ato.*

### Abstract

The author's purpose is to identify the contemporary traits of social behaviour and the way in which they seep into psychoanalytical institutions and their members. The author proposes an insight into the ethical dimensions of our practice, so much with our patients as with our colleagues - and those aspiring to be - and also in regard to the way we stand before historical facts.

It is through two women psychoanalysts - one of them Brazilian (Helena Besserman Vianna) and the other one a German deportee (Anne-Lise Stern) - that the author goes deep into the relationship between the individual and the collective, the institutional and the social, the cultural and political milieu.

Both women are a paradigmatic example of the impact of the twentieth century horror, both Nazism and the military dictatorships that ravaged Latin America. In spite of those blows and the wounds produced on account of being women and Jews, the engagement of both shows as much in their fight for human rights as in their practice and writings as psychoanalysts.

**Keywords:** *Ethics, Psychoanalytic Institution, Woman, Psychoanalyst, Act.*

### Referências

- Allouch, J. (1997). *La etificación del psicoanálisis: Calamidad*. Buenos Aires: Edelp.
- Besserman Vianna, H. C. (1973). *Uma peculiar forma de resistência ao tratamento psicanalítico*. Trabalho apresentado no 28 Congresso Internacional de Psicanálise, Paris.
- Besserman Vianna, H. C. (1974). A peculiar form of resistance to psychoanalytical treatment. *International Journal of Psycho-Analysis*, 55(3), 439-444.
- Besserman Vianna, H. C. (1976). *Considerações sobre a evolução de um tratamento psicanalítico*. Trabalho apresentado para a candidatura a Membro Titular da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Besserman Vianna, H. C. (1979). *Três etapas de um tratamento*. Trabalho apresentado na reunião científica da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Besserman Vianna, H. C. (1991). *As bases do amor materno*. São Paulo: Escuta.
- Besserman Vianna, H. C. (1994). *Não conte a ninguém...* Rio de Janeiro: Imago.
- Calmon, M., Junqueira, M. H., Ferreira da Costa, N. e Sério, N. (1999). Entrevista: Helena Besserman Vianna. *Trieb*, 7, 7-38.
- Casas de Pereda, M. (1999). *En el camino de la simbolización: Producción del sujeto psíquico*. Buenos Aires: Paidós.
- Casas de Pereda, M. (2007). *Sujeto en escena: El significante psicoanalítico*. Montevideo: Isadora.
- Etienne de la Boétie. (2007). *Discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra uno*. Madrid: Tecnos. (Trabalho original publicado em 1576).
- Fernández Rubio, A. (25 de junho de 1988). Claude Lanzmann presenta en España 'Shoah', película sobre los campos de exterminio nazis. *El País*. Disponível em: [https://elpais.com/diario/1988/06/25/cultura/583192808\\_850215.html](https://elpais.com/diario/1988/06/25/cultura/583192808_850215.html)
- Fresco, N. y Leibovici, M. (2004). Prólogo. Em A.-L. Stern, *Le savoir-déporté: Camps, histoire, psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Gil, D. (1999). *El capitán por su boca muere o la piedad de Eros: Ensayo sobre la mentalidad de un torturador*. Montevideo: Trilce.
- Horenstein, M. (2011). Lo que debe llevar el habla sin decirlo: Notas sobre la interpretación después de Auschwitz. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 113, 29-54.
- Jabois, M. (13 de novembro de 2017). Fui tratante de mujeres durante más de veinte años. Las compré y vendí como si fueran ganado. *El País*. Disponível em: [https://politica.elpais.com/politica/2017/11/11/actualidad/1510423180\\_056582.html](https://politica.elpais.com/politica/2017/11/11/actualidad/1510423180_056582.html)
- Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: La vida, la locura, las palabras*. Hannah Arendt (vol. 1). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1985). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1951).
- Levi, P. (1995). *La tregua*. Barcelona: Muchnik.
- Levi, P. (1998). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik.
- Levi, P. (2000). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik.
- Maia, C. (2007). *Obra poética*. Montevideo: Rebeca Linke.
- Major, R. (2017). Un hombre de principios. *Calibán*, 15(1), 228-231.
- Millot, C. (2004). Présentation du livre d'Anne-Lise Stern: *Le savoir-déporté. Essaim*, 13(2), 179-184.
- Nemiroski, I. (2005). *Suite francesa*. Barcelona: Salamandra.
- Oroño, T. (2017). *Libro de horas*. Montevideo: Estuario.
- Prado, P. (1989). *Cacos para um vitral*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Roudinesco, E. (1993). *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia* (vol. 3). Madrid: Fundamentos.
- Roudinesco, E. (2015). *Freud, en su tiempo y en el nuestro*. Buenos Aires: Debate. (Trabalho original publicado em 2014).
- Roudinesco, E. y Plon, M. (2005). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Semprún, J. (1963). *Le grand voyage*. Paris: Gallimard.
- Semprún, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets. (Trabalho original publicado em 1994).
- Stern, A.-L. (2004). *Le savoir-déporté: Camps, histoire, psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Viñar, M. (2006). Alegato por la humanidad del enemigo. *Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*, 28(2), 399-416.
- Viñar, M. (2016). La memoria del terror: Psicoanálisis-Shoa-tortura-desapariciones. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 123, 65-72.
- Viñar, M. y Viñar, M. (1993). *Fracturas de memoria: Crónicas de una memoria por venir*. Montevideo: Trilce.

Andrea Sabbadini\*

## “É um mundo estranho, não é?” \*\*

Uma lente voyeurística sobre *Veludo azul*,  
de David Lynch

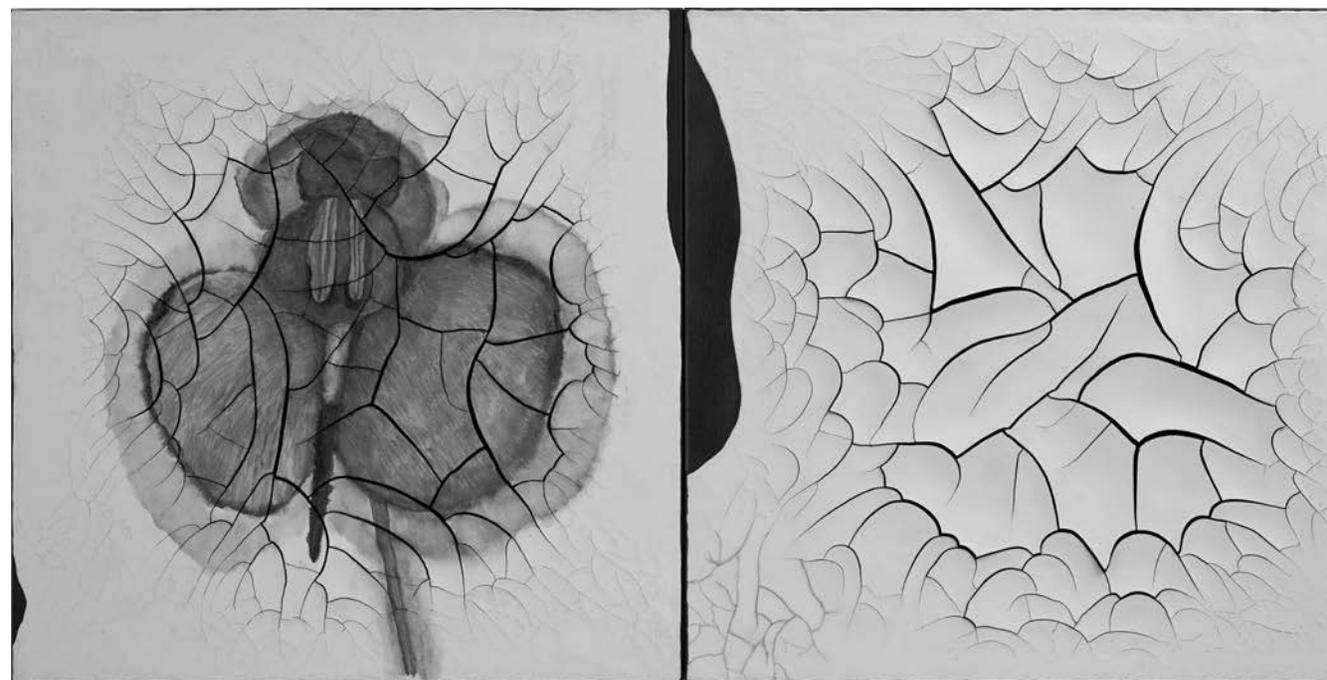
*Veludo azul*, de David Lynch (1986), é um filme que segue a trilha dos romances de formação, desenvolvido em meio a uma mistura de investigações criminais e psicológicas, sexualidade transgressiva, amor romântico e violência psicopata – tudo isto apresentado na linguagem cinematográfica única do autor. Trata-se de uma linguagem que apela à nossa curiosidade consciente para compreender a narrativa do enredo e o comportamento dos personagens, mas também nos convida a nos relacionar com nossos próprios medos e desejos inconscientes mais profundos.

Escrito e dirigido por Lynch em 1986 – após outros filmes igualmente originais como *Eraserhead* (1977), *O homem elefante* (1980) e *Duna* (1984) – *Veludo azul* (1986) é um trabalho magistral que proporciona material suficientemente intenso para engajar a nós, espectadores, tanto visualmente quanto emocionalmente. Ao mesmo tempo, foi criado de maneira tão engenhosa que nos permite mergulhar neste material sem que sejamos excessivamente perturbados por ele.

Neste processo, o filme também explora – como o fará quinze anos mais tarde, *Cidade dos sonhos* (2002) – alguns aspectos desagradáveis das entranhas da sociedade provinciana dos Estados Unidos, às vezes enriquecendo este retrato com observações irônicas a respeito de dinâmicas familiares, num espaço que remete a algumas pinturas de interiores abafados de Edward Hopper. Nas palavras de Knafo e Feiner (2002), Lynch “inverte o ‘sonho americano’ – a visão idealizada de uma vida, confortável, ordenada, segura e moral – e [...] desvaloriza a ilusão de bondade que sustenta a segurança e o conforto de uma pessoa” (p. 1445). O quadro resultante é o contraste entre um artificial e superficial verniz de respeitabilidade pequeno-burguesa e um mundo subterrâneo de indizíveis segredos purulentos.

\* Sociedade Psicanalítica Britânica.

\*\* Uma versão deste artigo foi apresentada na conferência “Freud/Lynch: Behind the Curtain” [Fora de Cena] no Rio Cinema, em Londres, em 26 de maio de 2018.



Adriana Varejão, *Utricularia reniformis* (diptico), 2012

*Veludo azul* (Lynch, 1986) começa com uma cortina de veludo azul cobrindo toda a tela. A trama nos traz à pequena cidade americana de Lumberton (imaginária, conquanto uma cidade real do mesmo nome de fato exista na Carolina do Norte). Aqui, Jeffrey Beaumont (interpretado por Kyle MacLachlan), um jovem rapaz descrito por Lynch como “tanto inocente, quanto curioso”, retorna da universidade para viver com sua mãe e cuidar da loja de ferramentas de seu pai após a hospitalização deste. A descoberta acidental por parte de Jeffrey de uma orelha humana decepada e infestada de insetos num gramado leva-o a encontrar o detetive John Williams, encarregado da investigação do caso, e sua filha Sandy (Laura Dern). Bisbilhotando seu pai, Sandy descobre que a cantora de cabaré Dorothy Vallens (Isabella Rossellini) – uma espécie bastante incomum de *femme fatale* – é suspeita de estar de alguma forma envolvida com o mistério da orelha decepada. Ela passa esta informação a Jeffrey e, juntos, eles vão ao Slow Club para ouvir Dorothy cantar *Blue velvet* (*Veludo azul*), uma música popularizada nos anos 1960 na versão de Bobby Vinton. Com o auxílio ambivalente de Sandy, Jeffrey invade o espaço pessoal e a vida privada de Dorothy. Escondido dentro de um armário no apartamento dela, ele testemunha o abuso verbal e sexual de Dorothy pelo chefe de gangue e psicopata-mor Frank Booth (Dennis Hopper). O criminoso, tendo sequestrado o filho e o marido de Dorothy, usa seu poder perverso para controlá-la. Descoberto por Frank, Jeffrey precisa – então – se envolver bravamente

em confrontos assustadores com ele. Para complicar as coisas ainda mais, Jeffrey se envolve eroticamente com Dorothy e romanticamente com Sandy, até que a narrativa se resolve com um deliberadamente pouco convincente “final feliz”, e *Veludo azul* (Lynch, 1986) termina com aquela mesma cortina de veludo azul do início.

Gostaria de sugerir que os protagonistas de *Veludo azul* (Lynch, 1986) são adultos “polimorfo perversos”, provavelmente advindos das crianças “polimorfo perversas” descritas no segundo ensaio dos três apresentados em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. (Freud, 1905/1953, p. 191). A palavra “perversão” é altamente carregada, além de intrinsecamente ambígua. Perversões sexuais referem-se a uma variedade de fantasias –de fetichismo a necrofilia, além das moedas de duas faces voyeurismo/exibicionismo e sado/masoquismo – às vezes concretizadas em atividades envolvendo relações com outras pessoas, mas principalmente relegadas aos cantos obscuros da mente inconsciente.

Psicanalistas trabalhando com pacientes perversos estão acostumados a experimentar na contratransferência algo análogo – ou, mais comumente, complementar – ao que seus pacientes expressam, como uma curiosidade excessiva em relação a suas atividades exibicionistas, ou alguma crueldade desnecessária na interpretação de sua atitude masoquista. Isto pode ser inevitável e, assumindo que terapeutas notarão e trabalharão essas questões em si mesmos ao invés de expressá-las, poderia representar uma ferramenta indispensável para a compreensão do mundo interno do paciente.

Trabalhos de ficção comumente retrataram personagens cujas perversões – sejam elas apenas imaginadas ou explicitamente concretizadas – eram aspectos significativos de sua existência: em livros, no palco, ou na tela. Focando apenas no cinema, os nomes de Hitchcock (*Psicose*, 1960), Powell (*A tortura do medo*, 1960), Buñuel (*A bela da tarde*, 1967), Bertolucci (*La luna*, 1979), Almodóvar (*Mata-dor*, 1986) e Haneke (*Caché*, 2005) vêm à mente como autores que, entre outros, exploraram tais temas com especial sutileza, coragem e originalidade. Seus filmes, sugiro, introduzem nos espectadores uma certa quantidade de identificação com o lado perverso dos personagens que retratam, mas também lhes permitem distanciar-se um pouco para refletir sobre o significado do comportamento desses personagens, ao invés de fazerem com que se sintam soterrados (muito estimulados, confusos ou amedrontados) por ele.

Acredito que isto se aplique a *Veludo azul* de Lynch (1986), um filme totalmente permeado por perversões. Sandy bisbilhota as conversas particulares de seu pai a respeito de suspeitos conectados ao caso da orelha decepada; Jeffrey, voyeuristicamente, espiona as atividades de Dorothy de dentro de um armário através de uma porta veneziana; Dorothy expressa sua própria necessidade masoquista, após seduzir Jeffrey, ao fazer com que ele a agrida; Frank entrega-se a ataques sádicos verbais e físicos contra Dorothy e qualquer outra pessoa à sua volta. Toda a atmosfera do filme e o comportamento de seus protagonistas são profundamente perversos.

Das diversas formas de perversão explicitamente retratadas (como o sadismo de Frank) ou apenas aludidas (como seu fetiche

por veludo azul), gostaria de focar na que eu acredito permear por completo – e, até certo ponto, estruturar – todo o filme: voyeurismo (e, por implicação, seu elemento complementar, exibicionismo). Já sugeri em outro texto que o termo voyeurismo descreve, na verdade, dois fenômenos diferentes, porém não sempre facilmente distinguíveis, que chamei de *secreto* e *conspiratório*. “Voyeurismo secreto”, escrevi (Sabbadini, 2014a):

É uma forma narcisista de penetração agressiva diretamente relacionada a fantasias de cena primária, e envolve gratificação ao assistir objetos que, por sua vez, não sabem estarem sendo assistidos [...] Voyeurismo conspiratório, por outro lado, envolve a experiência de prazer da atividade de assistir objetos que têm plena consciência de estarem sendo observados [...]. Esta é uma forma mais sofisticada de perversão porque implica certo reconhecimento de que os outros não são apenas extensões do próprio self, mas pessoas reais respondendo às atividades voyeurísticas do sujeito, e potencialmente obtendo elas próprias satisfação exibicionista ao serem observadas. (p. 103)

Em resposta à fala de Jeffrey contando ao inspetor Williams que está “muito curioso” a respeito da orelha decepada, Sandy bisbilhota as conversas de seu pai – uma cena não mostrada no filme, mas implícita pelo que acontece em seguida –, representando uma instância de voyeurismo secreto. Jeffrey assistindo a Dorothy ser forçada a um encontro sexual ritualizado com Frank é uma instância de voyeurismo conspiratório: Dorothy tem plena consciência da presença de Jeffrey no armário, e Jeffrey tem plena consciência de que ela tem plena consciência; mas este é também um exemplo de escopofilia secreta ao passo que Frank desconhece a presença encoberta de Jeffrey no quarto. Excitado e horrorizado ao mesmo tempo –assim como uma criança exposta à cena primária no quarto dos pais–, Jeffrey continua assistindo, e nós com ele, já que posição fixa da câmera nos convida a identificarmos-nos com ele. Seria possível argumentar que tanto Jeffrey (que teve de se esconder para evitar ser descoberto por Frank), quanto Dorothy (que teve de se submeter ao abuso e estupro de Frank) foram forçados a criar tal cenário voyeurístico/exibicionista, mais do que o construíram voluntariamente para seu próprio prazer sexual. Entretanto, é claro que, mesmo se esta não era originalmente uma escolha consciente, ambos obtiveram alguma gratificação perversa ao se encontrarem em tal situação.

Seria fácil descrever Dorothy como escrava sexual de Frank ao entendermos que ele pode controlá-la ao manter seu marido e seu filho reféns. Assistimos a ele abusando Dorothy violentamente, seu rosto distorcido em um sorriso grotesco (um que poderia ter sido imaginado por Francis Bacon) e coberto por uma máscara pela qual ele respira nitrato de amila (uma droga que induz um estado de euforia e alucinações visuais). Mas sua sexualidade sádica e abastecida por drogas é complementar à associação masoquista de Dorothy entre prazer e dor; enquanto Frank a estupra, a câmera de Lynch dá um zoom na expressão quase extática do rosto dela. Pouco depois desta cena, vemos Dorothy seduzir Jeffrey implorando: “Me bate, me bate, ME BATE!”. Aparentemente, ela só conseguiria atingir o orgasmo –provavelmente por razões originadas em alguma experiência traumática na infância–

quando sentindo-se machucada e humilhada. Jeffrey, relutante a princípio e culpado posteriormente, obedece seu pedido, compreendendo talvez que “a condição para sua iniciação sexual implica a aceitação de seus impulsos sádicos” (Knafo e Feiner, 2002, p. 1448).

Como forma de gratificar essas várias formas de sexualidade perversa, o poder desempenha um papel importante. O poder de violência bruta, o poder de ameaças (Dorothy, vestindo uma camisola de veludo azul, segura uma faca afiada em sua mão direita enquanto desliza sua mão esquerda dentro da cueca de Jeffrey), o poder advindo da indução de medo em outros para controlá-los e dominá-los, ou para obter o que se quer deles: algo de que tiranos têm plena consciência, sejam eles déspotas em regimes ditatoriais ou, como Frank, chefes de gangues criminosas.

No entanto, e o poder tirânico de medos *internos*, daquelas forças cruéis e controladoras que dominam as mentes de indivíduos e fazem deles escravos de fantasias paranoides? Geralmente não notado por outros, o poder de tais fantasias pode, de maneira dramática, criar nas pessoas afetadas por elas a experiência aterrorizante de se viver no inferno. Isto pode ser o caso até do mundo habitado pelo próprio Frank – um universo paranoide e psicótico ao qual ele só consegue sobreviver projetando-o forçosamente sobre os outros. Um aspecto disso é sua incapacidade de pensar em termos não concretos; por exemplo, ele só consegue entender em tais termos o sentido metafórico do “veludo azul” na música-tema de Dorothy. Vemo-lo fetichistamente acariciando um pedaço de veludo azul quando a ouve cantar no Slow Club; colocando o cinto de veludo azul da camisola de Dorothy na boca dela e dele enquanto a estupra; e enfiando mais um pedaço de veludo azul na boca do marido assassinado da cantora – o homem, como então descobrimos, cuja orelha esquerda tinha sido decepada. Alvejado por Jeffrey, Frank morre segurando a camisola de Dorothy em seus braços.

Com referência à visão de Freud a respeito das “duas correntes cuja união é necessária para assegurar um comportamento amoroso completamente normal”<sup>1</sup> (Freud, 1912/1957, p. 180), Bodin e Poulsen (1994) consideram *Veludo azul* (Lynch, 1986):

Um conto psicológico sobre a tentativa do jovem Jeffrey de encontrar uma solução em que as duas correntes de afeto e sensualidade formem uma síntese e, assim, resolvam seu complexo de Édipo [...] de uma sexualidade infantil para uma sexualidade genital. (p. 166)

Outros autores psicanalíticos que escreveram a respeito do filme também focam nas tentativas de Jeffrey de lidar com suas, ainda não resolvidas, questões edípicas. Sekoff (1994) sugere que:

Os sinais e símbolos do nosso sonho-filme apontam corporalmente para um drama edípico. Tão corporalmente – com seus pais desajustados, mulheres sedutoras, desejos proibidos e ameaças castradoras

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução se corresponde a Freud, S. (1970). Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 11, p. 164). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1912).

– que o sonho-texto parece transparente. [...] Quando Sandy pergunta a Jeffrey: ‘Você é um pervertido ou um detetive?’, ela astutamente nos aponta para a estrutura latente do sonho-narrativa. É uma pergunta retórica, já que podemos ver que a busca do detetive incorporará uma solução perversa. (p. 423)

Jeffrey, eu acrescentaria, é tanto detetive quanto pervertido – na medida em que todos os detetives são, digamos, também pervertidos (se não vice-versa). Aqui, pois, a pergunta de Sandy estaria relacionada não apenas a Jeffrey, mas também a seu pai, que escolheu a detecção de crimes como sua atividade profissional. E estaria relacionada a nós, espectadores curiosos de *Veludo azul* (Lynch, 1986).

Knafo e Feiner acrescentam que “assim como no caso de Édipo – cuja necessidade de penetrar o enigma da esfinge leva-o a desvendar seus próprios crimes – as investigações de Jeffrey no obscuro ‘mundo subterrâneo interno’ levam-no a descobrir a mesma escuridão em si mesmo” (Knafo e Feiner, 2002, p. 1445). A tentativa de Jeffrey de solucionar um mistério e, assim, também uma busca por sua própria identidade e masculinidade, uma busca que começa a aproximá-lo da afetuosa “virgem Maria” Sandy, assim como da “prostituta” Dorothy – a vítima pervertida que ele tenta resgatar com seu amor por ela. “Me machuca!”, ela lhe implora. “Não, eu quero te ajudar!”, ele responde ingenuamente. Fantasias de resgate, incidentalmente, são motivadores poderosos em muitas relações íntimas (inclusive psicanalíticas) e geralmente oferecem tramas interessantes para filmes (Sabbadini, 2014b, pp. 80-89).

A orelha decepada que Jeffrey encontra num gramado exige algumas reflexões a mais. Ela poderia ser considerada apenas um tipo de *MacGuffin* hitchcockiano, tendo como única função colocar em movimento os eventos que se seguem, mas sendo em si mesma insignificante. No entanto, o fato de que, de todos os possíveis objetos, aquele que Jeffrey encontra parcialmente escondido na grama é uma parte do corpo (e não, por exemplo, uma maleta cheia de dólares) carrega este objeto de conotações emotivas especiais para Jeffrey, e para os espectadores. De fato, tal objeto é “um lembrete bastante substancial de que a castração pode se tornar realidade. Se uma orelha pode ser decepada, também o podem outras partes do corpo” (Bodin e Poulsen, 1994, p. 166).

Psicanalistas usam o termo “objetos parciais” com referência às primeiras formas de relação que um bebê entretém com outros. É apenas quando um bebê pode experimentar a existência de, digamos, uma mãe por trás do prototípico objeto parcial que é seu seio alimentador, que ele pode começar a lidar com relações de objeto total e mesmo aí, o “outro” – inteiramente “bom” quando presente e satisfazendo suas necessidades – é experimentado como um objeto diferente daquele “mau” quando ausente ou não-responsivo, uma situação que caracteriza o que Melanie Klein (1946/1975) descreveu como: Posição esquizo-paranoide.

O que estou sugerindo aqui é que objetos parciais, incluindo a orelha decepada descoberta por Jeffrey, podem induzir, naqueles que os encontram mais tarde na vida (o protagonista de nosso filme,



Um cão andaluz (1929)

Veludo azul (1986)



Van Gogh (1889)

Paul Getty III, 1973



mas também nós, espectadores), um estágio de ansiedade regressiva, primitiva e inconsciente que seria advindo de suas origens na história do nosso desenvolvimento humano. Uma instância, talvez, daquele fenômeno perturbador descrito por Freud como “o estranho-familiar” (Freud, 1919/1955).

Filmes – muitos deles do gênero do terror – que induzem tal ansiedade em seus espectadores ao mostrar-lhes imagens macabras de partes do corpo decepadas são demasiados para serem aqui listados. Devo apenas mencionar o olho sendo fatiado com uma lâmina de barbear e a mão com formigas rastejando de um buraco no clássico surrealista de Buñuel e Dalí, *Um cão andaluz* (1929); o pênis castrado na obra-prima erótica japonesa *Ai no korida* [*O império dos sentidos*] (Nagisa Oshima, 1976); e a cabeça decepada encontrada em uma caixa em *Barton Fink – Delírios de Hollywood* (1991), de Joel e Ethan Cohen – um filme esteticamente similar a muitos dos trabalhos do próprio Lynch.

Não um olho, uma mão, um pênis, ou uma cabeça em *Veludo azul* (Lynch, 1986), mas... uma orelha! Tal qual aquela – se me permito fazer livre associação – ausente da cabeça de Van Gogh em seu autorretrato de 1889; ou aquela de Paul Getty III aos 16 anos, decepada por seus sequestradores em 1973 e enviada à sua família para pressioná-los a pagar o resgate – diferentemente da orelha em *Veludo azul* (Lynch, 1986) que, abandonada como está em um gramado, não parece ter nenhum propósito além de ser a evidência da crueldade gratuita e sádica de alguém.

Acredito que o significado geral das orelhas esteja na importância da mais antiga experiência de audição na formação do senso de

identidade de um bebê. Paralelamente ao “espelhamento” visual descrito por Winnicott (1967/1971), a reflexão auditiva continente da voz, dos sons e dos barulhos do bebê (um processo que chamo de “ecoar”) permitirá à criança não apenas produzir sons, mas também aprender a escutá-los, apreciá-los e reconhecê-los como seus. Para que o ecoar aconteça, a voz empática e continente dos responsáveis pelo bebê é um painel de ressonância indispensável para a voz da criança. Apenas à medida em que aqueles que amam a criança falam com ela e escutarem-na, ela irá se sentir suficientemente segura para aprender a escutar por si própria e, assim, gradualmente desenvolver sua própria identidade. Orelhas em bom funcionamento (as da própria criança e as de seus cuidadores) são partes do corpo essenciais para que tal processo ocorra (Sabbadini, 2014a, p. 126).

Enquanto filmes –diferentemente da psicanálise– proporcionam-nos primordialmente experiências visuais, seus componentes auditivos também são importantes, sejam eles conversas, barulhos, música (e Dorothy é uma cantora). Estaria Lynch, ao escolher uma orelha como a parte do corpo faltante em seu filme, também tentando nos dizer algo sobre cinema, sobre um dos órgãos envolvidos em sua recepção? De fato, ele não apenas nos mostra – e mais de uma vez – a orelha decepada, mas também há duas sequências em que a câmera primeiro dá um zoom para dentro do canal do órgão decepado (no início da investigação amorosa de Jeffrey) e depois sai do zoom pela orelha do próprio Jeffrey (ao final de sua jornada infernal) – quase como se tivesse sido dentro deste órgão interno que toda a jornada tivesse ocorrido.

Suspeito que Lynch tenha se envolvido com a história de *Veludo azul* (1986), e tenha sido tão levado por sua necessidade de contá-la por meio de sua linguagem visual tão particular – se não indiferente a outros gêneros bem estabelecidos, como *film noir* – que não estivesse tão preocupado com sua recepção. De fato, o filme foi um fracasso de bilheteria antes de ser reconhecido como uma obra-prima por críticos e tornar-se um filme *cult* para tantos de seus espectadores. A este respeito, Sekoff (1994) sugere criticamente que “*Veludo azul* (Lynch, 1986) entra na cultura popular como um outro fetiche – um fetiche commodity que permite a compra de uma experiência do ‘lado obscuro’ da vida” (p. 437). David Lynch é um cineasta visionário e intuitivo mais do que intelectual, que, como observou o ator Kyle MacLachlan, “confia em seu inconsciente” e faz escolhas baseadas nele. Como resultado, seu estilo de contar histórias é geralmente de associações-livres e requer de nós, espectadores, uma atitude complementar à atenção livremente flutuante, ou incredulidade suspensa, análoga à atitude familiar, àqueles de nós sentados atrás de um divã analítico. Aqui e lá, temos de nos permitir renunciar ao desejo de seguir a lógica da história e racionalmente entender este desenvolvimento para aceitar sua qualidade de “processo primário”, para apreciar a forma original e artística em que ela é apresentada, e até aproveitar sua beleza estranha e perversa. Podemos, então, encontrar-nos em uma espécie de espaço de sonho (ou pesadelo), como o apartamento número 710 de Dorothy, pouco iluminado, roxo e com aspecto de útero. Ou os quartos em que os comparsas de Frank mantêm seus reféns. Um espaço – tão fascinante, quanto misterioso – que fez Dennis Hopper descrever *Veludo azul* (Lynch, 1986) como “o primeiro filme surrealista americano”.

Como afirmam tanto Jeffrey, quanto Sandy, mais de uma vez: “*É um mundo estranho, não é?*”

Realmente estranho! Obrigado, David Lynch, por lembrar-nos disso.

## Resumo

Considerarei, de uma perspectiva psicanalítica, como o filme *Veludo azul* (Lynch, 1986), dominado por relações perversas, apresenta-nos um “mundo estranho” (frase repetidamente proferida por dois dos protagonistas do filme). Focarei, em particular, no tema do voyeurismo, que também nos implica como espectadores, e no significado simbólico da orelha decepada – o icônico e emblemático *MacGuffin*<sup>2</sup> do filme.

**Palavra-chave:** Poder. **Candidatas a palavras-chave:** *Estranho, Orelha.*

## Abstract

I shall consider from a psychoanalytic perspective how *Blue velvet* (Lynch, 1986), dominated by perverse relationships, presents us with

2. *MacGuffin* é um dispositivo de enredo muito comum em narrativas de suspense. Trata-se de um elemento (objeto, lugar, pessoa ou outro) que o(s) protagonista(s) persegue(m), servindo de força motriz para a trama.

‘a strange world’ (a sentence repeatedly uttered by two of the film’s protagonists). I shall focus in particular on the theme of voyeurism, which also implicates us as spectators, and on the symbolic significance of the cut-off ear, the film’s iconic and emblematic MacGuffin.

**Keyword:** Power. **Alternative keywords:** *Weird, Ear.*

## Referências

- Bodin, G. e Poulsen, I. (1994). Psychic conflicts in contemporary language: An analysis of the film “Blue velvet” by David Lynch. *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 17(2), 159-177.
- Freud, S. (1953). Three essays on sexuality. Em J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 7). Londres: Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1957). On the universal tendency to debasement in the sphere of love. Em J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 11). Londres: Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1912).
- Freud, S. (1955). The ‘Uncanny’. Em J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 17). Londres: Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1919).
- Klein, M. (1975). Notes on some schizoid mechanisms. Em M. Masud R. Khan (ed.), *Envy and gratitude and other works: 1946-1963*. Londres: Hogarth Press. (Trabalho original publicado em 1946).
- Knafo, D. e Feiner, K. (2002). Blue velvet: David Lynch’s primal scene. *International Journal of psychoanalysis*, 83(6), 1445-1451.
- Sabbadini, A. (2014a). *Boundaries and bridges: Perspectives on time and space in psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Sabbadini, A. (2014b). *Moving images: Psychoanalytic reflections on film*. Londres e Nova York: Routledge.
- Sekoff, J. (1994). Blue velvet: The surface of suffering. *Free Associations*, 4(3), 421-446.
- Winnicott, D. W. (1971). Mirror-role of mother and family in child development. Em D.W. Winnicott, *Playing and reality*. Londres: Tavistock. (Trabalho original publicado em 1967).

## Poder na formação psicanalítica: A supervisão e seus obstáculos

*Toda pergunta é um fracasso.  
Toda resposta é outro.  
Mas entre ambas derrotas  
costuma surgir algo como um  
humilde broto, algo que está  
mais além das  
submissões.<sup>1</sup>*

Roberto Juarroz

Em que momento e de que forma nos tornamos um analista? O caminho, longo e sinuoso, implica transitar por diferentes posições e experiências no tripé da formação: análise, supervisão e formação teórica, sempre vigente com suas diferenças, tanto dentro como fora da Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por sua sigla em inglês).

Os alcances e as dificuldades neste processo deixam claro que na forma de transmissão em si da psicanálise, um tanto inapreensível, encontramos a via de seu possível desvio. Devido ao fato de que em todos os vínculos humanos as relações de poder são colocadas em jogo, consideramos importante a reflexão sobre as diferentes posições nas quais os analistas exercem o poder que sua função lhes outorga, nos diferentes campos da transmissão da psicanálise. Os efeitos são muito diferentes quando se exerce a partir da autoridade ou a partir do autoritarismo, na busca de poder transmitir para impulsionar o potencial de cada novo analista ou para obstaculizá-lo.

Lembremos que Kernberg (1996) advertiu sobre as formas de destruir a capacidade crítica e criativa dos candidatos. Incrível que isso aconteça em uma sociedade constituída por analistas, mas, lamentavelmente, às vezes é assim. Resulta chocante o relatório que em 2016 foi enviado por uma *task force* de IPA<sup>2</sup> a todos os membros, evidenciando que muitos analistas tinham se sentido maltratados

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

\*\* Asociación Psicoanalítica de Guadalajara.

1. Tradução livre.

2. Este comunicado chegou a todos os membros da IPA em um e-mail da ipa@ipa.org.uk, enviado na segunda-feira, 23 de maio de 2016, com o assunto: "Institutional Issues Task Force", assinado por Shmuel Erlich (Presidente), Siv Boalt Boethius, Abel Fainstein, Elizabeth Fritsch, Mario Perini, Edward Shapiro.



Adriana Varejão  
Golden Fish, 2015

durante o processo de formação devido à posição e à postura de alguns analistas com função didática. Literalmente, diz:

Há sentimentos generalizados de ter sido insultados, envergonhados, ignorados e maltratados pelos sistemas de formação. Parte disso se centra na posição e na postura do analista didata como uma fonte de dano potencial e representando a rigidez do conjunto do sistema de formação. A questão intergeracional consiste, por um lado, na posição da geração de mais idade, cada vez mais rígida e petrificada devido a sua ansiedade frente à perda e a sobrevivência da psicanálise, e, por outro lado, o desejo, o entusiasmo e a paixão da geração mais jovem para se unir ao projeto, apesar de se sentirem maltratados, não escutados e ignorados como a força que dá a vida.

Ainda que saibamos que se refere apenas a alguns analistas –e, afortunadamente, não a todos–, o assunto que menciona “a posição e a postura do analista didata” é o que nos levou a abordar estas questões a partir de um dos eixos do tripé: a supervisão.

### A supervisão

Consideramos que esta é “a via régia” para des-cobrir aspectos fundamentais na transmissão da psicanálise, tanto no que implica o trabalho com o inconsciente como na formação de um *pensamento clínico*, do qual é seu eixo. Nada pode se saber do que acontece na intimidade de um consultório, mas a supervisão dá a oportunidade de abrir a reflexão em três campos:

1. do supervisando e seu “paciente”, que ainda que em posição de candidato para a instituição, é o analista de seu “paciente”.
2. o campo entre o supervisor e o supervisando, como o que se produz no encontro que abre –ou fecha– a possibilidade do trabalho com a experiência do inconsciente.
3. o que se intui sobre o trabalho do supervisor e sua posição frente à demanda de supervisão.

Então, nos encontramos com uma situação para pensar na transmissão da psicanálise e sua relação com o saber e o poder.

Como vemos, o panorama é complexo. As múltiplas transferências que ocorrem ao longo do processo de formação analítica incidem na complexidade das relações societárias entre analistas e analisandos que fazem parte da mesma instituição, e na posição em que cada um se situa dentro de uma hierarquia institucional (candidatos, aderentes, titulares, didatas). Em relação ao poder, isso merece ser pensado e repensado várias vezes. Podem ser estabelecidas diretrizes para a formação psicanalítica, mas o que se transmite de divã a divã é inapreensível.

No entanto, é importante pensar no assunto da “posição e postura”<sup>3</sup> do analista, tanto atrás do divã como no sofá de supervisor.

Pois então, há diferentes modalidades de supervisão e poucos testemunhos sobre a experiência dos supervisados. Acreditamos que seja importante abrir a reflexão para conseguir uma transmissão adequada à possibilidade de que o supervisando possa se situar como autoridade frente a seu paciente. Ressonâncias de nossa primeira pergunta: como nos tornamos analistas?

Não temos a resposta, mas como diz nosso poeta: entre os fracassos das perguntas e os fracassos das respostas, tentaremos que surja, para além das submissões, um humilde broto.

### **Do poder ao poder fazer**

Piquerez Figueiredo (2016) citando a Foucault diz sobre o poder: “esta coisa tão enigmática, ao mesmo tempo visível e invisível, presente e oculta, investida em toda parte, que se chama poder”<sup>4</sup> (p. 1).

De que poder falamos em psicanálise? De nenhuma forma a psicanálise é um “método perigoso”<sup>5</sup>, mas o perigoso do método está no encontro íntimo entre duas pessoas, uma das quais supõe um saber sobre, ou acerca de, a outra pessoa. O perigoso, então, é o que se faz a partir desse lugar.

Fabio Herrmann (Herrmann e Herrmann, 2014) afirmou: “Querem que fale sobre o poder e falarei sobre a intimidade da clínica, porque na intimidade da clínica é onde reside nosso poder. Mas para que possa se tornar eficaz, esse poder exige do analista uma espécie de restrição, porque é brutal” (p. 83).

Neste campo, o que se joga entre o saber e o poder em transferência, dá possibilidade ao descobrimento e incide de forma muito

3. Entendendo “posição e postura” no sentido que essas palavras têm no relatório da Task Force.

4. N. do T.: Tradução de Roberto Machado. A tradução corresponde a Foucault, M. (1998). *Microfísica do poder* (p. 75). Rio de Janeiro, Graal. (Trabalho original publicado em 1979).

5. Aludindo ao título do filme *A dangerous method*, de Cronenberg, que aborda as relações entre Freud, Jung e Sabina Spielrein.

importante nas análises e, sem dúvida, na formação psicanalítica ou na deformação da mesma.

Então, é necessário pensar o poder e sua relação com o saber.

Freud foi capaz de abandonar o método hipnótico assim como a sugestão, paradigmas do poder absoluto sobre o outro. Surge a descoberta e a conceitualização da transferência, ferramenta substantiva na possibilidade de operar na clínica, mas também um poder. Posição ética muito admirável que, na regra de abstinência, delimita o caminho. A cena analítica em si mesma põe em evidência uma assimetria entre o analista e o paciente, assim como ocorre na supervisão de um candidato.

Existe um poder necessário do analista-supervisor que dirige o tratamento ou a supervisão. Aquele que consulta se aproxima com seu mal-estar, sintoma, angústia ou inibição, e vem pedir alívio. Necessita obter respostas, segurança, resguardo. Do lado do analista, há um poder analítico, e é necessário usá-lo bem. O analista decide as coordenadas do encontro, os detalhes do enquadre, e sua disposição na escuta tende a situar o consultante em uma posição de interrogação. Caso se produza a demanda de saber, é necessário conduzi-la. O analista suporta e é responsável por esse poder, mas a prática analítica em si não é exercício de poder. Lacan ao longo de sua obra se dedica a repensar a direção do tratamento investigando quais são os princípios de seu poder, sempre preocupado com a formação dos analistas, preocupado porque a ausência de argumentação em relação à direção do tratamento faz com que se decidam aspectos relativos à técnica a partir de um critério de autoridade sustentado em um poder dogmático.

Espera-se que o supervisor esteja situado em uma posição ética que limite o gozo narcisista, que é dado pelo poder do suposto saber, para assim conduzir o supervisado a reconhecer seus troços.

### **A cena da supervisão e seus obstáculos**

No encontro com o paciente, há algo de si mesmo inapreensível que o analista deverá esclarecer com outro analista. É comum que em um começo de supervisão exista um analista preocupado com sua prática, que pode buscar aprovação ou respostas certas que acalmem sua inquietação. Se a figura do supervisor está muito idealizada, o supervisando pode transferir sua sede de certezas pondo o supervisor no lugar do saber-poder, resistindo assim a ir esclarecendo suas incertezas, atravessando a angústia do não-saber. Talvez seja a situação mais usual e até desejável no começo de uma supervisão.

Sem dúvida, em sua própria análise poderão ser esclarecidas as motões inconscientes de suas experiências ao analisar a outros e se analisar nos pontos nos quais suas problemáticas particulares fazem limite a sua função de analisar. Mas a via da supervisão ajudará a fazer apreensível aquilo que com “seu paciente” o levou a intervir de uma forma ou outra, abonando ao desenvolvimento do pensamento clínico e não somente a “entender” a patologia daquele a quem analisa, assim como também poderá perceber a forma na qual sua própria subjetividade incide nos movimentos transferenciais da sessão supervisionada.

Assim, o obstáculo que o discurso do paciente encontra no analista pode ser revelado no campo da supervisão com o que de transferencial

surge no encontro do analista e do supervisor. Esse é um encontro de múltiplas transferências que se cruzam e se articulam, e que têm efeitos em todos os implicados. No supervisando e “seu paciente” e, sem dúvida, também com o supervisor, neste outro campo no qual incidem os efeitos do primeiro. Caso se abra à possibilidade de seguir sustentando as interrogações e incertezas, que levam a ampliar toda a perspectiva, se confirma o trabalho analítico. Se, ao contrário, se estanca no já sabido –pelo analista–, evitando o surpreendente que sempre pode surgir em cada caso, há uma posição que sem dúvida obstaculiza a escuta.

São muitos os testemunhos que evidenciam situações nas que o supervisando se sente objeto de uma avaliação em termos de um trabalho bem ou mal realizado, onde se impõe uma perspectiva, a do supervisor, em lugar de uma compreensão dos movimentos transferenciais que subjazem nas dificuldades do analista supervisado. Nos casos em que o supervisando seja um candidato em formação, devemos considerar situações nas que a relação com um ou com dois supervisores se estende por um mínimo de um ano e meio ou dois, a razão de uma sessão semanal, com todo o peso que este vínculo tem no desenvolvimento do pensamento clínico ou, ao contrário, na obstrução do mesmo.

Se o supervisor, fazendo uso e abuso de seu gozo na posição de poder, se situa como aquele que detém o saber, encarnando uma posição superegógica, facilita o infantilismo dependente e esquece que esse poder, outorgado pela transferência, é evanescente e que, como tal, espera-se que cesse. Sua posição quanto a renunciar às tentações do poder é determinante nessas situações. Ao contrário, um supervisor situado em uma posição ética que não festeja o poder pode acolher a demanda do supervisando, no *entre dois* da supervisão, possibilitando a investigação sobre o paciente e o funcionamento mental do analista-candidato supervisado.

Se o supervisor não se descoloca daquele que tem e dá todas as respostas, obtura a experiência do trabalho com o inconsciente com um saber dogmático. Sustenta seu poder no suposto saber onipotente, obstáculo para ir desenvolvendo a capacidade de escuta, em si mesmo e no supervisando. A idealização do analista costuma se ver favorecida a partir do lugar de prestígio que ocupa na instituição e, sem dúvida, pelos efeitos transferenciais de todos aqueles outros para quem é “seu analista”, dado que a rede de analisantes dentro da mesma instituição também incide nas relações que sustentam a estrutura institucional.

Pois bem, não é difícil pensar que ainda com a singularidade da transferência em cada caso, um analista tenderá a se colocar em uma posição similar em sua função de analista ou de supervisor. Quem é autoritário, muitas vezes na forma de paternalismo, tenderá a ser em diversos campos. Quem é autoridade poderá restringir as tentações do excesso de poder para sustentar a posição analítica própria e a de seus consultantes.

Espera-se que o supervisor, respondendo a sua posição ética, se situe como aquele que sustenta o bom uso do poder, o que permite manter a interrogação aberta para que o supervisado vá enfrentando suas dificuldades, sustentado, contido e acompanhado no processo de ampliar sua própria capacidade analítica.

Em seu livro *Problemas da prática psicanalítica*, Edoard Weiss (1979) nos mostra um Freud no papel de médico de consulta: “Freud sempre

tinha a prudência de não dar muitos conselhos e o que tinha que dizer, tinha caráter de sugestão e nunca de encíclica. Sempre procurava cuidar a própria estima de seu aluno”<sup>6</sup> (p. 12).

Não se trata do muito ou pouco que um analista saiba, mas sim da forma em que “usa esse saber” e a posição em que se situa ao transmiti-lo.

No melhor dos casos, a presença do supervisor costuma ser uma agradável companhia protetora que dá segurança ao analista iniciante e o reafirma no encontro com seu paciente.

Há perguntas ou indicadores simples que funcionam como despertador, que servem para adestrar as orelhas, como diz Lacan (1964/1987) no seminário sobre a transferência.

Às vezes, apenas com repetir uma palavra ou sublinhar uma frase, se “abre” a escuta.

Moustapha Safouan (Safouan, Philippe e Hoffman, 1995) conta de sua “análise de controle” com Lacan:

Dele posso dizer o mesmo que Houda Aumont dizia a Roudinesco. De um modo geral, sempre evitava transmitir um saber constituído, não indicava “uma forma adequada de fazer as coisas”. Tentava compreender como eu funcionava, e me obrigava a ser analista descobrindo de alguma forma meu “estilo”. Obrigava o outro a não economizar sua própria singularidade e, ao mesmo tempo, era rigoroso quanto aos princípios. Tudo podia ser feito ou dito, a condição era manter com o paciente uma distância simbólica: por exemplo, não aceitava que se falasse de si mesmo a um paciente em tratamento.<sup>7</sup> (p. 61)



É imprescindível que em uma supervisão as idealizações comecem a cair para propiciar que o supervisando consiga desenvolver sua escuta, seu pensamento analítico, seu “saber fazer” como analista.

Adriana Varejão  
*Alegoria da América*, 2015

### Com as roupagens do Sr. Supervisor?

Pois bem, como situamos a identificação no processo de formação analítica?

“É muito fácil dar a impressão de ser um psicanalista, é mais difícil ser um”<sup>8</sup>, afirmou André Green (2011, p. 67) em uma conferência que realizou no México. Sem dúvidas o analista, o supervisor e os professores são fonte de identificação, em seus estilos pessoais, em seus ditos e

6. Tradução livre.

7. Tradução livre.

8. Tradução livre.

formas de pensar a clínica e a teoria. Que identificação guardamos com eles e como intervêm em nosso modo de ser analistas?

A identificação pode favorecer a aderência a harmoniosas certezas e significações pré-fabricadas, que apontem a um conformismo que vista com roupagens ilusórias de psicanalista, em lugar da incômoda situação de ir percorrendo os passos necessários que coloquem em jogo o desenvolvimento do desejo do analista. Passagem necessária que transita desde a identificação imaginária, ilusória, de ter as glórias do analista, supervisor ou professor, à identificação simbólica que possibilita a transferência ao trabalho.

Freud (1919 [1918] /1975b) dizia que “o doente não deve ser educado para se assemelhar a nós, mas sim para liberar e consumir sua própria natureza.” (p. 160).

Nos momentos de vacilação, frente ao despreparo da estrutural falta em ser, a identificação com a imagem ideal formadora agrega um asseguramento. Tomar as insígnias do analista ou supervisor pode nos proporcionar uma identidade analítica ilusória.

No entanto, as identificações são tão ineludíveis quanto necessárias. Quando não há uma distância adequada entre o sujeito e a fonte de identificação, tornam-se mais estreitas as margens de liberdade, fica-se mais exposto à idealização e a sua submissão consequente.

Na imprevisível tarefa da análise pessoal e da supervisão, podemos encontrar a modificação do ser do analista, que permitiria situar seu desejo de analista.

Para ter acesso à modificação do ser que permite ao analista situar seu desejo de analista, é necessário levantar repressões e desandar identificações que lhe permitam ter acesso a sua própria verdade. Em “A Formação analítica em tempos da psicanálise plural”, Alberto Cabral (2014) diz assim:

a regulação da subjetividade do analista, que esperamos da análise de formação [nós acrescentamos: e da supervisão] pressupõe a aptidão para transpor o registro identificatório. É o que permite ao analista servir-se, sim, de suas filiações transferenciais e ainda de seus vínculos institucionais, sem se converter por isso em seu sacerdote.<sup>10</sup> (p. 525)

Conforme alguém “se torna analista”, as idealizações e submissões podem, através do processo de desidentificação próprio da análise, dar lugar a descobrir a verdadeira “potência de trabalho”, convencidos dos benefícios do diálogo com outros colegas que incitam a abrir interrogantes, assim como esclarecem dúvidas. Ainda quando um analista já está afirmado em sua prática, costuma buscar supervisores, não porque o colega que consultamos “saiba mais”, mas sim porque confiamos que sua experiência pode criar um diálogo que nos ajude a ter novas perspectivas e clareza sobre algum caso. A descoberta dos obstáculos não é sem Outro, mas é desejável um horizonte de ateísmo, no final do tratamento, em relação à religião do Outro.

9. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010). Caminhos da terapia psicanalítica. *Sigmund Freud - Obras completas* (vol. 14, p. 289). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1919).

10. Tradução livre.

Necessária des-ilusão e des-identificação.

As filiações transferenciais e vínculos institucionais não deveriam nos condenar a ser um “robô de analista” ou de supervisor (Lacan, 1955/1983, p. 126).

### O poder... da palavra

Então, qual poderia ser um posicionamento adequado do supervisor que facilite no supervisionado sua posição de analista?

Como diz Moustapha Safouan (Safouan, Philippe e Hoffman, 1995), o supervisor ensina sobre a ignorância, que reúne a ambos como “leitores lendo juntos o mesmo livro, decifrando a mesma escritura cifrada que é o inconsciente”<sup>11</sup> (p. 65) na dimensão singular de cada supervisão, na qual nada sabemos do desejo inconsciente.

Posição subjetiva respeitosa da ignorância em relação a um saber a advir.

Ir assim, ao encontro como o não sabido, o não sabido do desejo inconsciente.

Fenáreta, a mãe de Sócrates, era parteira. Pode-se pensar na analogia que inspirou a maiêutica, palavra grega *maieutiké*, que quer dizer “obstetrícia”, a que se ocupa do parto ou gestação. A arte de fazer nascer (bebês), em equivalência à forma na qual Sócrates levava a outros a “dar à luz” seus próprios pensamentos, tendendo à busca da verdade.

Ainda que não esteja historicamente comprovado que seja Sócrates seu inventor criador, os diálogos de Platão em *O banquete* assim o atribuem. Sócrates, que repete as palavras da sacerdotisa Diótima, diz que a alma de cada homem está grávida e que quer dar à luz. No entanto, esse parto não pode ser realizado, diz a linda Diótima. É precisamente o papel do filósofo o de ajudar a alma (o “parteiro”).

Assim como a parteira ajuda a dar à luz, do mesmo modo a arte de Sócrates consiste não em proporcionar o conhecimento, mas sim em ajudar a alma dos interrogados a dar à luz os conhecimentos de que estão grávidos. Para alcançar o conhecimento, o instrumento dialético da maiêutica é o diálogo; o discípulo não é uma gaveta vazia na qual podem ser introduzidas verdades, o conhecimento é alcançado através do diálogo com o professor.

O método socrático é aplicável à análise em si; o analista não dá respostas ao analisante, mas sim sustenta a busca de novas significações que aliviem seu pensar.

Isto também é aplicável à supervisão. As perguntas que vão sendo formuladas na mesma estão destinadas em princípio a situar o extravio, a que o analista vá descobrindo os obstáculos e orientando o trabalho com seu paciente.

Às vezes, com analistas muito novatos, se observa que no início nem ao menos podem ser formuladas as perguntas adequadas.

A “douta ignorância” equivale, já desde Sócrates, a um estado de abertura da alma frente ao conhecimento: mais que uma posse (de conhecimentos), a *ignorância sapiente* é uma disposição. A expressão

11. Tradução livre.

“douta ignorância” é conhecida através de Nicolás de Cusa, monge beneditino preocupado com a questão do conhecimento e do acesso à realidade lá pelos anos 1459. É citado por Lacan (1962-1963/2007) no seminário 10. Para ele saber, *scire*, é ignorar, *ignorar*: “O que deve ser feito frente a tudo é conhecer nossa ignorância; só quem for muito douto nela poderá alcançar a sabedoria perfeita”. E acrescenta: “a exatidão da verdade brilha de modo incompreensível nas trevas de nossa ignorância”<sup>12</sup> (Ferrater Mora, 1994, p. 928).

Lacan (1955/1983) culmina seu escrito “Variantes do tratamento-padrão” comentando uma afirmação de Freud (1912/1975a) em *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*:

...mas devo enfatizar que essa técnica se revelou a única adequada para a minha individualidade. Não me atrevo a contestar que uma personalidade médica de outra constituição seja levada a preferir uma outra atitude ante os pacientes e a tarefa a ser cumprida.<sup>13</sup> (p. 346)

Tal extrema reserva não é pensada como signo de sua “profunda modéstia”. Lacan lê nestas linhas uma afirmação: “a verdade de que a análise só pode encontrar sua medida nas vias de uma douta ignorância.”<sup>14</sup> (p. 346).

Na mesma linha, muito antecipadamente, Theodor Reik (1948) sugere que se ajude o candidato a escutar com *sua terceira orelha*<sup>15</sup>, pois diz que as outras duas sofreram efeitos de surdez provocados por um ensino dogmático. O saber pré-digerido, ainda que possibilite a prática analítica, produz, sem dúvida, efeitos de deformação.

Esta é uma tomada de posição muito forte em relação ao lugar do supervisor. Se, mesmo em seu mais genuíno desejo de ajudar o consultante, o supervisor não permitir ao supervisionado ir descobrindo seus obstáculos e tomando suas decisões na direção do tratamento, se transformará em um pai/mãe nutrício que promove a repetição de um saber.

Os limites à escuta são um fato de estrutura; então, a supervisão é necessária pela própria estrutura do sujeito em qualquer momento da formação. Ainda os analistas-supervisores experientes, como os chamará Freud no início, podem se beneficiar com a escuta de Outro.

Diz Lacan (1955/1983):

O fruto positivo da revelação da ignorância é o não-saber, que não é uma negação do saber, porém sua forma mais elaborada. A formação do candidato não pode concluir-se sem a ação do mestre ou dos mestres que o formam nesse não-saber, sem o que ele nunca será nada além de um robô de analista.<sup>16</sup> (pp. 125-126)

12. N. do T.: Tradução de R. Ulmann. A tradução corresponde a Cusa, N. (2002). *A douta ignorância*. (p. 102). Porto Alegre: Edipucrs (Trabalho original publicado em 1440).

13. N. do T.: Tradução de P.C. de Souza. A tradução corresponde a Freud, S. (2010). *Recomendações ao médico que pratica a psicanálise*. *Sigmund Freud - Obras completas* (vol 10, p. 148). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1912).

14. N. do T.: Tradução de Vera Ribeiro. A tradução corresponde a Lacan, J. (1998). *Variantes do tratamento-padrão* (p. 364). Rio de Janeiro: J. Zahar. (Trabalho original publicado em 1955).

15. A terceira orelha ou subjetividade segunda, como a chama Lacan, sugere estimular uma posição de escuta, aprender a escutar e escutar-se, confiar no dispositivo analítico como a possibilidade de ir desvendando os enigmas que o analisante propõe.

16. N. do T.: Tradução de Vera Ribeiro, op.cit., p. 360.

Lacan expressa com estas palavras a posição que julga adequada para propiciar uma posição de autonomia no saber.

O professor –supervisor, em nosso caso– forma, não ao dar um saber, uma interpretação válida, uma tradução simultânea do que diz o analisando, mas forma na interrogação sobre o inconsciente, já que do desejo inconsciente nada sabemos, por muita teoria que tenhamos.

O *poder* do analista, poder da palavra, deve estar a serviço do analisante. Na função de supervisor, poderá colocar seu saber a serviço de favorecer uma escuta analítica em seu supervisionado para *poder* ir esclarecendo os pontos de gozo que obturam toda prática, incluindo a própria.

Este trabalho é o resultado de uma agradável e frutífera comunicação epistolar entre dois analistas que ainda não se conhecem pessoalmente. É o resultado de poder compartilhar e debater experiências penosas de seus analisandos e supervisionados, assim como suas próprias experiências como pacientes e supervisionadas. Pertencemos a instituições muito diferentes e distantes, e fomos encontrando problemáticas comuns, assim como formas diferentes de pensá-las.

## Resumo

Qual poderia ser um posicionamento ético adequado no supervisor que facilite no supervisionado sua posição de analista?

As autoras consideram que a supervisão é “a via regia” para des-cobrir aspectos fundamentais na transmissão e formação do *pensamento clínico*.

Propõem pensar a transferência e sua relação com o saber e o seu poder, assim como os obstáculos que implica o abuso de poder: idealização, submissão, identificação e a imprescindível desidentificação, que incidem na formação psicanalítica ou na deformação da mesma.

Freud, Lacan, Reik, Safouan, Kernberg, Green, Cabral são convocados para a reflexão sobre uma transmissão adequada que permite ao supervisionado situar-se com autoridade frente a seu paciente.

O supervisor, situado na *douta ignorância* poderá pôr seu saber a serviço de favorecer uma escuta analítica para ir esclarecendo os pontos de gozo que obturam toda a prática, incluindo a própria.

**Palavras-chave:** *Formação psicanalítica, Supervisão, Transferência, Poder, Desejo de analista.*

## Abstract

What could be a proper ethical position in the supervisor, which facilitates the position of analyst in the one being supervised?

The authors consider that supervision is the royal road to discover fundamental aspects in the psychoanalysis transmission and the development of clinical thinking.

They suggest to reflect about the transference and its relationship with knowledge and power, as well as the obstacles implied in power abuse: idealization, submission, identification and the indispensable disidentification; which influence psychoanalytic training, or the distortion of it.

Freud, Lacan, Reik, Safouan, Kernberg, Green, Cabral, are brought to reflect about the proper transmission which allows the



Eyal Rozmarin\*

## Uma segunda confusão de línguas: Ferenczi, Laplanche e a vida social

Meu amigo Marlowe tem quatro anos. Brincamos muito juntos. Às vezes, brincamos como fariam duas crianças; nos perseguimos por toda a casa e lutamos. Marlowe adora me dominar pela força. Tenho que me defender senão ele não sentiria que realmente ganha de mim. Mas, ao final, ele tem que ganhar, senão fica bravo. Uma tarde de domingo, no meio de uma brincadeira desse tipo, estamos descansando. Estou em sua cama, deitado de costas, ofegante. Ele está em pé a meu lado com um grande sorriso no rosto. De repente, escorrega, começa a rodar e cai da cama. As coisas acontecem em câmera lenta. Pulo e tento me aproximar dele. No começo estou assustado, mas em seguida me parece que sua queda está controlada e que ele vai ficar bem, até que bate com as costas na cômoda que está ao lado da cama. Sei que isso dói: “Você está bem, Marbs?”, pergunto enquanto continuo me aproximando. Ele tem uma expressão estranha, mais assustado que ferido.

Antes que eu perceba, foge para o outro quarto e se acocora no canto mais afastado. Eu o sigo. Ele chora e grita: “Você me bateu! Você me bateu!”. Escuto a mim mesmo dizer “Querido, não lhe bati! Você caiu!”. Agora me sinto estranho. De todas as coisas que poderia dizer ou fazer agora, por acaso, esta é a mais urgente? Explicar o que “realmente” ocorreu? Ao pensar retrospectivamente, considero que é instintivo lhe assegurar que não tive intenção de machucá-lo para que assim deixe que me aproxime e veja quão grave é a batida. No entanto, também estou consciente de que seus pais estão no quarto ao lado e talvez já tenham se inteirado deste drama e sei que não estou dizendo só a ele, mas também a eles.

Fico alarmado ao notar que ele se vê verdadeiramente assustado, como se realmente acreditasse que fiz de propósito. Posso raciocinar sobre a situação de forma retrospectiva e pensar que sua percepção

---

\* International Association of Relational Psychoanalysis.



Adriana Varejão  
*Polvo portraits II* (Classic series), 2013

quando estava de pé a meu lado foi diferente, que em sua cabeça esse momento não se distinguiu do anterior nem do que veio depois. Talvez para ele a brincadeira não se deteve. Talvez ele estivesse planejando seu próximo movimento quando escorregou e teve a impressão de que eu o estava interceptando. No entanto, neste momento, quanto ele está acororado chorando em um canto, não há raciocínio. Quero abraçá-lo e tranquilizá-lo, mas enfrento a acusação de uma criança assustada e esta situação também está me inquietando.

Depois, as coisas pioram. Ele sai correndo do canto como se estivesse fugindo de um monstro terrível, entra no quarto ao lado e se abriga no colo de sua mãe: “Lovey me bateu, Lovey me bateu”, diz chorando amargamente. (Ele me chama *Lovey*, que significa “carinho”, porque esse é meu apelido em sua casa). Eu o sigo até o quarto ao lado e novamente tudo o que posso dizer é “Não lhe bati, Marlowe, você caiu”. Em seguida, a mãe de Marlowe diz: “Lovey não bateu em você, Marlowe. Lovey nunca bateria em você. Lovey te ama. Isso que você está dizendo não está certo”. Ela também considera necessário estabelecer a verdade do fato. Sem dúvida, assim como eu, ela quer expulsar a ideia de que eu o machuquei intencionalmente, e dessa forma fazer com que se sintam melhor... No entanto, há uma criança sofrendo, com dor, que chora, que está assustada, e os adultos respondem tentando esclarecer os fatos e manter a etiqueta social, como se fazer com que perceba que está errado em suas crenças (tanto a imediata, de que o machuquei, como a geral, de que poderia querer machucá-lo) fosse a solução para a crise. É algo parecido a dizer “não há nenhum monstro debaixo da cama”.

Não obstante, há duas coisas que são óbvias. A criança não só está com dor e assustada, mas também é forçada, primeiro por mim e depois pela mãe, a considerar um argumento confuso e invalidante: aquilo no que acredita está errado, e também está errada a forma com que se sente em relação ao fato. Posso ver em sua carinha uma dolorosa

confusão. Seja o que for que esteja pedindo nesse momento, não está recebendo. O que *sim* está recebendo, faz com que se sintam pior.

Depois de um longo tempo, a criança parece quase tranquila. Pode ser que esteja começando a se convencer. A dissonância de ser atacado por alguém em quem confia está se dissipando e o elemento de medo está perdendo a força. Talvez esteja se desconectando das palavras e se sentindo reconfortado *apesar de nossa narrativa*. Durante toda esta tensa comunicação, sua mãe se manteve acariciando suas costas, no lugar em que sentia dor. Demora um pouco mais para voltar a ter carinho por mim. Aceita continuar brincando, outra brincadeira, mas ainda me olha com suspeita. Posso ver que está fazendo um grande esforço para processar a mensagem dissonante, para pular a brecha entre sua experiência e o que foi dito.

Comecei com a história daquele momento que experimentei com Marlowe e sua família para considerar os muitos momentos desse tipo que ocorrem na vida de uma criança, e o que acontece neles. Gostaria de sugerir que estes momentos, ao mesmo tempo rotineiros e formativos, são difíceis, às vezes traumáticos, e que a dificuldade ou o trauma que os marcam, também marcam profundamente nossas vidas adultas.

Se aplicamos um marco freudiano (Freud, 1933/1999b), poderíamos dizer que é nestes momentos que se estabelece o superego, o superego e suas inevitáveis insatisfações. O impulso da criança – seja desejo, agressividade ou medo – enfrenta uma mescla ambígua de razão e normatividade social. “Não deveria sentir o que está sentindo” é a essência da mensagem. “Você está errado”, tanto no fático como no ético. “É assim que deveria sentir-se e pensar alguém que está nesta situação”. Pouco a pouco, estas mensagens vão se internalizando até formar uma parte do ego alinhada com a sociedade e tingida com sua moralidade. As fantasias se dissipam, canaliza-se o afeto; o correto e o incorreto, a culpa e a vergonha configuram um sentido comum, ou seja, um sentido normativo. A experiência se estrutura por meio de permissões e proibições que podem nos obrigar a fazer concessões, mas também estabelecem a segurança do saber civilizado: saber o que se pode pensar, o que se pode fazer e o que se pode dizer. O Freud mais tardio insistia na internalização das mensagens mais que na identificação com o progenitor (pai) como a raiz da formação do superego.

Assim, o superego de uma criança é, com efeito, construído segundo o modelo não de seus pais, mas do superego de seus pais; os conteúdos que ele encerra são os mesmos, e torna-se veículo da tradição e de todos os duradouros julgamentos de valores que dessa forma se transmitiram de geração em geração. (Freud, 1933/1999b, p. 67)<sup>1</sup>

Não obstante, se bem que a ideia do superego ajude a formular este processo de internalização em termos de sua hipotética estrutura

1. N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde a Freud, S. (1996). A dissecação da personalidade psíquica. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 22, p. 69). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1933).

psicológica futura e se bem que, de fato, nos entregue uma maneira de localizar e compreender os efeitos da normatividade social sobre o sujeito, alcança menos êxito ao tentar refletir a experiência e os problemas que envolvem este processo gradual e necessariamente íntimo. O que acontece na verdade em tais momentos formativos? Como se registram? Quais são os significados, tanto inconscientes como conscientes, que se unem à narrativa da subjetividade nascente?

Parece-me que se queremos compreender melhor a luta e a desorientação que estes momentos acarretam para as crianças, assim como as maneiras em que esses momentos continuam estruturando nossas experiências adultas, necessitamos olhar para outras ideias psicanalíticas. Com este propósito, gostaria de sugerir duas visões adicionais e diferentes, mas relacionadas entre si: a inovadora e frutífera ideia de “uma confusão de línguas”, proposta por Ferenczi (1949), e o conceito da mensagem enigmática, promovido por Laplanche (1995/1999).

Neste texto, agruparei estas duas ideias e as situarei dentro de um espectro. Sugerirei que, dado que ambas apontam às enigmáticas e potencialmente traumáticas diferenças entre adultos e crianças, são mais capacitadas para se referir àqueles momentos em que as crianças aprendem com os adultos. Mais ainda, sugerirei que, mesmo que Ferenczi fale explicitamente sobre uma confusão de línguas, sua obra completa apresenta duas confusões tácitas, sendo a segunda mais geral e talvez mais profunda. Basearei esta sugestão em evidências presentes na crítica de Ferenczi a respeito do superego, assim como na outra de suas grandes contribuições: a ideia da identificação com o agressor. Também, neste contexto, tocarei no tema do chamado *instinto de morte*. Sustentarei que, longe de qualquer destrutividade arraigada, é a perda traumática de significado o que faz com que as pessoas desejem morrer.

Um breve lembrete. A confusão de línguas de que fala Ferenczi (1949) é uma confusão entre “a linguagem da ternura e a linguagem da paixão”. Refere-se ao fato de que os adultos podem confundir a necessidade de afeto de uma criança, assim como seus gestos afetivos, com insinuações sexuais, e responder a isso na linguagem da sexualidade adulta. Em um extremo, a confusão de línguas envolve o abuso sexual ou o estupro de crianças: adultos que seduzem ou forçam as crianças a ter sexo. O abuso sexual usualmente vem seguido de outro tipo de abuso: a negação punitiva. “Quase sempre o agressor comporta-se como se nada tivesse acontecido [...]. Após um tal evento, não é raro ver o sedutor aderir estreitamente a uma rígida moral ou a princípios religiosos, esforçando-se por meio dessa severidade em salvar a alma da criança.” (p. 227)<sup>2</sup>.

Como resultado desse duplo abuso, a criança sofre um trauma severo: “O medo diante de adultos enfurecidos, de certo modo loucos, transforma, por assim dizer, a criança” (p. 229)<sup>3</sup>. Esta situação causa uma fragmentação e atomização da personalidade em uma

mente “feita unicamente de id e superego, e que, por conseguinte, é incapaz de afirmar-se” (p. 228)<sup>4</sup>. O amor, o ódio e o terror formam uma tempestade emocional perpétua que a criança só pode contornar por meio de uma dissociação e cisão generalizadas. É como se estivesse destinada a viver em uma cena primária eternamente presente. Em poucas palavras, a confusão de línguas apresentada por Ferenczi é uma catástrofe.

Laplanche (1995/1999) explora os campos mais ambíguos e matizados das relações entre adultos e crianças. O conceito que desenvolve para explicar o efeito da sexualidade adulta nas crianças é “a mensagem enigmática”. Esta mensagem se refere ao excesso e ao mistério, inerentemente turbulentos, que são apresentados à criança mediante a presença da sexualidade dos pais. No contexto explorado por Laplanche, esta sexualidade é implícita, não forçada; no entanto, é ubíqua e poderosa, e a criança registra como uma linguagem misteriosa que é ao mesmo tempo aterradora e emocionante. É uma linguagem de excesso, pois supera a capacidade que a criança tem para processar suas complexas mensagens conscientes e inconscientes. No entanto, diferentemente da ideia proposta por Ferenczi, esta linguagem é evocativa ao invés de destrutiva. Isto ocorre porque, no cenário apresentado por Laplanche, a criança não é atacada e submetida a uma cena primária verdadeira. A linguagem do adulto flutua sobre a criança. É permitido à criança processá-la em seu próprio ritmo, de forma privada, e principalmente inconscientemente. Mais ainda, já que esta linguagem se insinua e ao mesmo tempo se apresenta de forma evidente, a interação envolve partes iguais de fantasia e realidade. Desse modo, a criança consegue traduzi-la a seu próprio mundo de significados em evolução, ativando assim sua curiosidade e criatividade.

Laplanche considera que o excesso de sexualidade adulta é a força que impulsiona a formação do inconsciente e seu componente básico de outreidade. Convertemo-nos nos seres complexos que somos à medida que nos esforçamos para compreender mais do que somos capazes. Desenvolvemos uma experiência de nosso próprio eu enigmática e *outrada*, à medida que *nos convertemos em nós* em relação com o desejo misterioso do outro.

Poderíamos dizer que Laplanche, como Ferenczi, também fala de uma confusão de línguas: uma confusão relacionada com o excesso e a outreidade da sexualidade adulta quando impacta as crianças, mas a confusão que Laplanche explora é inerente ao desenvolvimento humano. Não implica os extremos da violência e da negação. Portanto, é enigmática ao invés de perturbadora; é difícil, mas não destrutiva.

O que Ferenczi e Laplanche têm em comum, a razão pela qual podemos reuni-los neste contexto, é uma visão do desenvolvimento infantil contrária à do Freud posterior à teoria da sedução. Eles veem a criança *não* como a causadora dos desejos perturbadores, os quais são depois regradados pela intervenção de um adulto, mas sim como o sujeito de desejos alheios e estranhos aos que só consegue se adaptar

2. N.T.: Tradução de A. Cabral. A tradução corresponde a Ferenczi, S. (1992) Confusão de língua entre os adultos e a criança, *Sándor Ferenczi, obras completas, psicanálise IV*, (p. 102), São Paulo: Martins Fontes (Trabalho original publicado em 1933).

3. *Ibidem*, p. 105.

4. *Ibidem*, p. 103.

após enorme esforço. Tanto para Ferenczi como para Laplanche, a criança é o objeto de uma combinação de poder e desejo do adulto. Não é o desejo da criança, mas sim o do adulto o que emerge no horizonte; também, esse se impõe dentro do desequilíbrio de poder existente entre crianças e adultos. A maneira na qual as crianças enfrentam seu próprio desejo e o de outros dentro deste injusto campo de poder é o que marca seu desenvolvimento. Os adultos trazem consigo tanto desordem quanto ordem.

Mas as confusões que Laplanche e Ferenczi trabalham são também muito diferentes. Portanto, pode ser útil vê-las como dois pontos de referência dentro de um espectro. Laplanche captura uma confusão na qual a linguagem do adulto é expressiva, mas em sua maior parte benevolente e suficientemente implícita para ser evocativa, enquanto que Ferenczi expõe uma confusão na qual a linguagem do adulto é escancaradamente crua, muitas vezes maléfica e, por isso mesmo, catastrófica.

Agora gostaria de empregar este marco para ler o momento que descrevi anteriormente. Marlowe está tendo uma experiência ruim bastante complexa. Envolve um choque, dor, uma aterrorizante percepção dos fatos, uma crise de confiança e, acima de tudo, um sentimento de estar indefeso. Ele a vive como um evento *interno* enigmático e ao mesmo tempo *em relação com os adultos a seu redor*. Afasta-se de mim com temor e suspeita, aproximando-se de sua mãe para receber aconchego e segurança. Ambos queremos resolver seu problema. Sua mãe o abraça. Eu também o faria se ele me deixasse. No entanto, ao mesmo tempo, discutimos suas percepções e questionamos seus sentimentos. “Não bati em você”, eu lhe digo. “Ele não bateu em você, nunca bateria”, diz sua mãe para consolá-lo. É nosso instinto pensar que ele se sentiria melhor se acreditasse no que dizemos. Isso é razoável. Os acidentes nos assustam menos que as más intenções e a violência planejada, pois não envolvem a ideia aterradora da malevolência.

Mas o que gostaria de sugerir é que, em outro registro, o que os adultos estão fazendo, talvez inevitavelmente, e tomara que com boas intenções, é forçar à criança a adotar um idioma alheio. Este idioma não só não cobre suas necessidades presentes, mas também as trata de forma injusta. Exige da criança moldar-se à forma que *nós* necessitamos compreender as coisas para que seu problema não *nos* angustie nem *nos* envergonhe. Pede à criança que submeta e traduza sua experiência de acordo com as premissas que *nós*, adultos, apresentamos. Transfere-lhe a vergonha. Mais ainda, exige-lhe aceitar um grau de negação que todos necessitamos para nos sentirmos bem nestas circunstâncias angustiantes.

Sim, eu não bati nele naquele momento e nunca lhe bati realmente. A ele é permitido pular sobre mim, dar-me socos e puxar-me o quanto queira. Minha reação se limita a escapar e contê-lo. Mas também é certo que durante o jogo, Marlowe esteve sujeito a minha maior potência física e mental. Houve muita diversão e emoção, mas não houve também um momento no qual saímos dos limites da brincadeira e chegamos ao mundo escuro do medo e dor verdadeira? Supunha-se que deveríamos simular estar brigando realmente, mas manter esta simulação dependia de mim. Não terei me excedido em algum momento? Terei sido muito brusco? Não lhe terei dado medo

de verdade? Chegou o momento em que se apagaram os limites, em que ele já não se sentiu seguro, em que se sentiu oprimido?

Nem eu nem sua mãe sequer imaginamos a possibilidade de que a brincadeira pudesse ter ido longe demais ou que eu tivesse me descuidado de minha responsabilidade. Nenhum de nós quis pensar que, talvez, Marlowe possa ter ficado exposto a um perigo real por minha culpa. Por isso lhe pedimos que esquecesse que isso possa ter acontecido, que esquecesse que poderia ter ficado exposto a muita agressividade. Pedimos que ele negasse a possibilidade de transgressão. Forçamos que enfrentasse um dilema: ou adotar nossa lógica ou ficar isolado. Marlowe protestou por um momento, mas no final teria que aceitar nossa postura.

Momentos como esse abrigam uma séria brecha de significado e de reconhecimento, uma brecha que se abre quando qualquer experiência que é muito difícil de administrar para os adultos é enfrentada com narrativas que buscam minimizá-la negando suas premissas. “O que você acredita que está acontecendo, não está acontecendo realmente. O que está acontecendo é algo totalmente diferente, e você perceberá se obedecer”. À linguagem da singularidade, à necessidade da criança de ser reconhecida em seu momento presente, responde-se com a linguagem do que se apresenta e que necessita acreditar em si mesmo como razão e objetividade. A partir de outra perspectiva, é a linguagem das normas sociais e das formas de significar que se prescrevem. E a partir de outra perspectiva, é a linguagem da onipotência e do narcisismo. “Eu vou lhe dizer o que é correto, eu vou lhe dizer o que é normal, eu vou lhe fazer acreditar no que *eu* necessito que acredite para poder me sentir bem comigo mesmo. A necessidade singular expressa pela criança não pode ser dirigida. Ultrapassa o bom senso do adulto, discute seu sentido do saber e questiona sua necessidade de controlar as circunstâncias. Exige ao adulto reconhecer pensamentos e condutas que o fazem sentir se envergonhado e culpado. E, portanto, este reafirma o poder que compartilhar com todos os adultos: o de determinar a verdade, de aceitar ou recusar significados e sentimentos, e de negar o potencial destrutivo de seu poder, as graves consequências de suas faltas de responsabilidade.

Estes momentos também envolvem um dilema de identificações. Pode ser difícil para o adulto identificar-se com sua criança magoada e indefesa, é mais fácil se identificar com narrativas internalizadas que diluem as feridas e o sentimento de estar indefeso, colocando-as no contexto ao mesmo tempo que absolvem o adulto de sua responsabilidade. Assim, temos um evento menor de doutrinação, que Althusser (1970/1971) poderia denominar interpelação. A criança é intimada a se alinhar com o adulto e com as narrativas que confirmam *seu* sentido da subjetividade e da identidade. Se quiser receber cuidados, deve se adequar a estas narrativas. A alternativa é ficar isolado, sem palavras nem significado. Para a maioria de nós, um isolamento deste tipo é impossível. E, portanto, a criança adota esta linguagem estranha e a torna própria. Aprende a identificar e a ser identificado por meio das mesmas narrativas. Abandona os domínios de experiência que estas narrativas se negam a reconhecer. A brecha entre o singular e o objetivo-normativo é internalizada e formalizada, com o que se converte em uma estrutura básica de sua subjetividade.

Este processo é um aspecto comum do que chamamos socialização; no entanto, desde Freud e mais ainda depois de Lacan, chegamos a compreender que requer fazer profundas concessões. Infunde-nos um registro no qual estar consciente de si mesmo significa vergonha e autoalienação. Faz aflorar os conflitos fundamentais da vida civilizada, na qual o ego nunca chega a se sentir totalmente à vontade no mundo. No entanto, parece-me que se adicionamos à equação a sensatez proposta por Ferenczi poderemos ver mais profundamente o caráter deste processo e suas problemáticas consequências. Uma destas consequências é a emergência dentro de nossa experiência daquilo que Freud não conseguiu explicar, a não ser após ter visto mais além do princípio do prazer e proposto um instinto de morte, esse aspecto de nossa experiência que se refere ao afastamento do significado e da vida, ou à destruição de ambos (Freud, 1920/1999a). A partir de outra perspectiva, é o que Ferenczi deixou sem formular entre duas ideias que não integrou. Primeiro, o que chamou de “identificação com o agressor”, segundo, o que deve ter querido dizer quando escreveu em suas *Contribuições à psicanálise* (Ferenczi, 1939)<sup>5</sup> “que uma análise real de caráter deve, ao menos provisoriamente, romper com todo tipo de supereu, ou seja, também com o tipo de supereu dos analistas”<sup>6</sup> (p. 394)<sup>7</sup>

Ferenczi (1949) fala de identificação com o agressor no contexto imediato da confusão de línguas. A identificação com o agressor é o mecanismo usado pela criança para resolver a ansiedade que lhe gera a confusão e suas repercussões.

As crianças sentem-se física e moralmente sem defesa, sua personalidade é ainda frágil demais para poder protestar, mesmo que em pensamento, contra a força e a autoridade esmagadora dos adultos que as emudecem, podendo até fazê-las perder a consciência. Mas esse medo, quando atinge seu ponto culminante, obriga-as a submeter-se... à vontade do agressor, [...] a identificar-se totalmente com o agressor. (p. 228)<sup>8</sup>

Aqui, Ferenczi está ilustrando seu próprio cenário de desenvolvimento do superego. É um superego que emerge mais diadicamente,

5. Todas as citações incluídas a seguir, retiradas de *Contributions to psychoanalysis* de Ferenczi, provêm de *Bausteine zur psychoanalyse*, a primeira tradução ao alemão do original de Ferenczi (em húngaro), em sua tradução ao inglês por E. B. Ashton, tradutor ao inglês da *Dialética negativa* de Theodor Adorno.

6. N.T.: Tradução de M.A. Casanova. A tradução corresponde a Adorno, T. (2009). *Dialética negativa* (p.173). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).

7. A citação completa é: “que uma análise real de caráter deve, ao menos provisoriamente, romper com todo tipo de supereu, ou seja, também com o tipo de supereu dos analistas. Por fim, o paciente precisa se desembaraçar de toda vinculação emocional, na medida em que essa vinculação vai além da razão e de suas próprias tendências libidinais. Somente esse tipo de desconstrução do supereu em geral pode levar a uma cura radical; sucessos que não consistem senão na substituição de um supereu por outro ainda precisam ser designados como sucessos da transferência; eles não fazem justiça nem mesmo à meta final da terapia: livrar-se também da transferência.” (Ferenczi, citado por Adorno, 1966/1973, p. 272). Podemos notar que aqui Ferenczi fala de *razão* como algo antitético ao superego, mas isto ocorreu antes de que chegássemos a ver a ideia de razão através da lente desenvolvida por Foucault. N.T.: Tradução de M.A. Casanova. A tradução corresponde a Adorno, T. (2009). *Dialética Negativa* (p.173). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1966).

8. N.T.: Tradução de A. Cabral. A tradução corresponde a Ferenczi, S. (1992) *Confusão de língua entre os adultos e a criança, Sándor Ferenczi, obras completas, psicanálise IV*, (p. 102), São Paulo: Martins Fontes (Trabalho original publicado em 1933).

e não tanto em um triângulo, um superego que nasce da união entre o desejo e a retribuição, mais que da oposição entre ambos. É um superego cuja premissa fundacional é a negação, e não a proibição. Sua estrutura básica é a dissociação, e não a repressão. O adulto diz: “Não aconteceu, não pode ter acontecido, e se aconteceu, não é o que você acha que é”. A criança é incapaz de resistir e aceita a mensagem. Identifica-se com a agressão do adulto e com sua negação. Em outras palavras, internaliza um paradoxo evidente. Este paradoxo se converte em seu próprio agente de autoridade e conhecimento: um superego fragmentado, preocupado internamente e atormentado. Este superego é nitidamente diferente do de Freud. O superego de Ferenczi não faz cumprir o que Lacan (1966/2006) chamou “a lei do pai”, um conjunto de significados e orientações baseado em uma ordem simbólica coerente, ainda que também alienante. Faz cumprir uma lei que se baseia na desconexão dos significados e na negação da experiência, uma desordem de cisão e fechamento. O excesso e a outriedade inerentes a este superego são aniquiladores.

Ao escrever que, na análise, necessitamos liberar o indivíduo de toda ideia do superego, Ferenczi (1939) deve ter tido esse cenário em mente. O superego da identificação com o agressor não é uma agência dedicada a vigiar a fantasia. Não é uma estrutura psicológica que poderíamos desintoxicar de seus efeitos mais severos com consciência benevolente. É um superego fundado não sobre a base do estreitamento da experiência devido a uma proibição (gerada), mas sim da identificação com a violência crua e a mentira descarada. É por isso que Ferenczi fala da necessidade de suspendê-lo durante a análise. Se queremos curar o desmembramento da experiência que tal identificação requer, devemos protestar contra as mentiras, enfraquecer os paradoxos e expor os ataques perpétuos contra a conexão que são necessários para que este superego se mantenha em funcionamento. Um superego formado sobre a base da negação do sofrimento real e a destruição da consciência deve ser repudiado completamente para que o indivíduo possa prosperar. Como mostra Adorno (1966/1973) em sua crítica ao trabalho de Ferenczi, este último não se aferra totalmente a seu repúdio ao superego. Talvez sua identificação com seu próprio agressor psicanalítico, Freud, impossibilitou este repúdio total, mas sim é possível notar uma profunda ambivalência.

De fato, se o leitor me segue até este ponto, pode ter observado uma certa brecha ou confusão no próprio marco conceitual de Ferenczi. Afinal de contas, nem todos nós sofremos o tipo de abuso sexual sobre o qual Ferenczi baseou sua ideia da confusão de línguas. Nem todos nos identificamos com o agressor ao ponto de que nossos superegos se tornem paradoxais, neguem-se a si mesmos e sejam profundamente destrutivos. No entanto, Ferenczi parece sugerir que a psicanálise deveria sempre envolver uma suspensão do superego, tanto no paciente como no analista. A que se deve essa extensão do princípio a partir das pessoas gravemente traumatizadas a todos nós?

Gostaria de sugerir que a razão é que Ferenczi já está deliberando sobre os dois tipos de confusão aos quais me referi, mas parece que tem suas razões para só citar um. Quando fala da negação que costuma se apresentar depois que se impõe a linguagem da paixão adulta

à criança, Ferenczi designa à negação um papel secundário frente a esta confusão. Em outras obras, no entanto, Ferenczi (1931) se refere a tipos de problemas muito mais generalizados e rotineiros nas relações entre crianças e adultos. Fala da “falta de sinceridade e hipocrisia” dos pais e da conseqüente sensação de abandono e de “não ser amado” que a criança experimentam. Por exemplo, escreve que “os elementos de malevolência, de arrebatamento passional e de perversão aberta são, na maioria das vezes conseqüências de um tratamento desprovido de tato por parte do ambiente” (p. 473)<sup>9</sup>. Refere-se a seu próprio “acesso de indignação autoritária” (p. 471)<sup>10</sup> na contratransferência com pacientes que protestam frente a suas intervenções, um sentimento que considera uma reencenação das interações prévias com pais que responderam aos protestos da criança com frustração e ira. Em outras palavras, Ferenczi reconhece um tipo muito mais geral de disparidade – ou confusão – entre a doce linguagem das necessidades emocionais da criança e a linguagem dessintonizada, agressiva e autoritária com que os adultos respondem, e aponta que quando “a criança, que se sente abandonada, perde por assim dizer todo o prazer de viver ou, como se deveria dizer com Freud, volta a agressão contra sua própria pessoa.”(p. 479)<sup>11</sup>. Acrescenta que, à medida que os pacientes vão reencontrando tais experiências na análise, às vezes “Isso chega às vezes tão longe que o paciente começa a sentir-se como se fosse perder os sentidos ou morrer;” (p. 478).<sup>12</sup>

Passagens como estas parecem indicar que Ferenczi vê esta segunda confusão (a qual, repitamos, é uma confusão entre a linguagem das necessidades emocionais da criança e o discurso indiferente e autoritário do adulto) como algo devastador em si mesmo. Tem como resultado a experiência de abandono e de não ser amado. Faz que as crianças e os adultos em que se convertem odeiem a si mesmos. Conduz à perda do desejo de viver. Ferenczi reconhece o protesto contra este discurso agressivamente dessintonizado à medida que emerge na transferência, e se nega a considerar tais protestos como uma mera resistência ao conhecimento e à autoridade do analista. Considera que a resistência se justifica. Dentro da análise, a criança está protestando contra os variados reconhecimentos errôneos, a hipocrisia e a falta de tato presente na autoridade adulta em geral. Aparentemente, Ferenczi considera que este segundo tipo de confusão não é menos relevante na formação de um superego baseado na identificação com a agressão ou a indiferença adulta, que em ambos casos envolve brechas destrutivas de significado e negação, isso poderia explicar por que tem suspeitas em relação ao superego em geral.

É aqui que adquire relevância o instinto de morte. A passagem de Freud a uma teoria do desenvolvimento baseada em conflitos dentro da

fantasia e não na negação da realidade, o impossibilitou de compreender por que algumas pessoas se desmoralizam tão profundamente. Se tudo o que buscamos é o prazer, por que algumas pessoas só são capazes de sofrer? Por que algumas pessoas se identificam a tal ponto com a agressão que desejam destruir a si mesmas e aos outros? (Este é o chamado problema do masoquismo). A resposta de Freud (1920/1999a) consistiu em propor um instinto independente, cuja essência é destrutiva. Mas Ferenczi, quando observa que algumas crianças e também alguns adultos desejam morrer, não vê uma tendência instintiva à autodestruição. Vê uma invalidação agressiva internalizada. As pessoas sentem o desejo de morrer quando habitam as áreas de suas subjetividades (ou, em outra linguagem, as áreas de seus estados do ego) onde uma parte muito grande de sua experiência, sua necessidade de amor e sua capacidade de amar, não foi reconhecida.

Tudo isso poderia parecer muito distante da história com a qual comecei. O reconhecimento errado enfrentado por Marlowe foi do tipo que a maioria de nós deve ter enfrentado repetidamente na infância. Gostaria de lhes assegurar que Marlowe é um menino muito esperto, que se sente mais do que suficientemente amado e que devolve este amor com grande paixão. Parece-me que, tal como faz em relação à confusão entre ternura e sexualidade, a confusão que Ferenczi capta neste contexto é também de tipo extremo. Provavelmente, o que a maioria de nós enfrentou, e o que Marlowe enfrentou na história que narrei, se aproxima mais ao que Laplanche propõe dentro de sua ideia da mensagem enigmática.

Não bati em Marlowe propositalmente, mas fazemos uma brincadeira agressiva na qual os limites podem ter se tornado instáveis e no que seu sentido de segurança ficou claramente afetado. Ele experimentou meu poder adulto. Mais ainda, efetivamente ficou machucado. Tinha boas razões para estar assustado. No entanto, depois de seu machucado, eu fiquei entristecido por causa de um eventual descuido que o tornou possível, e por isso houve uma negação rápida e defensiva. “Marlowe, não lhe bati, você caiu”. Depois, sua mãe repetiu a mesma mensagem, o que deve ter parecido para a criança uma harmonia desconcertante.

Apesar de que os adultos compactuamos para questionar sua experiência, também foi tranquilizado e nossas boas intenções devem ter sido palpáveis. Nossa negação foi invalidante e confusa, mas não foi abertamente agressiva nem punitiva. Foi apresentada a Marlowe uma ampla variedade de respostas a seu problema. Nós lhe impusemos uma lógica que ele não foi capaz de processar por completo. Deve ter percebido as complexas emoções e relações que apareceram nesses momentos, tanto dentro de si, como entre nós, mas também foi lhe dado o tempo e o espaço para digerir a pouca sintonia, o excesso e a outriedade de nossas respostas espontaneamente em consonância. O banho acústico que o rodeou, como o chamaria Adrienne Harris (1998), não foi suficientemente profundo e tormentoso para afogá-lo. Foi como se tivesse sido exposto a uma linguagem adulta estranhamente consistente (ainda incompreensível) que se chocou contra a sua, mas de forma bastante suave. Ainda que tenha havido hipocrisia e pouco tato, também houve benevolência e amor sincero. A brecha de significado

9. N.T.: Tradução de A. Cabral. A tradução corresponde a Ferenczi, S. (1992) Análises de crianças com adultos, *Sándor Ferenczi, obras completas, psicanálise IV*, (p. 74), São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1931).

10. Ibidem, p. 72.

11. Ibidem, p. 79.

12. Ibidem, p. 79.

e reconhecimento não foi tão negadora para chegar ao trauma. Provavelmente foi internalizada como um enigma inquietante.

Se continuarmos a avançar dentro do marco oferecido por Laplanche, poderíamos teorizar que este foi um momento, entre muitos, no qual foi se formando outro tipo de inconsciente dentro dele. Um inconsciente que é um reflexo do excesso da própria experiência dos adultos, de suas ansiedades e conflitos em relação à normatividade social e às responsabilidades que esta impõe. Um inconsciente que engloba os enigmas da lógica e das convenções adultas, a confusão entre a culpa e a responsabilidade, e entre a vergonha e a consciência de si mesmo, confusão que todos sentimos precisamente porque estamos formados por momentos como estes; tomara que um inconsciente onde estes enigmas possam se sustentar com relativa segurança e elaborar-se para comunicar as concessões criativas que Marlowe deve fazer.

## Resumo

Nos últimos anos, a psicanálise tornou-se mais consciente das formas em que as forças sociais afetam diretamente o desenvolvimento e a experiência dos sujeitos. No entanto, como um discurso e uma teoria do desenvolvimento humano, a psicanálise contemporânea ainda carece de suficientes explicações sobre como o social se torna psicológico. A psicanálise de Freud oferece o conceito do superego como meio para explicar de que modo as realidades sociais e as normas entram e jogam um papel na vida psicológica do sujeito. Mas, se tivéssemos que desvincular este conceito útil, o superego, da noção agora problematizada do edípico como sua razão de ser, nos restará uma construção vazia e um fenômeno ao que se devem unir novas contas de desenvolvimento.

Sugiro neste trabalho, que a psicanálise nos oferece dois grandes marcos conceituais para a tarefa: a noção seminal de Ferenczi de “confusão de línguas” e a noção da “mensagem enigmática” de Laplanche. Lendo Ferenczi mais atentamente, sugiro que, ainda que fale explicitamente de uma confusão de línguas, seu corpo de trabalho implica duas confusões, sendo a segunda mais geral e talvez mais profunda. Utilizo esta leitura para expandir em Ferenczi e Laplanche, mais além de seu campo de referência original – o jogo da sexualidade entre adultos e crianças – à pergunta mais geral de como nossas relações com nossos pais funcionam como mecanismos íntimos de socialização. Argumento que, tanto a noção de Ferenczi sobre a confusão de línguas, como a noção de mensagem enigmática de Laplanche, se referem às diferenças e apegos enigmáticos e potencialmente traumáticos entre adultos e crianças, e são adequadas para explicar como nos convertemos em sujeitos sociais, ou seja, sujeitos de poder social.

**Palavras-chave:** *Subjetividade, Infância, Criação, Socialização, Superego, Trauma, Édipo.*

**Candidatas a palavras-chave:** *Poder social, Normatividade, Confusão de línguas, Mensagem enigmática.*

## Abstract

In recent years, psychoanalysis has become more aware of, and concerned with, the ways in which social forces affect the development and experience of subjects directly. Yet, as a discourse and theory of human development, contemporary psychoanalysis still lacks sufficient accounts for how the social becomes psychological. Freud's psychoanalysis offers the concept of the superego as means of explaining how social realities and norms enter and play a part in the psychological life of the subject. But if we were to disengage this useful concept, the superego, from the now problematized notion of the Oedipal as its *raison d'être*, we are left with an empty construct, and a phenomena to which new developmental accounts need to be attached.

I suggest in this paper that psychoanalysis provides us with two major conceptual frameworks up for the task: Ferenczi's seminal notion of “confusion of tongues,” and Laplanche's notion of the enigmatic message. Reading Ferenczi closely, I suggest that although he speaks explicitly of one confusion of tongues, his body of work implies two confusions, the second more general and perhaps more profound. I use this reading to expand both Ferenczi and Laplanche beyond their original field of reference, the play of sexuality between adults and children, to the more general question of how our relationships with our parents function as an intimate socialization mechanism. I argue that, as both Ferenczi's notion of the confusion of tongues and Laplanche's notion of the enigmatic message are concerned with the enigmatic and potentially traumatic differences and attachments between adults and children, they are well suited to account for how we all become social subjects, that is, the subjects of social power.

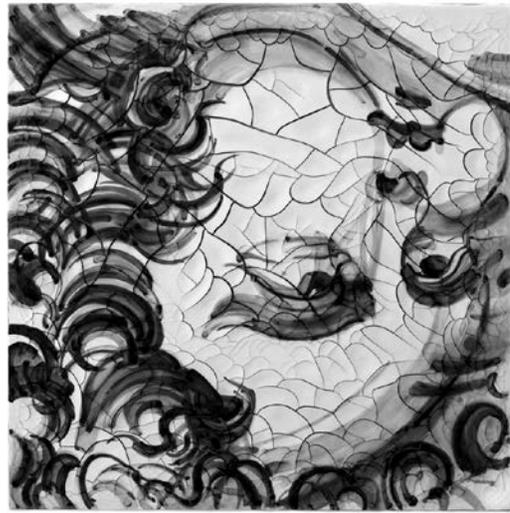
**Keywords:** *Subjectivity, Childhood, Parenting, Socialization, Superego, Trauma, Oedipus.* **Alternative keywords:** *Social power, Normativity, Confusion of tongues, Enigmatic message.*

## Referências

- Adorno, T. (1973). *Negative dialectics* (E. Ashton, trad.). Nova York: Continuum. (Trabalho original publicado em 1966).
- Althusser, L. (1971). Ideology and ideological state apparatuses. Em B. Brewster (trad.), *Lenin and philosophy and other essays*. Nova York: Monthly Review. (Trabalho original publicado em 1970).
- Ferenczi, S. (1929). The unwelcome child and his death-instinct. *International Journal of Psychoanalysis*, 10, 125-129.
- Ferenczi, S. (1931). Child analysis in the analysis of adults. *International Journal of Psychoanalysis*, 12, 468-482.
- Ferenczi, S. (1939). *Bausteine zur psychoanalyse* (vol. 3 y 4). Berna: Hans Huber Verlag.
- Ferenczi, S. (1949). Confusion of tongues between the adults and the child: The language of tenderness and of passion. *International Journal of Psychoanalysis*, 30, 225-230.
- Freud, S. (1999a). Beyond the pleasure principle. Em J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 18). (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1999b). New introductory lectures on psycho-analysis. Em J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 22). (Trabalho original publicado em 1933).
- Harris, A. (1998). Psychic envelopes and sonorous baths. Em L. Aron and F. Anderson (ed.), *Relational perspectives on the body* (pp. 58-70). Nova York: Routledge.
- Lacan, J. (2006). *Écrits* (B. Fink, trad.). Nova York: Norton. (Trabalho original publicado em 1966).
- Laplanche, J. (1999). *Essays on otherness*. Londres: Routledge. (Trabalho original publicado em 1995).

Mirta Goldstein \*

# Paradoxos do poder do simbólico e seus efeitos nos laços sociais



Adriana Varejão, *Azuléjão*, 2016

*No discurso, não tenho que seguir sua regra, e sim encontrar sua causa. [...] A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem fala.<sup>1</sup>*

Jacques Lacan, *De um Outro ao outro*

*Somos irmãos de nosso paciente porque, como ele, somos filhos do discurso.*

Jean Allouch, *Lacan e as minorias sexuais<sup>2</sup>*

## 1. Sobre o poder e os discursos do poder

Os sujeitos e as comunidades costumam confundir o significado do poder enquanto força e potência para realizar um ato, com o discurso que adquire ou mantém domínio por um tempo determinado. Com esta tese preliminar desejo introduzir a noção de poder com a qual abordarei este texto; farei isso como psicanalista preocupada com os efeitos dos discursos sobre os indivíduos e povos.

A confusão entre poder de realização de um ato de transformação e dominação (exercício de poder autoritário sobre os outros) conduz, muitas vezes, à deificação do poder como se fosse um existente *per se*, ou seja, um ser, quando é, na realidade, um atributo do, ou dos sujeitos e seus atos.

Outra noção próxima à de poder de atuar, é a de possibilidade, por exemplo: “tal pessoa teve a possibilidade de realizar um ato de...”, o que significa que teve a potência e o poder de fazê-lo.

Se, como estou propondo, confunde-se a noção de poder com a de discurso que se torna *amo*, não é sem consequências graves para os laços e a convivência.

Outra ideia que desejo introduzir – para, por sua vez, desconstruí-la – é a do poder que se costuma outorgar à ordem simbólica, como se esta fosse a panaceia para o apaziguamento social e do sujeito.

\* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. N.T.: Tradução de Ribeiro, V. A tradução corresponde a Lacan, J (2008) *O seminário, Livro 16: De um ao Outro*. (pp. 13 e 14). Rio de Janeiro, Zahar. (Trabalho original publicado em 1968-1969).

2. N.T.: Tradução livre.

O simbólico não é suficiente para alcançar os ideais de justiça e liberdade; ainda que concordemos em que *a lei simbólica* é universal, estruturante do sujeito e necessária para a constituição societária, também não deveria homologar-se *lei* com ordem simbólica. A ordem simbólica sem lei se torna caótica.

A substancialização do poder – ou seja, como algo que “é” – produz efeitos nefastos, tais como discriminações e xenofobias. O terror e a covardia são efeitos diretos da atribuição de onipotência e onipresença a entidades e juízos.

O subversivo do discurso da psicanálise é que insta o sujeito a uma mudança de posição em relação à atribuição de poderes. Neste sentido, subverte também o discurso religioso.

A ideia de *poder* envolve as diferentes conformações sociais e os Estados, mas o que denomino de *o poder de atuar* nem sempre está em mãos dessas organizações. Muitas vezes, o *ato* individual e social como algo transformador decorre do que acontece e transita pelas margens das organizações, e de forma muito mais eficiente do que o produzido pelas instituições. Não são poucas as vezes em que um ato de palavra – por exemplo, algo escrito em um muro na rua – pode mais do que a burocracia da retórica; hoje os muros das redes sociais têm a possibilidade de se transformar em domínios da opinião geral.

Tenho interesse em destacar que o poder do ato social gera relações de cooperação e integração e não apenas de desacordo, oposição ou rebelião. Portanto, a distinção entre poder e dominação me parece relevante.

A tensão entre poder como possibilidade de ação, e a dominação como exercício do poder de dominar outros, manifesta-se e se torna visível quando se gesta a revolta.

Nem sempre a revolta libertária da opressão triunfa, mas geralmente manifesta a força de seu poder de ação. O triunfo já se encontra na desconstrução do ameaçador consolidado burocraticamente.

Diferenciar entre poder e discursos de dominação permite se situar em perspectiva em relação aos enganos dos discursos que se autorizam como amos, permite um olhar em perspectiva em relação ao óbvio, o supostamente correto, o que as majorias opinam e, principalmente, desconstrói a confusão entre o atual e o verdadeiro; nem sempre o que reconhecemos como o que acontece no presente com eficiência é o benéfico; diferenciar o comum, majoritário e habitual do benéfico em termos subjetivos e sociais pode servir aos efeitos de que surjam sujeitos desejosos, comunidades mais livres e povos mais pensantes.

As propagandas, as modas científicas – tais como o que é bom para a saúde de cada momento –, as leis supostamente protetoras geralmente são aceitas sem debate; portanto, os psicanalistas estamos convocados a uma dupla função: por um lado, analisar o sujeito; por outro, analisar os discursos que circulam.

Os discursos propõem uma política, ou seja, relações de posicionamento com objetivos a serem alcançados, inclusive o da psicanálise organizada institucionalmente. A institucionalização psicanalítica supõe relações de poder teórico e clínico sobre os laços societários. Com isso, introduzo outra diferenciação, a saber, entre o poder do ato do *discurso psicanalítico* e as ações de poder das instituições sobre os membros.

Hoje a psicanálise se inclui no comércio discursivo da cultura como outro mais, motivo pelo qual entra em contradição com outros discursos e consigo mesma, e padece de certa contaminação com o *discurso universitário*, que é o que produz saberes, ideologizações e estados regulamentares de domínio. Dado que o discurso universitário “ensina”, é fonte de regulamentações e códigos de conduta, o que se opõe ao poder do ato analítico e do sujeito, restringindo-o.

Outro esclarecimento indispensável é diferenciar entre a universidade como instituição e o discurso universitário.

Quando o poder se torna uma “entidade” encarnada em um organismo ou liderança, menospreza-se o fato de que atrás do discurso se esconde um fantasma de submissão ao Outro do Ideal, seja ele científico, religioso, econômico, político.

Freud tentou mostrar, através do fantasma originante de “Bate-se numa criança” (Freud, 1940 [1919]/1973), a posição estrutural da relação de domínio sobre o sujeito pelo Outro.

Lacan acrescenta a necessidade do par alienação-separação, operações de entrada ao Outro da linguagem e da castração do Outro, para que o sujeito constitua o imaginário fantasmagórico de domínio e realize o ato de separação do Outro, e, por conseguinte, duplique os atos de reposicionamento e de liberação subjetivos.

Freud pensou no mito da horda primitiva e o pai onipotente a quem matar e de quem se vingar, para mostrar a face constituinte do homem inserido na linguagem e na cultura. A este mito – relacionado com o *pai primordial* e sua descendência: a fratria – se acrescentam outras alternativas de análise, como o mal-estar cultural, as características do líder e a posições egoicas masoquistas.

À análise das massas e dos líderes podemos somar a possibilidade de considerar as políticas dos discursos como sintomas sociais, entendendo por discurso a argumentação que adquire uma determinada política através da qual transmite seus princípios e suas estratégias, enquanto reprime os fantasmas que o determinam.

Quando Freud afirmava que toda teoria era infantil, entendo que se referia a que qualquer discurso esconde os fantasmas que o determinam.

## 2. Desconstruindo o discurso

Enquanto a dimensão simbólica se conforma durante a prevalência do princípio do prazer, lhe faz falta um novo ato psíquico na construção da realidade e esse ato é a estruturação da castração.

Os discursos são formações simbólicas que nem sempre estabelecem conexão com o Real e o Imaginário por via da castração; por exemplo, o discurso delirante que se encontra nos fundamentos dos fanatismos extremos e das psicoses repudia o princípio de realidade e os juízos de existência, pois a falha está em que não há inscrição de castração do simbólico-imaginário-real. Para que um sujeito se constitua, as três dimensões devem estar afetadas pela castração. Então, o princípio do prazer deve ficar atravessado pela castração e inscrever essa dimensão de “mais além” que supõe a ascensão da vulnerabilidade humana.

A forma mais simples de participar dos laços sociais – e, por isso, a que resulta mais sectária, pois depende do princípio de prazer

originário – é a “oposição”, segundo o modelo do bebê cuspiendo o que não gosta ou a do obsessivo fixado à etapa anal. Para alguns isso não está relacionado com o sistema simbólico, e, no entanto, está relacionado, pois o simbólico também funciona por opostos para marcar diferenças: afirmação e negação (Freud, 1925/1976g). Assim vemos que o simbólico desde o princípio está conectado ao princípio do prazer originário, sendo o vômito, por exemplo, a conexão sintomática entre um significante, um objeto pulsional e uma fantasia oral ou anal.

O ponto paradoxal do simbólico, ou seja, a liberdade que outorga ao sujeito, mas também seu modo de escravizar, foi introduzido por Lacan ao conceber os mecanismos de alienação ao simbólico e separação do Outro.

A alienação introduz o Outro enganador; a separação, o Outro enganado, logo castrado. Uma operatória do sujeito deve se conectar à outra, pois, do contrário, não há acesso ao desejo como liberdade possível do poder de ato, ato do sujeito e em prol do sujeito.

Desligar-se das identificações com o Outro e das identidades do Outro é a tarefa da análise do sujeito e das comunidades frente aos discursos que lhes falam e aprisionam.

Disso resulta uma consequência social conflitiva, extravagante e paradoxal: só é livre aquele que pode atuar depois de ter se separado do Outro simbólico-imaginário-real de seu tempo ou dos discursos que o determinam. Lacan (1965-1966/2006b) dirá sobre isso que o sujeito é falado, mas que é sua função se separar dos significantes que o determinam para ir mais além da metáfora paterna, ou seja, de seus sintomas, e coincidir em que não há juízo final sobre a verdade (p. 59).

Pelo que foi dito, penso que os discursos não são garantias da verdade, pois não sabem de seu fantasma, ou seja, não sabem porque dizem o que dizem ou porque agem como agem seus representantes. Os discursos enganam ao mesmo tempo que dizem verdades – parciais –. E, devido ao fato de que os discursos são representantes do simbólico, o simbólico é uma dimensão de engano e não somente de liberação.

Justamente, e de modo paradoxal, é a mentira como função simbólica indispensável na construção do sujeito a que permite nos aproximarmos da dimensão de engano necessária e suficientemente benéfica para o sujeito da infância, em relação com a separação-castração do Outro parental.

Portanto, a consequência mais angustiante de descobrir o engano ao Outro e do Outro primordial é enfrentar a dimensão do gozo cruel para si e para o próximo que se esconde atrás do fantasma que cada discurso oculta, seja sob repressão, desmentida ou forclusão.

Por exemplo, a aporia que os discursos xenófobos propõem se encontra exatamente na dimensão simbólica a serviço da crueldade. Os nacionalismos extremos que expulsam refugiados são discursos que assumem como próprios o ato de discriminação ou eliminação. Um fantasma persecutório se encontra na base do discurso que expulsa.

O que denominamos demagogia é justamente o uso da palavra que argumenta um discurso destinado à dominação.

Durante muito tempo acreditou-se que o simbólico era o deus salvador de nossa vulnerabilidade frente ao Real ou que o gozo fálico

da palavra não era prejudicial; hoje estamos saindo desse engano, o que nos convoca a buscar novos caminhos para ligar a angústia e *desconsistir* ou *inconsistir* o Outro.

Exatamente quando decai a posição de domínio do Outro discursivo, se revelam seus fantasmas. A descoberta e revelação dos enganos do simbólico equivale a apontar: “O Rei está nu”.

A esta revelação da verdade do monarca, acudo para significar que com a palavra revelamos e com a palavra ocultamos.

Deixar de acreditar na eficácia do simbólico para dissolver os mal-estares sociais implica nos separar, por um lado, de uma crença que era prejudicial, pois sustentava a perversidade do simbólico de nos enganar e, por outro lado, retomar o imaginário como valor da verdade dos afetos e do corpo.

Para expressá-lo de outra forma: a castração atravessa o simbólico, atravessa o Outro e volta a incompletá-lo, e, para dizer de forma mais extrema, mata-o como *pai supremo* defensor do bem comum. Este paricídio do simbólico nos deixa como herança novos efeitos de discurso a transitar; por exemplo, pode nos inundar de incertezas e nos angustiar, pode gerar sintomas ou pode gerar o renascimento de autoritarismos. A vacilação simbólica faz a lei tropeçar, e com isso convoca o retorno dos gozos obscuros que se escondem atrás dos discursos formalizados.

O paradoxo que proponho não anula a eficácia simbólica, mas a desconstrói como totalizadora e percorre o corpo como aquilo que não engana quando fala através dos sintomas.

Se o bem comum já não depende do apaziguamento simbólico, como encontrar uma saída para a violência crescente? Penso que a saída não é anular o paradoxo, mas distinguir a violência estrutural da ordem simbólica da violência como prática no social.

Um novo significado adquire a ideia de “queda de Deus”; a partir da perspectiva que tento introduzir, a queda de deus é, hoje, a queda de nossa crença na monarquia simbólica encarnada no discurso universitário moderno, discurso que propôs *o saber* como traço simbólico de poder e dominação.

Ou seja, este *deixar de acreditar* no simbólico introduz um aspecto do lado de Eros, a saber: desarma a desmentida primária na qual se funda qualquer certeza e, ao mesmo tempo, impulsiona a fazer algo com as consequências desse “deixar de acreditar”, como por exemplo, não continuar sustentando o fantasma de submissão aos poderes de plantão, não considerar a verdade digna de um único discurso, uma vez que esta se reparte entre todos os estabelecidos como tais, e ainda não advindos.

Há uma faceta de impossível que cada discurso leva consigo, pois qualquer política deixa um resto sem satisfazer. Por esse motivo é que distinguimos uma diversidade de discursos que se enfrentam entre si, mas que principalmente se limitam entre si. De quê? Limitam-se de seus próprios excessos, ainda que nem sempre consigam.

Outra consequência de ter deixado de acreditar na infalibilidade do simbólico é que a incredulidade expõe a angústia que invade o corpo; depois a angústia se preenche com medicação, com brechas ideológicas e promessas falazes, ou com o uso exagerado e utilitário do mundo do computável, que é puro simbólico em suas descobertas e fatura, mas não em sua aplicabilidade.

O utilitarismo de nosso tempo não é o consumo, mas sim o consumo do modo utilitário de usar o simbólico, com seus efeitos de esvaziamento do sujeito. Neste sentido, a psicanálise toma como política a defesa do direito à subjetividade, ainda sabendo que nesta defesa arrisca seu próprio gozo, já que também o *discurso do analista* pode se desviar para o desconhecimento de seu gozo.

Devido a que o gozo retorna de forma invertida a partir do Outro e a partir dos semelhantes postos no lugar do rival, ideal ou modelo, quem ganha não sabe o que perde e, vice-versa, quem perde pode não saber o que ganha; isto faz com que o neurótico não saiba de seu gozo enquanto não desponham o pudor, a vergonha, a compaixão ou o nojo para lhe mostrar onde claudica: ou seja, qual é seu sintoma.

A alienação ao grande Outro e sua trama social produz um sujeito falado pela estrutura simbólica, e determinado por sua arbitrariedade moral inscrita no Superego. Portanto, a política dos discursos e das crenças nestes discursos consiste em preencher o vazio angustiante que a imperfeição do Outro simbólico deixa no ser falante.

O enganoso de qualquer discurso é o fato de acreditar que as coisas são assim como as enuncia, ou seja, sem vazio entre a coisa e sua representação; daí seu gozo quando sustentam com certeza: “isto é a realidade”, “isto é assim” ou “isto é o verdadeiro”.

Os discursos para Lacan são sintomas da época, são representantes do simbólico nos vínculos, por isso dizem a verdade parcial, enganam e mostram sua face de crença.

O discurso é portador da repetição. A história é reveladora da repetição dos erros políticos passados. Esta repetição dos governantes e dos governos foi muito bem apontada pela historiadora Bárbara Tuchman (2013/2018) ao analisar o retorno das guerras e a repetição das más práticas políticas dos governantes (p. 12)

Não haveria política sem discurso falado, escrito e gestual; ainda que se acredite usar só o gesto como ato político, como aconteceu com o cumprimento nazista; o gesto demanda a voz, ainda que seja senão uma sirene que dê o toque de recolher. Gesto ou imagem e voz estão na base da conformação pulsional dos fantasmas originários e se tornam imprescindíveis para a política de qualquer discurso.

Enquanto as políticas têm algo a ver com as relações com os outros e, mais ainda com as relações de autoridade, a retórica simbólica que promete a conquista de um mundo ideal sem fissuras – o paraíso, a sociedade justa ou a teoria de que se torne um suposto saber completo – engana: desconhece o Real e o aleatório como fatores que intervêm sem antecipação e que enunciamos como castração; ao desconhecer o aleatório, acredita-se na integridade do Outro, ou que existe o Outro do Outro, ou seja, uma garantia final (retorno religioso). Paradoxo da modernidade que entrona, via sua força mais eficiente, o simbólico, aquilo que tentou destituir, o fator religioso.

Cabe diferenciar entre as religiões, e o que introduzo como “fator religioso ou de fé”, em qualquer campo de trabalho e produção de ideias.

E se o político tem algo a ver com as relações de poder estamos na dimensão do fantasma político: uma crença e um gozo comprovadamente acéfalos, mas encarnados em seus fiéis, na massa e em um líder.

Enquanto o simbólico tenta dominar o real da angústia, sua hipocrisia é que será fonte de novas angústias, motivo pelo qual sua função benéfica é nos convocar a inventar novos destinos pulsionais e discursivos frente aos sintomas da época.

O paradoxo do simbólico é que nos escraviza e libera porque ele mesmo é *amo* e *escravo* a serviço da maquinaria significante e de sentido.

A função de desconstrução dos sentidos coagulados é eterna, pois não há modo de não cair neles, devido a que também o sentido é para os sujeitos, constituinte de seu psiquismo.

Cada um sustenta a identidade em um conjunto de crenças e identificações das quais não tem consciência. A fonte da identificação é um significante desconhecido pelo mesmo sujeito, reprimido ou renegado, e de cujo poder eficiente não pode se dar conta.

Por um lado, o discurso em qualquer de suas versões – universitário, amo, histórico, analítico e capitalista – faz um laço social, dá pertencimento e identifica; por outro, inclui o desejo, mas nos afasta do plus de gozo. O que é o plus de gozar? A possibilidade de saber instrumentar o gozo no social sem crueldade, ou seja, em uma dimensão ética. *Quanto maior é a ação de dominação de um discurso, tanto menos ética é sua relação com seu gozo.*

Neste sentido, gosto da ideia de Kertész (1993/1999) de estrangeiro intelectual, ou seja, de não adesão à massificação inevitável à que somos levados pelas palavras e os ideais, o que nos exclui da multivocidade e a multifocalidade.

Um discurso focalizado exclui grande parte das ideias já formuladas.

Nenhum discurso em si mesmo pode conter a multivocidade; por exemplo, o monoteísmo, que para Freud era um avanço cultural, terminou com a variedade de vozes e crenças do politeísmo e dos rituais particulares; o monoteísmo terminou com a prática privada da fé e a globalizou, dando lugar à instituição religiosa.

Enquanto não há chance de vínculo direto com o Real, salvo no horror do gás das duchas nos campos de extermínio, penso a política da psicanálise como a opção de uma posição de estrangeiro intelectual em relação ao atual, de retirada ou resistência construtiva em relação ao dado e ao aceito.

O que não faz massa é a posição crítica frente ao dado. Crítica, neste contexto, não é uma forma de oposição, mas de desconstrução do óbvio e o que se pode ler nas entrelinhas nos discursos que circulam socialmente.

No entanto, tornar-se estrangeiro como ato de separação do dado ou do discurso aceito, não pode se confundir com aqueles que se propõem como leitores contemporâneos do sintoma social. Quem mais se pensa contemporâneo ou comprometido com o presente, mais exposto fica ao erro, pois não sabe quem, ou de que, é contemporâneo; a contemporaneidade se adquire *a posteriori* e a partir de, como expressou Lacan (1965-1966/inédito) ao analisar *A meninas* de Velázquez, de um olhar em perspectiva, e hoje acrescento em perspectiva a respeito do que circula, do que supostamente faz laço sem produzi-lo realmente, como o êxito desmedido, a militância cega, a fé sem compaixão.

Se os discursos representam um modo de gozo para os outros discursos, da mesma forma que o sujeito é o que um significante representa para o outro significante, a adesão incondicional e sem perspectiva intelectual a um discurso tomado arbitrariamente como único ou verdadeiro, massifica e engana.

Talvez por esse motivo o movimento institucional da psicanálise constantemente se pergunte se é ou não benéfica a interdisciplina, a extensão comunitária, a divulgação nos meios, a pluralidade teórica, quando o que retira do atoleiro é a mesma pergunta com diferentes respostas a cada vez.

*Se a psicanálise não se interroga, goza, se detém, se desvia, então, simula, em vez de aliviar o padecer.*

O tornar-se estrangeiro não é uma retirada de cena, mas um modo de resistência aos enganos sistemáticos do simbólico. Como sujeitos somos enganados ao ser determinados pelo Outro pelo mero fato de sermos filhos do discurso e de não sabermos uma parte daquilo ao que servimos quando resistimos.

Visto em perspectiva, estrangeiro intelectual, separação do Outro remetem a tomar uma distância benéfica dos discursos, supõem um afastar-se do estar, o tempo todo, informado e respondendo aos fatos como se estes fossem mesmo os fatos, e não políticas de discurso.

Isto concorda com a *posição do analista*, posição da qual devemos fazer uma política menos cruel, e não só uma clínica com a advertência; Freud já havia dito que a análise fracassa em evitar o mal-estar na cultura. Assustar-se diante deste fracasso, pode conduzir à ação pelo gozo que fica oculto por trás do dito nos discursos; por outro lado, proponho “uma posição em perspectiva que dê lugar a um ato”, já que o fracasso para o ego pode chegar a se constituir em lucro para o sujeito.

Tornarmo-nos estrangeiros como intelectuais, como políticos, como analistas, supõe não aderir ao discurso universitário entronado no simbólico, pois ainda as ideologias libertadoras guardam uma faceta de poder regulatório e, principalmente, regulam o que deve ser considerado bom ou ruim.

O *discurso universitário* que é, em si mesmo, modernamente acadêmico tem como sintoma o fato de que sustenta um oponente, rival. Projetar no outro o sectarismo o faz estar dominado pelo princípio do prazer originário, ou seja, o sectarismo goza do puro prazer de *ser*, mas não do prazer do ato; o sectarismo quando acredita estar ativo não causa um ato, mas sim produz em espelho o gozo sectário de seu oponente. Por este motivo vemos proliferar as identidades – “sou isto”, “sou aquilo”, “não sou isto”, “não sou aquilo” – e as lutas entre elas; cada um destes enunciados pretende domínio sobre os laços sociais.

Os discursos encobrem o que goza. Ainda a justiça mais equânime esconde um gozo justiceiro cruel. A sublimação desse gozo não anula seu resto reprimido.

Posicionarmo-nos em perspectiva equivale a não desmentir a brecha entre coisa e representação, única fenda que reconheço com valor psíquico e social, pois a brecha ou hiância que Lacan propõe é a função que o inconsciente tem para o discurso organizado.

Vou citar a introdução de Žižek ao livro *A suspensão política da ética* (2005b), onde ele diz:

Hoje a ameaça não está na passividade, e sim na pseudoatividade, a urgência de “estar ativo”, de “participar”, de mascarar a vacuidade do que ocorre. As pessoas intervêm o tempo todo, “fazem algo”, [...] e o verdadeiramente difícil é retroceder, se retirar... se recusar a participar; este é o necessário primeiro passo que esclarecerá o terreno de uma verdadeira atividade, de um ato que mudará efetivamente as coordenadas da constelação” (pp. 8-10)<sup>3</sup>

### 3. O poder do gozo

Na aula de 12 de maio de 1972 do seminário 18, De um discurso que não fosse semblante, Lacan expressou: “O fato de um sintoma instituir a ordem pela qual se confirma nossa política [...]. Por isso se tem razão ao colocar a psicanálise no mais alto grau da política à frente da política” (p. 30).<sup>4</sup>

Entendo que ler o sintoma é a política da psicanálise como método e como discurso entrelaçado no social e que intervém no social, mas também penso que o mais alto grau não significa que sua política não oculte alguém que goza; quando alguns analistas acreditam ser os representantes mais fiéis do ouro puro, tornam-se tão sectários quando censuram outras teorias psicanalíticas como os que criticam a psicanálise como se fosse alquimia. Para Freud, o ouro vinha misturado com o cobre, por isso ao circunscrever teórica e clinicamente a transferência, não pôde depurá-la totalmente de um “pouco” de sugestão.

Mesmo que entendamos a sugestão do lado do pré-analítico, ou do lado do imaginário ou do lado da dominação, também é certo que algo se filtra como resto a ser considerado como eficiente na cura. Portanto, tentar reduzir totalmente a sugestão, é também sintoma de um gozo.

Qualquer discurso é sintoma de alguém que goza, da sugestão que exerce nos outros; qualquer discurso engana porque a mentira é função fálica do simbólico. O simbólico goza do gozo fálico, da palavra com sentido pré-anunciado e do discurso organizado.

O discurso é a maquinaria dos sentidos que circulam às vezes com a roupagem de verdades.

Devido a que o Real espregueia, seguimos buscando em que aderir incondicionalmente, seguimos gozando apesar do simbólico.

Reunir fantasia e palavra como veículos de um desejo favorece inverter o mandato superegoico de “gozar” através de uma renúncia que possa ser enunciada assim: “posso, o desejo, gozaria do poder do domínio sobre o outro, mas não é ético para com meu semelhante fazê-lo; logo, não o é para comigo mesmo”. Esta posição, a que aponta a cura analítica nem sempre é alcançada, pois não só supõe uma renúncia, mas também uma tomada de decisão.

Esta renúncia ao gozo do domínio, esta privação ainda dentro do campo do poder é expressão da ascensão real, simbólica e imaginária da castração.

3. N.T.: Tradução livre.

4. N.T.: Tradução de Ribeiro, V. A tradução corresponde a Lacan, J. (2009) *O seminário, Livro 18: De um discurso que não fosse semblante*. (p. 115). Rio de Janeiro, Zahar. (Trabalho original publicado em 1968-1969)

Se a psicanálise não é apenas uma política, mas uma ética, então seu lugar entre os discursos é promover laços menos cruéis desconstruindo os argumentos e descobrindo seus fantasmas.

*Em síntese, advertidos de que a política do simbólico pode nos enganar com seus discursos produzindo massas identificadas, também advertimos que nos separar do Outro nos facilita ser livres frente a nosso próprio desejo e decidir em relação a este, motivo pelo qual a saída para a psicanálise – mas também sua entrada no comércio discursivo – é tornar-se estrangeiro das identidades que o Outro da época propõe, constantemente, para que se abra a possibilidade de um ato menos cruel com o semelhante e, principalmente, como disse Allouch, com nosso irmão o analisante.*

A única certeza que a psicanálise sustenta é de que a angústia não engana, motivo pelo qual propõe desenganar-nos do Outro, ou seja, aceitar que o Outro não existe, pois, sendo o inconsciente, o inventamos pela interpretação, nas coordenadas de uma análise. Por isso, e para terminar, penso que há um discurso da psicanálise que circula na cultura, e um *discurso do analista* que circula sem palavra em uma análise em transferência.

A meu ver, no afã de acalmar a incerteza, confunde-se poder com discursos do poder. Esta confusão forclui a transitoriedade dos discursos.

### Resumo

Os sujeitos e as comunidades costumam confundir o *poder*, enquanto força e potência para realizar um ato, com o discurso que mantém domínio sobre os outros.

A confusão entre poder de realização de um ato de transformação e dominação (exercício de poder autoritário sobre os outros) conduz, muitas vezes, à deificação do *poder*, como se fosse um existente de *per se*, ou seja, um ser, quando na verdade, é um atributo do sujeito ou, dos sujeitos e seus atos.

Proponho desconstruir o poder que se costuma outorgar à ordem simbólica como se esta fosse a panaceia para o apaziguamento social e do sujeito.

Os discursos não são garantias da verdade, pois não sabem de seu fantasma e de seu gozo, ou seja, não sabem por que dizem o que dizem ou por que agem como agem seus representantes. Os discursos enganam ao mesmo tempo que dizem verdades – parciais –. E, devido a que os discursos são representantes do simbólico, o simbólico é uma dimensão de engano, e não somente de libertação.

**Palavras-chave:** Poder, Discurso, Imaginário, Sintoma, Transferência, Gozo. **Candidatas a palavras-chave:** Simbólico, Real, Separação do Outro.

### Abstract

Subjects and collectives often confuse *power*, as force and power to perform an act, with the discourse that maintains control over others.

The confusion between the power of realization of an act of transformation, and domination (exercise of authoritarian power over



Adriana Varejão  
Mestiça, 2012

others) leads, many times, to the deification of power as if it were an existing per se, that is, a being, when it is a attribute of the or the subjects and their acts.

I propose to deconstruct the power that is usually granted to the symbolic order as if it were the panacea for social and subject appeasement.

The speeches are not guarantors of the truth because they do not know about their phantasy and enjoyment, that is, they do not know why they say what they say or because they act as their representatives act. Speeches deceive at the same time that they say half-truths. And since the discourses are representatives of the symbolic, the symbolic is a dimension of deceit and not only of liberation.

**Keywords:** *Power, Speech, Imaginary, Symptom, Transfer, Joy.*

**Alternative keywords:** *Symbolic, Real, Separation from the Other.*

## Referências

- Agamben, G. (2004) *El estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Trabalho original publicado em 1995).
- Baranger, M. y Baranger, W. (1969). *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Barthes, R. (2000). *Fragments de un discurso amoroso*. Madri: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1877).
- Derrida, J. (1998). *Espéctros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madri: Trotta.
- Descartes, R. (2006). *Las pasiones del alma*. Madri: Tecnos. (Trabalho original publicado em 1649).
- Freud, S. (1973). Pegan a un niño. Em S. Freud, *Obras completas* (vol. 1, pp. 1173-1186). Madri: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1940 [1919]).
- Freud, S. (1976a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 259-276). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1976b). Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis). Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 209-222). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1936).
- Freud, S. (1976c). De guerra y muerte. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, 273-02). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1976d). De la historia de una neurosis infantil. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 1-112). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1976e). El Yo y el Ello. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-60). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923).
- Freud, S. (1976f). Inhibición, síntoma y angustia. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926 [1925]).
- Freud, S. (1976g). La negación. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 249-258). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1925).
- Freud, S. (1976h). La pérdida de realidad en neurosis y psicosis. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 189-198). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1924 [1923]).
- Freud, S. (1976i). Más allá del principio del placer. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1976j). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 179-198). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1933 [1932]).
- Freud, S. (1976k). Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos. *Obras completas* (vol. 1, pp. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1950 [1895]).
- Freud, S. (1976l). *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 213-226). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1922[1921]).
- Freud, S. (1984a). Construcciones en el análisis. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 255-270). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1937).
- Freud, S. (1984b). Introducción del narcisismo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 65-100). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1914).
- Freud, S. (1984c). La represión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 135-152).

- Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1984d). La transitoriedad. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 305-312). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915).
- Freud, S. (1984e). Psicología de las masas y análisis del Yo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 62-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921).
- Freud, S. (1984f). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 137-184). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1920).
- Freud, S. (1984g). Una vivencia religiosa. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 163-170). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1928 [1927]).
- Freud, S. (1984h). Tótem y tabú. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13, pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913).
- 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 porvenir de una ilusión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1986c). Escisiones del Yo en los procesos de defensa. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 271 -278). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1940 [1938]).
- Freud, S. (1986d). Esquema del psicoanálisis. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 133-210). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1938).
- Freud, S. (1986e). Fetichismo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 141-152). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1986). Moisés y el monoteísmo. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 1 -132). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1938).
- Freud, S. (1986g). Sobre la sexualidad femenina. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 223-244). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1931).
- Freud, S. y Pfister, Ó. (2010). Fragmento de la correspondencia entre Sigmund Freud y Óskar Pfister. *Revista Affectio Societatis*, 7(13). (Trabalho original publicado em 1909-1939).
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Harari, R. (1990). *Fantasma: ¿Fin del análisis?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jameson, F. (1996). *Imaginario y Simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Kertész, I. (1999). *Un instante en el paredón*. Barcelona: Herder. (Trabalho original publicado em 1993).
- Lacan, J. (1990). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1964-1965).
- Lacan, J. (2006a). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1962-1963).
- Lacan, J. (2006b). *El seminario de Jacques Lacan, libro 23: El síntoma*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1975).
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1968-1969).
- Lacan, J. (inédito). *El seminario de Jacques Lacan, libro 18: De un discurso que no sea de la apariencia*. (Trabalho original publicado em 1971). Disponível em <http://www.psicoanalisis.org/lacan/seminario18-7.htm>
- Moise, C. y Orsi, L. (comp). (2017). *Psicoanálisis y sociedad: Nuevos paradigmas en lo social*. Buenos Aires: Dunken.
- Moses, R. (1989). La desmentida en los adultos no psicóticos. *Revista de Psicoanálisis*, 46(1), 13.
- Nasio J. D. (1988). *Los ojos de Laura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rabant, C. (1993). *Inventar lo Real*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rorthy, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Os, A. (2003). *Contra el fanatismo*. Madri: Siruela.
- Polaino-Lorente, A. (1984). *Acotaciones a la antropología de Freud*. Peru: Universidad de Piura.
- Tuchman, B. (2018). *La marcha de la locura: De Troya a Vietnam*. Titivillus. (Trabalho original publicado em 2013).
- Tzvetan, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península.
- Žižek, S. (2005a). *El acoso de las fantasías*. Madri: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1997).
- Žižek, S. (2005b). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Mario Betteo Barberis\*

## Três monoteísmos e só um Deus: *Credo quia absurdum*

Adriana Varejão, *Atlântico* (poliptych of 8), 2008

*Deus não é impossível... mas sim improvável.*<sup>1</sup>  
Albert Einstein

*A questão da religião é saber se os mortos  
estão realmente mortos.*<sup>2</sup>  
Paul Valery

“Os mortos têm apenas a força que os vivos lhes dão, e se a retiram...”<sup>3</sup>, diz Javier Marías; e volta a repetir Piedad Bonnett em seu enorme livro *Lo que no tiene nombre* (2013, p. 126), com o qual tenta preservar seu filho Daniel, que se suicidou aos 28 anos, de uma morte definitiva. Então o que acontece com os mortos quando se retira o último suspiro de força que os vivos podemos lhes outorgar? Não estaríamos frente ao que Lacan chamava “a segunda morte”, aquela que quando acontece, tem como consequência uma perda definitiva sem o mais mínimo retorno?

\* Ex-integrante da École Lacannienne de Psychanalyse.

1. N. do T.: Tradução livre.
2. N. do T.: Tradução livre.
3. N. do T.: Tradução livre.

A partir dessa citação, gostaria de aproximar algumas leituras marginais e circunstanciais sobre uma palavra que concentra como poucas o denso cruzamento de discursos, relatos, teorias, ficções, linhas de poder, amor, fantasmagorias e fanatismos: Deus.

Que tipo de recepção a psicanálise fez a Deus? Devido a que, e para que a psicanálise deveria se pronunciar sobre Deus? De que forma a figura de Deus se intromete no desenvolvimento de uma análise? Um final de análise implica dizer definitivamente adeus a Deus? De que forma, que posição um analista tomaria em uma entrevista, frente à relação de um paciente com Deus, com a figura, com o corpus religioso, com a fé? Ou seja, que critérios seriam colocados em jogo ao localizar a figura de *um* Deus, ou seja, o que é parte de um dizer, de um relato, de uma alusão, inclusive de uma submissão, uma obediência ou um temor a leis e a textos chamados divinos? Já que não se conseguiu decretar sua morte, já que ainda estamos sob o império de suas múltiplas formas de retorno, que provêm de diferentes registros.

Em um clima, em uma época na qual se chegou mais longe do que nunca na realização da ficção, ou seja, o extermínio de milhões de habitantes nas mãos da ciência e habilitados por ela, surge, por seu próprio peso, uma nova pergunta. Realmente se disse adeus a Deus?

(Bailly, 1998). Frente à suspeita, ao rumor, ao anúncio de que Deus está morto, não é possível encontrar seu cadáver em lugar nenhum. Nestes tempos, no México, revive-se essa horrível tensão sobre o desaparecimento em Ayotzinapa<sup>4</sup>. A Argentina, em seu passado mais recente, encabeçou com outros países a lista de desaparecidos. Como é possível que não existam rastros nem testemunhas? Deus sofreu um acidente? Morreu de morte natural ou foi assassinado? Por esgotamento, cansaço? Alguém já pediu *habeas corpus* de Deus?

“Deus não pode ensinar a seus garotos tudo o que Deus sabe”<sup>5</sup> é uma frase que conferimos a Freud citando Mefistófeles de Goethe, e Lacan teria acrescentado que isso... era a repressão; um saber que fica definitivamente excluído e que constitui, por isso mesmo, uma abundância de saber. Que Deus me fale, me peça, me ordene faz parte de um delírio ou de uma experiência sujeita ao campo teológico? Que eu fale a Deus, se chama fazer orações; se Deus fala comigo, é provável que me diagnostiquem como esquizofrênico.

Por enquanto, apelo a um esclarecimento de termos; dizer: *algo existe*, não é o mesmo que dizer: *algo está vivo*. Deus existe ou está vivo? Para declarar a morte de Deus, ele deve estar vivo, com o que isso implica: corpo, funções de intercâmbio energético, etc. Existência não implica vida; existe a lua, uma estátua ou a água, mas isso não obriga dizer que estão vivos. Dito em outras palavras, o problema da afirmação nietzschiana sobre a morte de Deus parte de um lugar inseguro ao propor o ato como um ato de morte, já que isso não implica saber de que se trata a vida, ao menos dar-lhe alguns dos elementos que a caracterizam. Deus sabe que existe? De que vida se trataria aquela suposta a Deus? Se a “verdade” pertence à ordem da ficção e à metafísica (ou, como diria Borges, à literatura fantástica), o problema está não tanto em saber sobre a verdade, mas sim em saber viver sem ela.

Deus sabe ou não sabe que está morto? Alguns dizem que morreu de piedade. Outros (Heidegger entre eles) declaram que abandonou seu lugar, e o lugar vazio de certo modo pede, inclusive, para ser novamente ocupado e substituir o Deus desaparecido por outra “coisa”. Por outro lado, Cristo é um filho que não morre ou nunca acaba de morrer. Como um corpo que caiu da beira do precipício porque se jogou ou porque o empurraram, mas que não termina de cair, ainda não se espatifou contra o fundo. É um corpo que desapareceu de seu leito de morte. Seu eterno poder reside nesse ato, já que é a partir dali, a partir dessa espécie de cumplicidade, que o poder se exerce como um halo e como um escudo protetor. Enquanto não existir cadáver, ocorrem duas coisas simultaneamente. Desvanece-se o agente do ato e idealiza-se a figura do homem ausente. Não é pouco dizer que a Igreja se edifica ao redor dos mortos, das relíquias. Caso se peça com nome e sobrenome a recuperação de um corpo, isso indica algo perturbador: que o manto

4. N. da E.: Durante a noite de 26 de Setembro e madrugada de 27 de Setembro de 2014 em ataques a tiros da polícia municipal e estatal de Iguala (220 km ao sul da Cidade do México) e do grupo criminoso Guerreros Unidos, estudantes da Escola Rural Normal de Ayotzinapa (257 km a sudeste de Iguala) foram perseguidos e atacados. O saldo foi de ao menos 9 mortos, 27 feridos e 43 estudantes desaparecidos. Até este momento (dezembro de 2018), não há nenhum resultado das investigações.

5. N. do T.: Tradução livre.

da religião tem um buraco, ou seja, que não cobre todo o humano, que algo ligado ao final e ao começo das coisas lhe escapa.

Deus é um desaparecido. Um voto: que exista uma tumba para Deus, porque a sombra errante é um fantasma. Nietzsche em *A gaia ciência* (1882/2002) escreve extensamente sobre a morte de Deus.

Depois de Buda ter morrido, foi mostrada ainda durante séculos sua sombra numa caverna – uma sombra enorme e aterradora. Deus morreu: mas assim são feitos os homens, que haverá talvez ainda durante milhares de anos cavernas nas quais se mostrará sua sombra – e nós devemos ainda vencer sua sombra! (p. 191)<sup>6</sup>

Auguste Rodin chegou a dizer que “o homem é um templo que caminha”<sup>7</sup>. Chegou o tempo no qual o homem talvez seja um homem sem templo, seja porque não o tenha, seja porque não o é. E essa época parece ser a nossa, ou seja, quando Deus perdeu sua força e a religião já não regula, como antes o fazia, os movimentos sociais, quando não passa pela cabeça, nem da ciência, nem da tecnologia procurar as autoridades eclesiais para consultá-las sobre suas descobertas. Agora os cadáveres se fabricam. A tecnologia do século XX quebra a continuidade referida à história, aquela referida ao modo de morrer. Morte deserotizada, multitudinária, anônima, mais além de toda representação, a morte a granel de Hiroshima.

É imaginável o luto pela “morte” de Deus? Como, e de que forma se efetuará? Que tipo de luto seria aquele efetuado sobre um sem-corpo/sem-vida? Se dizer adeus é equivalente a um “sem retorno”, o que se interpõe nessa direção se não é o amor? Há algum tipo de amor que não repudie a eternidade? Não sabemos ainda o que seria esse outro amor que Lacan dizia ser diferente do amor comum. O que sim poderíamos constatar, é que esse tipo de amor repudiaria a eternidade (Allouch, 2011).

Nietzsche compreendeu sua tarefa: tirar Deus do meio para que toda a maquinaria despendesse..., e não despendeu. Foi um projeto diferente ao de Descartes (1596-1650): este pôs Deus de lado sem deixar de acreditar nele. Pensando nas coisas um pouco melhor, nunca aconteceu tal morte de Deus; nunca morreu para os cristãos. Viveu, quando ressuscitado; sempre assim: morto. Poderia dizer-se que o cristianismo nasce do culto a um morto. Matar um morto é tarefa impossível e absurda, assim como “matar a morte”. “Não seria preferível, só isso, deixá-lo morto?”, comenta em certo momento Rubén Ríos (1996). Há esgotamento, cansaço, mas não enterro. Funerais intermináveis. Prolongar a vida não morrendo..., como uma experiência, como em *O caso do Sr. Valdemar*, de Edgar Allan Poe. Pensar a morte de Deus não é pensar nele ou em nós, mas sim abrir-se ao que não é ele nem nós, nem no que é dele ou nosso, mas o que nos acolhe enquanto vivos nós, e morto ele. Cristo como um cadáver permanentemente exposto. Repetimos: a “morte” de Deus abriu a porta para a técnica, para a tecnologia, para a modernização do objeto, para a saída pela via do consumo?

6. N. do T.: Tradução de A. C. Braga. A tradução corresponde a Nietzsche, F. (2006). *A gaia ciência* (p. 117). São Paulo: Escala. (Trabalho original publicado em 1882 [1887]).

7. N. do T.: Tradução livre.

## Três e um

Proponho assim, o título de “Três monoteísmos e um só Deus”.

Toda religião de alguma forma é um dos modos de administrar o problema da *origem*. Ou seja, a religião encontra uma missão econômica ligada à administração da palavra divina (Agamben, 2008).

David Hume (1711-1776) já pensava que havia algo de *paradoxal* no argumento do monoteísmo e politeísmo. O monoteísmo é a única forma de religião que trata o universo como uma unidade, sistematicamente, e considera a unidade como essencial, ainda que as consequências sejam o dogmatismo, o fanatismo e a perseguição, enquanto o politeísmo, ainda que absurdo intelectualmente falando e um obstáculo para o horizonte de qualquer ciência, produz mais tolerância, respeito pelo singular e abre mais espaço para um ar civilizado.

Em seu estudo *The curse of Cain: The legacy of monotheism [A maldição de Caim: O legado do monoteísmo<sup>8</sup>]*, Regina Schwartz (1998) argumenta que na disseminação da Bíblia na cultura ocidental, a bênção de Deus sempre foi dominada a partir dos relatos de Caim e Abel por algo – a bênção – que não é para todos, mas sim apenas para alguns: é também o caso de Jacó e seu irmão Esaú, já que suas tribos não são vistas por Jeová da mesma forma: só a de Jacó seria a de Israel. Dito em outros termos, a Bíblia é um relato que não está ordenado pela diversidade, pela multiplicidade, mas pela unidade, o monoteísmo. Outros falam que o monoteísmo é uma posição que gera a contrarreligião, a perseguição como correlata da apropriação da verdade frente à falsidade. Um assunto eminentemente identitário. Para a religião monoteísta, escapa de vista a ideia de que haja um polimorfismo do tipo sexual. Lembremos que um dos pilares, fundamentos do renovado olhar para a criança, proposto por Freud, se referia a tratá-la sexualmente como perversa *polimorfa*, ou seja, que o corpo da criança desde o princípio perde a inocência pelo efeito de sua entrada na linguagem; essa perda é a que dá lugar a que seu corpo seja um corpo de gozo e de desejo. Isso não a salva (*sic*) do encontro e desencontro que se produz com os outros corpos gozantes (pais, irmãos etc.). Em uma família nunca se sabe com certeza em quem e em que momento se goza. Não há identidade sexual.

O problema da “partilha da origem” é vivido pelos três monoteístas majoritários (cristianismo, judaísmo e islamismo) de forma que cada um se considera autorizado a reclamar seu domínio. Apoio-me no livro de Daniel Sibony (2004) para estender este comentário, já que a tarefa à qual se dá Sibony é a de esclarecer essa divisão, mostrar seus pontos de tensão e explorar seus resultados. Cada monoteísmo resulta na forma comunitária e identitária de suportar que sua origem tenha lhe escapado. Da mesma forma que não se fala uma língua se não por meio de outra, ainda que em muitos casos seja a mesma; também a *origem* não existe e, no entanto, cada religião acredita dispor de uma origem, que somente se explica desde o interior de cada religião. As três estão perseguidas pela origem, espreitadas, e espe-

cialmente o islamismo, já que em geral este nos lembra que seu texto, seu *grande relato*, o Alcorão, está composto a partir dos textos anteriores a ele, o das escrituras sagradas e dos evangelhos, ou seja que está efetivamente marcado pelo estrangeiro. O mesmo para o cristianismo e sua origem judaica, e da mesma forma para os judeus que receberam sua origem a partir de uma guerra contra eles mesmos.

O que há para cada monoteísmo no lugar da origem? O *ser*. O sintoma de cada um é o de que não pode suportar sua falta nesse lugar sem a atribuir aos outros. Inclusive seu caráter de “irmãos”, no que a fraternidade é sinônimo de fratricídio, faz com que não possam se colocar como filhos da mesma fissura, incisão que a torna a única presença imaginável do sujeito. Isso denota um repúdio da origem do “outro”; um tipo de repúdio constitutivo (foraclusivo) que está presente nos três monoteísmos. O horror de se tornar outro. Cada religião está em tensão também consigo mesma: a mutação e crise do cristianismo no Ocidente, os problemas do islã para conviver com o chamado mundo moderno (nem se fala em incluir-se nele), o renascimento de Israel, que sustenta os problemas do povo hebreu com seus outros, seus vizinhos, já que não há acordo dentro do mesmo Estado. Como diz Andrés Rivera (1989), não se trata da carência de uma história, mas sim da história da carência. (p. 52).

## O islamismo

Encarar este breve estudo requer tomar, pelo menos, um ponto de referência em um dos três monoteísmos, para assim notar certas homogeneidades e certas diferenças. Retomo então a tese de Sibony na medida em que a elaboração que o Alcorão faz da origem, introduz na identidade que funda, algo como um acabamento de perfeição que estorva, que lhe impede de mover-se, tanto no coletivo como no individual, onde para alguns, mover-se é trair a origem, um risco de perder a identidade a partir do encontro com o Real, com o corpo do outro e com a língua do Outro. A perfeição do crente em sua fé o impede de mover-se, encerra-o.

O Alcorão, que em árabe quer dizer “chamada”, tem algo que é duplamente original, pela anunciação e pela língua. Expressa em língua árabe a antiga mensagem hebraica, existência de um Deus único, esperança na salvação messiânica, submissão ao ser divino, ressurreição dos mortos, etc. Se o livro hebreu expressa uma relação com o divino que se significa com uma aliança simbólica e o Evangelho está marcado pela encarnação do divino em Jesus, no islã o divino se identifica com a mesma língua, no ideal de “submissão” (que é o sentido da palavra *islã*) e que a língua da revelação funciona como língua fundadora, materna, diferentemente dos outros dois relatos. Há ainda uma identidade entre a mãe (*um*) e o conjunto dos crentes (*umma*).

Um traço fundamental que separa o islamismo dos outros dois monoteísmos é que no primeiro não há um apoio no homicídio

8. N. do T.: Tradução livre.

simbólico do “pai”. O único crime é rejeitar a submissão<sup>9</sup>. É muito importante destacar isso, já que o freudismo, por exemplo, confirma e reafirma que a subjetividade se organiza devido a uma culpa inicial para organizar a série dos pais.

O Alcorão não tem, para um ortodoxo, origem bíblica, mas é sim, eterno, como Deus, e foi dado diretamente à Maomé, e se tem conteúdos parecidos com a Bíblia é porque tem a mesma fonte, porém, no caso do islamismo, não está corrompida. A primeira versão foi falsificada pelos judeus que não escutaram Maomé, o profeta; os cristãos com a nova versão, divinizada por meio de Jesus, criando uma idolatria; e Deus envia o Corão com duas novidades: Maomé e a língua árabe. Maomé se converte desse modo em um político da língua<sup>10</sup>.

Segundo o islamismo, a Bíblia acostudou os homens a esperar sinais dos profetas, os milagres, enquanto Maomé replica que se alguém quer sinais, esta é a prova de que não são verdadeiros crentes. Então, para que os dar? Um caso notável é que o discurso islâmico quando está a serviço da guerra tem duas caras. Por um lado, um discurso destinado ao gozo da *umma*, proclamando o que espera, ou seja, a vitória total frente a seu inimigo, sem a menor dúvida, e de forma eminente. Por outro lado, o discurso frio e raso dos comunicados, que não seguem os do guia. O primeiro ato do islã foi o impulso transbordante de vitalidade de alcançar, com sua crença, o máximo possível de povos sob o signo de um *esforço (jihad)* que assume a forma de uma guerra contra esse semelhante que objeta o Alcorão. E que, se não desaparece, tudo se degrada e se fissa a identidade árabe. Não obstante, esta conquista também se deu de forma pacífica<sup>11</sup>.

Dizíamos que a palavra *islã* quer dizer submetido, enquanto submetido a ele, a Alá, e caso se esteja submetido, já não haverá mais guerra nem conflito. Um exemplo: quando a rainha de Sabá diz que Salomão se submeteu a Deus, quer dizer que Salomão se islamizou:

9. Vale a pena passar por outras línguas: em alemão se diria *Unterwerfung* (“jogado abaixo”); em inglês, *submission*, o que remete em primeira instância a uma submissão à base de golpe, a subjugar, e em segundo lugar a uma proposta, a um argumento.

10. Os acontecimentos sangrentos ocorridos na França em mãos de grupos extremistas obrigam ao menos a destacar um detalhe importante. Sabe-se que a religião islâmica entende que nem Alá, nem Maomé, nem nenhum personagem do Alcorão podem, nem devem ser ilustrados, representados, imaginados. Não por um capricho, mas sim por algo que se chama “impossibilidade”. É uma marca do impossível. Nem simbólico nem imaginário, há uma interdição a partir de uma certa lógica na representação. Não cabe dúvida de que isso já era sabido tanto por Charlie Hebdo como pela revista dinamarquesa. Há um risco em tocar nesse ponto já que desperta uma violência sem atenuantes. Não se trata de uma intolerância à livre comunicação ou ao humor ou à piada; há coisas que para um islâmico não são objeto de piada. Hoje se diria: para que despertar o cão adormecido? Há piadas sobre Hitler e a Shoá, sobre a época do processo na Argentina, mas, por exemplo nunca sobre uma criança morta. Seria preciso estudar mais detidamente esta nuance.

11. Há ambiguidades no Alcorão em relação ao fundamentalismo; por um lado, a espada afiada e por outro a discussão educada com o infiel. Como exemplo está Afonso o sábio, que avalizou o status da *dhimmi*, ou seja, o código de coexistência entre judeus, cristãos e muçulmanos em Sevilha. Não se pode perder de vista que a violência “em nome de Deus” é bíblica antes que corânica. Várias citações do Antigo Testamento podem ser feitas sobre Moisés e as formas de genocídio (Êxodo, 32:28) ou a queda de Jericó. Enquanto o judaísmo justifica a guerra sobre um território em particular, o islamismo o leva a uma escala universal. A jihad já remonta a alguns exemplos do século XI; a guerra justa de Santo Agostinho para defender a cidade frente à invasão dos bárbaros. As Cruzadas têm muitos elementos da jihad.

todo submetido a Deus é um islâmico, um muçulmano<sup>12</sup>. Isso produz uma união entre a origem e o futuro. A temporalidade se detém e se cumpre. E também, deixa para trás o mandamento bíblico paulino de que amarás ao próximo como a ti mesmo (paradoxo: ao amar a si mesmo, para que amar a outro? Ou é algo unicamente ligado à modalidade do amor?). Como corolário, não podemos deixar de destacar que o amor como tal não é no islã um laço que sustenta toda relação humana; em seu lugar está a submissão. Essa diferenciação já merece todo um tratado.

O termo *hanif* resulta um dos mais interessantes do islã. Por um lado, é o nome daquele que era muçulmano, mas sem o saber, e será Maomé quem o fará saber. Ou seja, o que possui a religião verdadeira de forma inata. Na história sagrada islâmica seria a religião primordial da unidade e sinceridade com Alá. *Hanif* é quem se inclina de forma espontânea para o Criador e não o associa a nada. O *hanif*, por excelência foi Abrão (Ibrahim em árabe), e a comunidade dos crentes se chama *millat* (“comunidade”) de Ibrahim. Todo ensinamento desta forma natural de religião começa com Ibrahim e faz referência a não o associar a Alá. Também, e muito importante, se nos perguntamos sobre a pré-condição para uma psicanálise, pois o conceito de *hanif* vai unido com o conceito de “não associador”: associar, segundo a doutrina islâmica, é um falseamento da realidade por medo ou fraqueza. Associar seria equivalente a se aferrar a falsos ídolos, falsos deuses, falsas promessas, falsas esperanças, falsos protetores e falsos refúgios. O associador difere do idólatra e do politeísta, pois associa um deus principal a um ou mais deuses menores ou secundários (Alcorão, 15-96). Isso é crucial, pois nesse sentido, a “associação” – que é uma parte fundamental, se não é o fundamento mesmo, do método analítico – fica assim posta em total dúvida, assim como seu valor. Como pode um islâmico avaliar a associação livre imposta pelo método freudiano? O associar é um dos maiores perigos com o que se enfrenta o muçulmano, já que em qualquer momento pode acontecer que a associação o leve a falar de Alá, e isso é uma condenação eterna<sup>13</sup>.

Uma língua adquire um status de sagrada quando o significante precede o significado, e não ao contrário. Sagrada é quando se destaca a musicalidade, a escansão. Diz Sibony (2004):

Só quem entra no Alcorão pela porta da língua árabe tem acesso a esse gozo mediante o qual podem ser conduzidos para o gozo místico, que

12. Um fato patético inundou os campos de concentração nazistas na Segunda Guerra. Quando algum dos prisioneiros entrava em estado de inanição, de desvitalização extrema devido às doenças, à desnutrição ou aos castigos, os nazistas os chamavam de “musulmannen”, porque adotava uma postura corporal de quem estava orando e em total submissão. Ao final, por meio dos nazistas, os judeus terminavam suas vidas como muçulmanos!

13. A modo de único exemplo, se sabe que Lacan teve em análise um homem de origem islâmica que não era muito devoto do Alcorão. Seu sintoma era algo relativo a uma paralisia em uma mão, que o analista anterior havia interpretado como um resto de práticas masturbatórias. No entanto, Lacan escuta outra coisa; não se tratava de algo ligado à masturbação, mas sim era a forma de recordar um evento ligado a um roubo que seu pai realizou. E sabemos que, para a lei islâmica, se condena o roubo com a mutilação da mão do ladrão. Lacan esclarece (sessão 19 de maio de 1954) que a lei islâmica tem um caráter totalitário, o que quer dizer que não permite isolar em absoluto o plano jurídico do plano religioso.



Adriana Varejão  
Via Láctea, 2017

é sem dúvida a verdade do gozo islâmico; a fusão com Deus não está longe se nos fusionamos com sua Língua, com sua Voz.<sup>14</sup> (p. 49)

Na salmodia (cântico) do Alcorão (*tajwid*) se alongam as vogais, o que afasta a atenção da sintaxe e do sentido. O islã faz seus adeptos gozarem entendendo com isso que o significante é uma substância gozante. O mesmo se vê na caligrafia. A criança quando é envolvida pela linguagem recebe uma dupla impressão, a da língua materna e a da língua paterna (a dos mortos), que é a linguagem do Alcorão. O Alcorão transcreve a palavra não cunhada de Deus, e é devido a isso que sua tradução estaria objetada. O Alcorão é lido em árabe, já que fazê-lo em outra língua seria uma forma de associacionismo.

Então, a relação díspar que haveria entre os três monoteísmos com referência à palavra encarnada de Deus poderia ser resumidamente escrita desta forma:

- a palavra encarnada na *letra* do Alcorão,
- a palavra encarnada no *corpo* de Cristo,
- a palavra encarnada nas *tábuas* quebradas da Lei judaica.

### Com Freud

“A inibição, o sintoma e a angústia dos homens é aquilo que dá um lugar a Deus”<sup>15</sup>, poderia ter dito Sigmund Freud em sua época. Freud, desde a invenção da psicanálise como experiência de investigação, nunca cessou de se interessar pela figura de Deus: a religião e sua relação com a neurose obsessiva, o fetichismo, seu inovador trabalho *Totem e tabu*, assim como sua análise do texto de Daniel Paul Schreber, chegando, em seus últimos dias, a completar o poderoso *Moisés e o monoteísmo*. Poderíamos demarcar três momentos que se sucedem em Freud: o dos anos 1012-1913, com *Totem e tabu*, depois o texto *O futuro de uma ilusão*, de 1927, e finalmente *Moisés e o monoteísmo*, de 1939.

Nos anos da década de 1910, Freud tinha considerado, suficientemente provado pela experiência da análise, que a figura de Deus representa um tipo de sublimação da figura do pai. Muito pouco tempo depois, em *Totem e tabu* (Freud, 1913 [1912-1913]/1976c) revisará esta ideia, acrescentando uma novidade: fala por um lado de uma “sublimação” do pai e por outro lado entende que a figura de Deus, ou a divindade, se acha desdobrada no ato do sacrifício; assiste invisível ao sacrifício na comida totêmica e também faz parte da comida, da mesma forma que os membros participantes, já que é consumido. Deus-pai é assim avalista da cena (como se fosse o diretor) e também é a vítima do sacrifício, vítima que nas religiões, chamadas como tal, é uma vítima simbólica<sup>16</sup>.

14. N. do T.: Tradução livre.

15. N. do T.: Tradução livre.

16. Destacamos que, no caso do bramanismo, este está baseado inteiramente em um sacrifício efetivo. O judaísmo mantém duas representações paralelas do sacrifício, uma efetiva e uma simbólica. Aquilo que era uma pequena contradição se converte em confusão e ambiguidade para o cristianismo: não pode ser negado o sacrifício efetivo (é a fundação mesma da religião), mas a Igreja continuamente tenta reduzi-lo ao simbólico. Fazendo isso, estará consciente de que está perdendo algo essencial; precisamente aquilo que a define como religião. Esse movimento não está regrado por nada histórico, não é uma evolução da crença que iria de um sacrifício efetivo a um simbólico.

Entre os anos 1927 e 1929, Freud esteve profundamente interessado em voltar a revisar os achados relacionados com a cultura e, particularmente, a religião. *O futuro de uma ilusão, Dostoiévski e o parricídio, O fetichismo, O mal-estar na cultura* indicam claramente este interesse. Para Freud, a civilização se baseará na coerção e na renúncia às pulsões, articulada em um ternário integrado pela interdição, proibição e pela privação; não é de estranhar que estabeleça que a função da cultura seja a de dominar a natureza. Deus, criador do mundo, ordem moral, vida além da morte seriam as ilusões sob medida para nossos desejos.

Dez anos depois, Freud, este judeu laico, dá outro giro em sua investigação. Em função do que Freud tem interesse no monoteísmo? Os deuses são inumeráveis e mutáveis como as figuras do desejo, mas não ocorre assim com o único Deus. Sol-único-Aquenáton-Jeová. Com o texto *Moisés e o monoteísmo*, Freud (1939/1976b) empreende a tarefa de privar um povo daquele a quem este povo considera o maior de seus filhos, ainda mais que Freud faz parte de tal povo. Propõe algo monstrosamente para a tradição hebraica: a de que Moisés seja egípcio.

Freud conclui que “se Moisés era egípcio, e se comunicou sua própria religião aos judeus, ela deve ter sido a de Akhenaten”<sup>17</sup> (p.100). O monoteísmo judeu tomou uma posição mais rígida do que o egípcio, já que proibiu toda representação plástica e, portanto, abandonou a adoração ao sol, não quis saber nada sobre o extraterreno, como se fosse um eco da luta de Iknaton frente à religião de Osíris. Freud especula que Moisés criou um novo império onde implantar a religião desterrada do Egito e entende que os textos bíblicos têm passagens contraditórias e paradoxais com deformações semelhantes às que ocorrem em um crime: a dificuldade não está em cometê-lo, mas sim em apagar seus rastros; a *Enstellung* – o duplo sentido – é o modo de realizar a deformação, o deslocamento, a transferência, a mudança de posição. O escondido se encontra assim em outro lugar, separado de seu contexto.

Um Deus, sua presença no povo, requer que se apaguem os deuses anteriores. O judaísmo é a religião que elege seu Deus e ao mesmo tempo é o Deus deste povo. Não se estranha que Freud destacasse o caráter sanguinário e brutal de Jeová, violento, mesquinho, que entre outras coisas, incitava o extermínio com o “fio da espada” àqueles que habitavam a terra prometida. No momento em que Freud escrevia este ensaio, a Alemanha nazista já tinha ocupado boa parte da Europa e os campos de extermínio *funcionavam* paralelamente ao transcurso da guerra.

Assassinar Moisés não eliminou a doutrina de Moisés, mas sim a fez encarnar-se. “A sombra do deus cujo lugar ele havia tomado, se tornou mais forte do que ele; no final do processo, aparecia, por trás dele o esquecido Deus mosaico”<sup>18</sup> (Freud, 1939/1976b, p. 89).

17. N. do T.: Tradução de Paulo Cesar de Souza. A tradução corresponde a Freud S. (2018), *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* In *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 19, p.38), São Paulo, Companhia das Letras (Trabalho original publicado em 1939).

18. N. do T.: Tradução de Paulo Cesar de Souza. A tradução corresponde a Freud S. (2018), *Moisés e o monoteísmo: três ensaios* In *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 19, p. 74), São Paulo, Companhia das Letras (Trabalho original publicado em 1939).

Refere-se a seu trabalho sobre Schreber, no qual diz que toda ideia delirante contém uma parte de verdade esquecida, histórica, e que fica submetida ao isolamento, apresentando-se como funções coletivas<sup>19</sup>. Freud remete nesse momento à figura de Paulo, um judeu romano que captou o sentimento de culpa do povo judeu e o levou a uma cena originária, ou seja, o pecado original. O crime contra Deus que só a morte pode expiar. A morte entra no mundo religioso: o assassinato de um protopai é ocupado agora pela morte do filho. Um filho de Deus teria se deixado matar sendo inocente e assim assume a culpa de todos. Cristo aparece como herdeiro de uma fantasia desiderativa jamais realizada: o herói, o que mata o pai. Assim é como o judaísmo aparece como religião do pai enquanto que o cristianismo surge posteriormente como uma religião do filho, o retorno do reprimido, o sintoma. O cristianismo, ainda, contém traços de politeísmo, nos rituais, os atos mágicos, os milagres, a mãe imaculada.

Em Freud, a origem é mais como um ponto que cria um laço. O primeiro chefe não era um pai (o primeiro Moisés não era judeu), mas dispunha de uma espécie de valor livre aonde posteriormente adere o herói trágico, o Moisés das tábuas. Em Freud há um que se exclui da série dos numeráveis<sup>20</sup>.

Resumindo, não haveria pai ao longo das gerações se não situássemos *um* no início da série. Freud, como Newton, coloca um primeiro elemento acima do qual não há o que procurar; é um ser fora da história e da experiência, e afetado por um espaço e um tempo absolutos. A difícil passagem do tempo 0 ao tempo 1. Einstein e Lacan tomaram outra direção; sem desprezar a anterior, dirigiram-se para outra zona: a unidade não está assegurada por um indivíduo; trata-se de situar uma ordem relativista na qual as funções se impõem aos indivíduos; trata-se de sustentar um elemento do discurso, mas fora dele, e que assegure a consistência.

## Depois, com Lacan

Lacan, esse comentador de Freud que, como os artistas que deram um passo mais além – como os foguetes espaciais –, queimou o suporte que o sustentava (Freud) e, separando-se dele, sem esquecê-lo definitivamente, projetou-se a regiões inexploradas e inovou definitivamente o modo de analisar. Sua aposta neste ponto foi de deslocar Deus – Deus deslocado –, retirá-lo do lugar do Outro ao que ficou naturalmente assimilado e localizá-lo nas coordenadas do sujeito suposto saber. Isso não indica que o tivesse conseguido, é simplesmente uma rota.

Em linhas gerais, podemos esclarecer três momentos nas considerações de Lacan sobre Deus (sem que isso indique que Lacan tomou a

19. Chama a atenção que Schreber nunca tenha colocado em paralelo o Deus com o qual ele tinha relação com o estatuto do pai. Freud força um pouco as coisas quando o reduz à figura do pai. Há uma poderosa familiaridade que Freud desdobra a propósito de Deus-pai, como se não tivesse percebido, ou não quisesse perceber que isso era tomar a mão da religião judaico-cristã. Depois, seguir injetando uma boa dose de paternidade.

20. Guy Le Gaudefy foi quem desenvolveu isso exaustivamente.

Deus como objeto): um primeiro tempo que vai de sua conferência sobre o simbólico, imaginário e real (1953) até 1964; depois, de seu seminário interrompido sobre os nomes do pai (1964) até 1967 (proposição do analista da escola) e, finalmente, dali em diante, até o último seminário.

**Primeiro tempo.** É a leitura do caso Schreber que impõe a Lacan dizer algo referente à figura de Deus. Lacan lê em Schreber a presença de um Deus que não é o de Aristóteles, ou seja, o Deus do firmamento, da física dos astros, mas sim um Deus-Outro. Está oculto, não mostra o rosto e adota a forma de um Outro absoluto, sobre o qual Lacan deduzirá que se trata desse lugar que está mais além do eu e do semelhante, o que na psicose tomaria uma consistência de puro, absoluto. Um outro que apesar de sua pureza não se oferece como lugar da verdade da palavra. Por isso é que Schreber tem problemas com esse Deus, esse lugar da palavra que só entende de almas mortas.

Como aflorou a mensagem monoteísta? Deus se apresenta como oculto (Real), “Sou o que sou” é a coisa de Moisés. Um Deus ciumento, o dos mandamentos indestrutíveis, como a lei da palavra. Mas este homem foi assassinado, um ato necessário para que a lei se veicule. Abre caminho a um gozo desconhecido e reforça sua proibição.

O mito do assassinato do pai é o mito de um tempo para o qual Deus está morto... sempre esteve, e o mandamento de amar a Deus. Por meio do cristianismo é que se completa a destruição dos Deuses: a lenda da morte de Pan.

Deus está morto..., mas ele não sabe, e não sabe... porque sempre esteve morto. É o que permite considerar que ninguém sabe que está vivo até o momento em que o está: antes..., não sabia que existia; depois de morto..., também não. Onde estava eu antes de nascer? É uma pergunta infantil de poderosa razão e que depois fica no esquecimento. No desejo dos pais? Mas se é assim, é um desejo de filho, mas não *deste* filho ou filha. Esta posição de Lacan é avaliada em seu seminário do desejo apoiado na interpretação que Freud faz do sonho em que o pai cuida do filho agonizante; presença fantasmática do Deus morto, é uma nova presença de Deus. Subsiste no espaço “entre duas mortes”.

O Outro é o depósito dos representantes representativos de uma suposição de saber, e a isso chamamos inconsciente na medida em que o sujeito se perdeu nessa suposição de saber, dizia Lacan. Não se trata de supor nenhum sujeito ao saber: o saber está no Outro, e o Outro é um lugar – e não um sujeito – ao que são transferidos os poderes do sujeito. Além do mais, o Outro não está marcado pela completitude. Não há saber absoluto.

O Deus que se apresenta ao pensamento moderno é aquele que deve assegurar a verdade, a verdade da verdade, o avalista de que a verdade existe. Lacan produz assim outro aval, uma marca de estrutura, simples, um traço único, despersonalizado, sem conteúdo subjetivo nem variação: um traço único na unicidade do *um*, o que é comum a todos os significantes: não se trata de um *um* globalizante, unificador, mas sim o *um* da conta.

Deus não tem alma. A paixão de Cristo é quando alguém se torna alma de Deus, resíduo de objeto. Há que domesticar os deuses na armadilha do desejo e não despertar angústia. Por isso, em 1963, Lacan

fará referência ao sacrifício, não destinado à oferenda ou ao dom, mas sim à captura do Outro como tal na rede do desejo. Uma pequena mutilação oferecida a uma divindade ligada ao objeto. Perdemos nossos deuses no grande tumulto civilizatório. A morte de Deus priva o homem de seus grandes *relatos* que modulam os três monoteísmos: os *relatos* são programas nos quais se inscrevem os que creem.

**Segundo tempo.** Passagem de “Deus está morto” a “Deus é inconsciente”. Não é casual que Lacan tenha se referido ao sonho que Freud menciona sobre a criança morta que está queimando enquanto é velada por seu pai que adormeceu (Lacan, 12 de fevereiro de 1964)<sup>21</sup>.

“Pai, não vês que estou ardendo?” é a frase que encadeia a ponta do desejo; não a de um pai, mas a de um filho. Pai..., não vês que estás ardendo? E não há ninguém perto que possa evitá-lo, no sentido de salvar esse pai que tem os segundos contados.

Que Deus morreu é um mito do qual Lacan está cada vez menos seguro como mito. Talvez seja o velho refúgio frente à ameaça de castração. A verdadeira fórmula do ateísmo, referiu Lacan em 1964, não é que Deus morreu – Freud protege o pai ao lhe dar estatuto de pai assassinado –, mas que a verdadeira fórmula é que Deus é inconsciente. O problema que surge é que Deus, entre outras coisas, é tomado como um conceito. E “Deus é inconsciente” não é uma frase da que se possa extrair muito, já que o inconsciente... não poderia ele ser um conceito. Identificar Deus com o não sabido é altamente perigoso. E se inconsciente é tomado como um adjetivo, perde-se todo efeito, pois uma análise levada a seu fim teria a tarefa de tomar a Deus em algum ponto como um significante, ou seja, desligado do sentido e da significação, quer dizer, que Deus passe a ser um significante entre outros, desprender-se da crença no inconsciente. Também, nesse momento, Lacan já argumentava com persistência que os deuses pertenciam ao campo do Real (não do simbólico nem do imaginário).

**Terceiro tempo.** Deus deslocado. É uma forma de dizer que a figura de Deus encontrou outro lugar, foi deslocada do lugar do Outro e encarnaria o sujeito suposto saber. Já não é interessante saber o que o Outro sabe, mas sim saber o que ele quer. No entanto, esta operação não foi nem fácil nem limpa. O Outro-Deus dos filósofos não é tão fácil de eliminar. Lacan continua situando o Deus dos filósofos no lugar daquele que fala, o Outro: princípio de razão suficiente. Uma espécie de outro suposto saber, já que o neurótico procura saber e diz que aí se aloja o sujeito suposto saber. A Deus-o-pai o designa como o Nome do pai suspenso para construir a teoria da equivocação essencial com respeito ao objeto; o sujeito suposto saber, como teoria com falta, com indeterminação ou como certeza.

21. Frente ao atual estado das coisas, ou seja, de que não pode existir uma versão oficial e conclusiva do conjunto dos seminários e das conferências de Lacan (devido a que a passagem do oral para o escrito em Lacan está vinculada a um estado em suspenso, de não identidade), deixo liberado às inclinações do leitor a escolha da fonte do dizer de Lacan na referência de cada citação. Por isso, somente vai indicada a data da sessão do seminário ou o nome da conferência.

Em 1969, Lacan diz que o Deus do espinho ardente não disse ser ele o único Deus: ali onde ele é, não há lugar para outro, ou seja ele não é universal. Somente o é nesse lugar e para eles, já que o Deus que fala, o faz aos profetas judeus. Somente uns anos mais à frente e mediante a utilização da lógica e da escritura nodal é que realmente se abrirá o mar entre o Deus e o Outro.

O Outro como lugar da verdade é o único lugar que podemos dar ao ser divino, lugar onde se produz o “*dieur*” (dizer e deus). O Outro é um *lieu* e não um *Dieu* (um lugar, e não um Deus). A questão é que enquanto se fala, aparece o assunto de Deus. O Outro como lugar da palavra, laiciza a Deus. Também é muito importante destacar que Lacan não diz que Deus não existe. Esse não é seu ponto. O assunto é o da presença do divino no lugar do Outro, e não o contrário. O Outro vazio é o Outro sexo, e não o Outro Deus.

Dizer – como costumava brincar seriamente Lacan – que Deus não acredita em Deus é dizer que há inconsciente, que há um saber desarmônico, que não há natureza instintual que guie para a cura. A religião é o que realiza o simbólico do imaginário, já que a verdade conduz à religião; está cheia de sentido, nos escritos bíblicos, por exemplo. Raspar esse sentido para ver se aparece o Real. A metafísica e a religião se encontram do mesmo lado; uma suposição que ordena o ser. Deus comporta os efeitos da linguagem e não é a causa da linguagem: esta não é o que oblitera o buraco, mas aquilo no qual se inscreve a não relação sexual. Nenhum sujeito é causa de si: o Outro é o lugar da causa significante. O Outro não é Deus, já que se o pensa como sujeito, como Santo Agostinho, o Deus pessoal não pode ser causa de si. Caso houvesse Outro do Outro, isso seria Deus. “*Dieu est père-vers*”<sup>22</sup>.

Finalmente, lá por 1980, Lacan destacava que o que distingue o saber do inconsciente do saber de Deus, é que este supõe nosso bem, e isso não pode ser sustentado, nos esclarecia Lacan.

Ninguém pode duvidar que Deus é um significante que está longe de passar por um significante a mais. Resulta em um significante que está potenciado por desejos, o que lhe dá uma peculiar presença no momento em que paramos na beira do abismo do saber. Pode-se viver sem Deus, mas não se pode viver sem linguagem. Esse significante que é visto a partir de cada uma das três margens dá lugar a que nenhuma delas se vanglorie de tê-lo exclusivamente em suas praias, nem há ponte que una as três margens sem que uma delas fique indefectivelmente entre as outras duas. Uma topologia não esférica será requerida então para voltar a propor este endiabrado problema.

## Resumo

A presença nestes tempos de três modos religiosos da fé mono-teísta – ou seja, o cristianismo, o judaísmo e o islamismo – impõe estudar certas arestas destas organizações sociais, as quais, como um

22. Nota-se que a maneira de tratar o Outro em algum lacanismo e nos comunicadores a partir da filosofia dão ao Outro um caráter deísta. “Devo à psicanálise tal ou qual saber, ou saber fazer” é uma declaração semelhante a quando se diz que algo é devido a Deus.

rio de três margens, banham suas costas em um só e único Deus. Também, o islamismo, por sua estrutura lógica, impede a aplicação do método freudiano. Então, a inquietação reside em se perguntar: a presença desse significante maior, Deus, de que modo intervém, afeta e condiciona a experiência da psicanálise? Tanto Freud como Lacan tornaram seu este problema, de diferentes formas, sem dúvida, o que também merece que se precisem suas diferenças. Por outra parte, há inúmeros e afamados exemplos nos quais se tratou de perfurar, esvaziar, expulsar, eliminar a figura e a presença desse Deus todo poderoso, com díspares e desorganizados resultados. A morte de Deus promovida por Nietzsche, apesar de seu renome, deixou muitos espaços vazios, os quais voltaram a ser preenchidos.

**Palavras-chave:** Associação livre, Cristianismo, Deus, Luto, Islamismo, Judaísmo, Monoteísmo, Morte, Religião, Pai primitivo, Politeísmo.

## Abstract

The presence nowadays of Christianity, Judaism and Islamism as the three most important religious organizations of the monotheist faith, makes us study the way these social organizations are bathed with one and one only and powerful god. Besides that, Islamism, due to its logical structure, has an internal impediment to apply the Freudian method. We must ask how this mayor signifier, god, affects, intercede or participates, in the psychoanalytic experience. Both, Freud and Lacan, dealt with this problem of religion and faith. Their similarities are as many as their differences. On the other hand, there are multiple examples of the efforts so as to avoid this matter, eliminating god or exiling him, or killing him. The death of God, as Nietzsche promoted, despite its popularity, left too many holes and all of them have been quickly filled with new senses.

**Keywords:** Free association, Christianity, God, Mourning, Islam, Judaism, Monotheism, Death, Religion, Primitive father, Polytheism.

## Referências

- Agamben, G. (2018). *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Bailly, J. C. (1998). *A-dios: Ensayo sobre la muerte de los dioses*. Cidade do México: JGH.
- Bonnett, P. (2013). *Lo que no tiene nombre*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Freud, S. (1976a). El porvenir de una ilusión. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927).
- Freud, S. (1976b). Moisés y la religión monoteísta. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1939).
- Freud, S. (1976c). Tótem y tabú. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1913 [1912-1913]).
- Le Gauffey, G. (1993). *La evicción del origen*. Buenos Aires: Edelp.
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Madri: Edaf. (Trabalho original publicado em 1882).
- Ríos, R. (1996). *Ensayo sobre la muerte de Dios*. Buenos Aires: Biblos.
- Rivera, A. (1989). *La revolución es un sueño eterno*. Buenos Aires: GEL.
- Schwartz, R. (1998). *The curse of Cain: The legacy of monotheism*. Chicago: Chicago University Press.
- Sibony, D. (2004). *Los tres monoteísmos*. Madri: Síntesis.



Bernardo Tanis\*

## A psicanálise e suas clínicas\*\*

*A extraordinária diversidade das constelações psíquicas envolvidas, a plasticidade de todos os processos anímicos e a riqueza de fatores determinantes resistem à mecanização da técnica e permitem que um procedimento em geral correto permaneça sem efeito, e que um outro, normalmente errado, conduza ao objetivo.*

Sigmund Freud

### Contextualização da questão

A psicanálise seria uma e, ao mesmo tempo, múltipla, se não nos apegarmos ao princípio de identidade da lógica aristotélica, se formos capazes de respeitar a sua multiplicidade de referenciais teóricos, formas e dispositivos, enquadres e estilos, e assim nos aproximarmos e nos aprofundarmos nas ideias de pensamento clínico, escuta e enquadre interno do analista.

É possível sustentar clínica e teoricamente essa afirmação, ou é mais uma expressão de desejo, um sonho de unidade em face de ver nosso universo ideal bastante diversificado?

Ora, basta olhar ao nosso redor e perceber o quanto os analistas se interrogam sobre o futuro da psicanálise e suas instituições. Nesse caminho, não são poucos os que se indagam sobre as tarefas que os psicanalistas precisam realizar para sobreviver com vitalidade no século XXI; e surgem diferentes respostas que consideram que somos possuidores de um legado extremamente valioso a preservar. No entanto, uns pensam que seria mais conveniente preservá-lo nos seus moldes mais tradicionais, enquanto outros acreditam que a melhor forma de preservar esse legado é manter-se fiéis a um movimento investigativo que não recue face aos novos desafios da clínica e da cultura, assim como o fizeram Freud e os pioneiros da psicanálise. De tal modo, o diálogo e o debate são fundamentais.

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

\*\* Conferência apresentada no I Simpósio Bienal da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), Psicanálise em Movimento, agosto 2018.

Freud lutou incansavelmente pelo desenvolvimento da jovem ciência e sua luta não foi vã, transformou o modo de pensar a subjetividade humana e suas descobertas, e suas formulações foram dominantes mesmo com muitas resistências no mundo ocidental. A partir dos anos 70 e 80, progressivamente com o desenvolvimento dos psicofármacos, as terapias comportamentais e sua variável cognitivista, assim como mais recentemente aconteceu com as neurociências, houve um incremento da crítica à psicanálise (questionamentos em torno da sua eficácia, cientificidade, custos, longa duração, etc.) e um declínio pela procura da psicanálise e da formação em muitos países.

Contribuiu neste sentido a fragmentação do movimento psicanalítico, o que se chamou “era das escolas”<sup>1</sup> com riquíssimas contribuições dos seus mestres, mas que geraram embates fratricidas cujas cicatrizes ainda nos marcam. Não bastava mais o nosso método e nossas construções; começou-se a falar da crise da psicanálise ou dos analistas, e houve uma corrida à procura de evidências empíricas que justificassem a sua eficácia perante os planos de saúde, as universidades americanas ou as europeias.

Vivemos em uma cultura na qual as formas de poder aparecem mais difusas, mas nem por isso menos esmagadoras (consumo, narcisismos, controle, mecanismo de gozo, etc.), produzindo efeitos na construção dos ideais, das identificações. Uma nova moral para o super eu através da qual a ética, como campo de contato com a alteridade, esteja comprometida. Nesse contexto, quais são os caminhos que se figuram para a psicanálise?

A diversidade das práticas desenvolvidas, a partir de uma abordagem psicanalítica, para responder às diferentes formas de sofrimento humano, mostra a riqueza de uma clínica de maior complexidade em seu alcance terapêutico e nas suas teorias explicativas. A constatação de que o mal-estar, como constituição do humano, pode vestir diferentes roupagens conforme as épocas, mas que não se dissipa, seja por medicação, seja por técnicas manipulativas ou de autoajuda, recoloca a psicanálise e suas premissas no campo das intervenções e reflexão em torno do sofrimento psíquico e suas fontes.

No entanto, as transformações socioculturais e econômicas acontecidas nas últimas décadas são de tal magnitude que não deixam de demandar uma plasticidade no exercício clínico. Daí que o sustento e a riqueza da psicanálise residem, entre outras propriedades, na sua permanente abertura para as singularidades. Assim, reconheço como produtiva a tensão e o diálogo entre os diferentes modelos teóricos, a discriminação do específico de cada configuração psíquica, assim como a distinção entre a técnica clássica e as particularidades de cada processo analítico. Tudo isso, longe de apontar uma fragilidade epistemológica, é testemunha de um método original de abordar o sofrimento humano no contexto dos saberes e práticas clínicas em um mundo no qual as teorias da complexidade – como exemplo, as formulações de Edgard Morin (2007) sobre o pensamento complexo – aparecem, cada vez

1. Ver Mezan (2014).

mais, como ferramentas necessárias face aos múltiplos determinantes da subjetividade.

Desde seus primórdios, o campo psicanalítico comportou a diversidade de olhares, permitiu a pesquisa permanente em torno do exercício clínico enriquecendo e ampliando a compreensão dos processos inconscientes e vinculares e, desse modo, foi aprimorando sua contribuição na elaboração do mal-estar daqueles que nos procuram.

Assim, o reconhecimento de um universo clínico cujo escopo se estende para além da clássica distinção entre neurose, psicose e perversão, já ocorre há algumas décadas. As configurações não neuróticas variadas, e o mutante contexto sociocultural demandam um manejo original da transferência e contratransferência que foge aos padrões clássicos. Hoje, os analistas estamos menos receosos de avançar nessa direção com seriedade e responsabilidade. É por isso que acredito que ampliar este debate em torno dessa matéria diz respeito ao futuro da psicanálise.

A este respeito considero que o desenvolvimento da psicanálise parece nos oferecer um movimento espiralar, através do qual se revela um movimento de enriquecimento, e uma compreensão mais acurada e ampliada de certos processos de subjetivação. Se o modelo freudiano inicial focava na pulsão e no desejo como forças motivadoras que animavam a vida psíquica, ele se enriqueceu com a inclusão do objeto, seja no reconhecimento dos modelos identificatórios, das vicissitudes da trama edípica, na constituição das instâncias ideais e nos processos de luto. Muitas teorizações pós-freudianas colocaram o foco no objeto, ampliando o já sinalizado por Freud (objeto da pulsão, das identificações, rival, protetor, modelo, etc.), mas observando-o como elemento regulador das emoções mais arcaicas do *infant*: seja na perspectiva da *revêrie* de Bion, do *holding* de Winnicott ou, de Lacan quando nos fala da alienação no desejo do outro. Tudo isso não deixou incólume o lugar do analista no devir de uma análise, e sim, passou a convocá-lo de novas maneiras, e assim as formulações sobre contratransferência e o desejo do analista ganharam força ao mesmo tempo em que o analista intérprete cedia espaço – mas sem renunciar a ele – às outras formas de intervenção e presença, o que nos convoca a renovar a reflexão em torno da abstinência e da postura ética do analista (Tanis, 2014a, 2014b).

Nas últimas décadas, o processo de constituição do sujeito psíquico passa a ser, cada vez mais, percebido como processo heterogêneo de representação e simbolização, no qual precisa dar conta do que André Green (2002/2010) denominou por pulsão – objeto, isto é, as relações em e entre o intrapsíquico (centrado na pulsão) e o intersubjetivo (centrado no objeto). Na clínica, os casos-limite transformaram-se em novos quadros paradigmáticos, o que promoveu a exploração/expansão dos limites da analisabilidade e de possíveis modificações técnicas: a clínica psicossomática, adições, as falhas no campo da representação, a clínica dos traumatismos, compulsões, distúrbios alimentares, transtornos autísticos, etc.

Essa diversidade de configurações, e a singularidade de cada vínculo paciente-analista têm conduzido analistas em diferentes latitudes a expandir o espectro das variantes de intervenção psicanalítica.

Isso tem gerado a retomada da reflexão sobre o enquadre ou moldura da situação analítica. Na medida em que deixa de ser um elemento fixo e constante e pode mudar conforme diferentes contextos vinculares e configurações psíquicas.

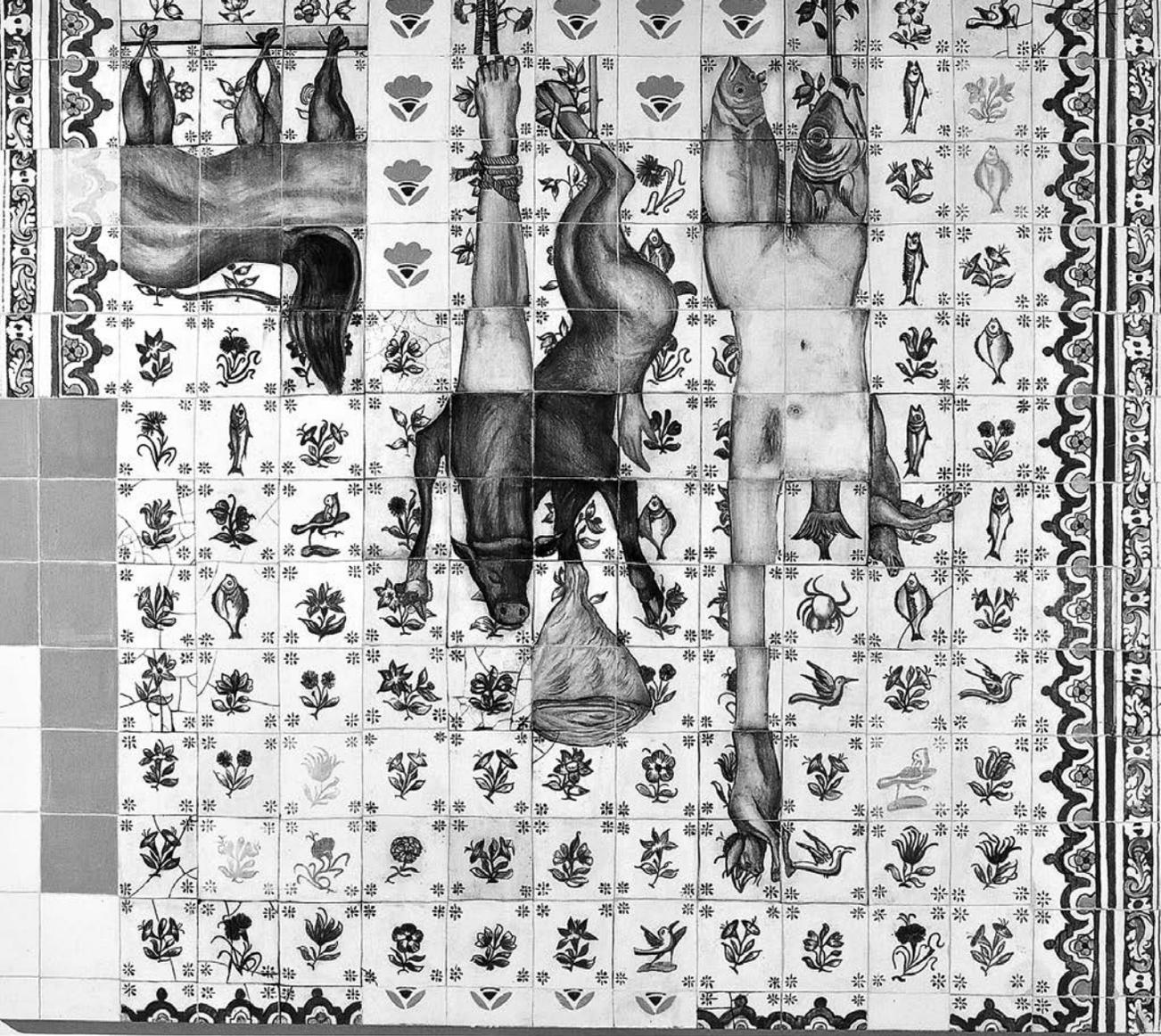
André Green (2002/2010) nos fala de uma matriz ativa do enquadre, a sua matriz dialógica e processual, e outra, mais mutante, que se adapta a diferentes circunstâncias e que, no passado, obedecia a uma configuração padrão. A matriz dialógica é aquela em que predomina a associação livre e a atenção flutuante, lugar dos processos transferenciais e contratransferências e a outra alude ao suporte material do processo. Alizade (2002, 2009), em uma interessante reflexão, convida-nos a pensar que talvez a institucionalização da psicanálise, e o receio de contaminação por fatores de outras disciplinas tenham produzido um controle excessivo sobre o que se veio a denominar enquadre ou moldura. Essa excessiva ênfase no aspecto externo do enquadre parece ter definido um enquadre “tipo”. Assim, propõe refletir sobre a ideia de enquadre interno implícito na regra da livre associação, sobre a regulação dos processos psíquicos que emanam das configurações internas do analista, sobre a capacidade de empatia e permeabilidade desse, seu próprio inconsciente e, finalmente, sobre o desenvolvimento da sua capacidade criativa na arte de curar. O trabalho com e no silêncio, com a condição não formalizável dos afetos. A esse enquadre interno, a autora confere um estatuto teórico-vivencial, no qual o analista pode encontrar uma espécie de espontaneidade livremente flutuante.

### Da minha história, quatro brevíssimas cenas

**Primeira cena:** Quando iniciei minha formação na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), resolvemos nos encontrar, um grupo de colegas, em reuniões mensais para discutir e refletir sobre nossa clínica. Tratava-se de um grupo horizontal no qual a cada encontro um de nós propunha uma situação clínica para reflexão, trazia suas dúvidas e impasses.

Este grupo teve uma função importantíssima de contenção, metabolização, amadurecimento e reflexão. Na época, parecia óbvio, que o que nos unia era um sentimento de que lá podíamos ser verdadeiros e autênticos. Hoje, passados muitos anos, penso que havia muitas fantasias em torno da formação, dos nossos receios e medos de perder a espontaneidade. No entanto, a posteriori, penso e valorizo a tensão criativa entre o instituído e a experiência aportada por cada um de nós; isso fez com que pudéssemos compreender que a psicanálise é uma construção coletiva e entre gerações. A tensão dialética entre as gerações, entre o individual e o institucional deve ser acolhida como inerente ao processo de formação.

**Segunda cena:** Sou procurado pelos pais de um casal de gêmeos que são portadores de uma rara síndrome. Essas crianças têm quatro anos. Recebo dois pesados e volumosos dossiês de cada um deles e o relato esmagador de tratamentos, exames e uma lista extensa de médicos, nutricionistas, psicomotricistas, e psicólogos com os quais



Adriana Varejão  
*Azulejaria de cozinha com caças variadas, 1995*

tinham se consultado. Junto com este pacote percebo uma insuportável angústia e sofrimento dos pais, assim como culpa, fantasias e sentimentos silenciados e obturados por esta procura incessante que tampona uma hemorragia emocional.

Digo a estes pais que não veria, por enquanto, as crianças e que preferia conversar mais vezes com eles. No meu pensamento não podia receber quem ainda não existe como filho na mente dos pais. Eram apenas dossiês..., mas as feridas dos pais estavam em carne viva. Vi estas crianças, apenas vários meses depois. Hoje, já adultos, estão trilhando caminhos possíveis nas suas vidas, e estão bastante integrados afetivamente à sua família. De tempos em tempos seus pais ainda vêm para ter uma conversa. Penso que o que orientou minha intervenção guardava uma fidelidade à escuta analítica, à elaboração do impacto contratransferencial implicado na dor, mágoa e no sofrimento desses pais que não pôde ser acolhido até aquele momen-

to, a não ser em recomendações técnicas ou diagnósticas. Libertar a palavra impregnada de afeto abria as possibilidades de um novo lugar a ser construído, para isso criar as condições mais favoráveis de escuta naquele contexto se fez necessário.

**Terceira cena:** Meu primeiro emprego foi num Hospital psiquiátrico, instituição na qual era bastante complicado manter algum tipo de enquadre possível com os internos, pois muitas vezes sabíamos que um paciente que atendíamos já há algumas semanas tinha tido alta em função de alguma solicitação do convênio ou uma questão administrativa psiquiátrica. Recebíamos a notícia quando consultávamos a enfermaria porque ele não compareceria a sessão individual ou grupal.

Mas, mesmo assim, tínhamos bastante liberdade na instituição, e decidimos com um grupo de colegas organizar um trabalho de grupos operativos com enfermeiros e funcionários da limpeza e da cozinha. Certamente, essa foi uma das melhores experiências na minha vida profissional. Ao grupo, para além do sigilo, foi colocado o comando de que poderiam trazer os temas que quisessem e que falassem deles com total liberdade. No início predominavam as queixas sobre as condições de trabalho, rodízios, etc. sempre na expectativa de que fossemos uma ponte entre eles e a diretoria do hospital. Mas, aos poucos, o dispositivo grupal, incluindo a nossa presença e intervenções, permitiu a manifestação das fantasias de doença, do medo da loucura; falavam da insônia, da contaminação e do risco de contágio, daquilo que os tinha aproximado desse trabalho, do preconceito que sofriam nas suas famílias. Difícilmente alguém faltava às reuniões semanais; tornaram-se autônomos na necessidade de conduzir suas reivindicações ao setor de RH e à diretoria do hospital. A diretoria passou a respeitar mais o grupo de jovens terapeutas, o novo enquadre, a análise de configurações vinculares no contexto institucional, a intersecção de níveis intersubjetivos, grupais e o âmbito institucional.

**Quarta cena:** Pedro é um adolescente que se apresenta nos primeiros contatos a partir de uma imagem que oscila: entre uma deterioração generalizada de sua autoestima, física e psíquica, um palhaço na sala de aula, um aluno que fracassa, um ser falido e, em contrapartida, uma onipotência na qual me fala de livros publicados, de seus dotes artísticos em exercício, e de sua bissexualidade praticada (que é motivo ora de orgulho, ora de angústia). Sua fala irônica destituiu defensivamente a possibilidade de estabelecer um vínculo mais estável comigo. Come compulsivamente. Em relação a mim, busca me controlar como objeto imaginário que pode ser manipulado, procura me assimilar à sua analista anterior, não há encontro com alteridade, coloca-me num lugar predefinido no qual não me reconheço. Filho adotivo, desde os primeiros dias de vida habita um mundo marcado pela tensão entres seus pais que se separaram quando ele ainda era muito pequeno. Uma separação que envolvia brigas e desfeitas intensas. Pedro, embora eu seja procurado por seu rotundo fracasso escolar, deixa entrever uma demanda de auxílio em face da dimensão traumática de uma configuração narcísico-identitária (Roussillon, 2014) precária, na falta de um continente capaz de

fazer face às demandas pulsionais e aos traços e afetos não simbolizados. Nesse contexto, destacamos as marcas do vivenciado que não podem se transformar em experiência: o sujeito é afetado e jogado numa gangorra de estados emocionais e atuações constantes. Pedro procura uma saída mágica que, imagina, poderá mitigar sua dor: cirurgia plástica, vínculos simbióticos, drogas. O teatro, a teatralidade, e o mundo das imagens filmadas são, ao mesmo tempo, campo de atuação e de perlaboração; embora obedçam ao registro da *Darstellung* (presentificação), na qual não há um espaço entre si e o objeto, permitem a busca de um caminho da *Vorstellung* (representação/simbolização). Não vou me alongar na análise de Pedro, acho que isto é suficiente para os fins deste trabalho.

Coexistem diferentes modos de funcionamento psíquico numa heterogeneidade sógnica conforme as classificações de Peirce (1999). Certas demandas podem ser articuladas de modo simbólico, enquanto outros processos aludem a uma incompletude, ou precariedade da terceiridade dominada por processos que operam na esfera da secundidade (processos fusionais, indiscriminação, não diferenciação masculino-feminino), ou da primeiridade (pura qualidade pulsional). Pensar nos processos de simbolização<sup>2</sup> a partir dessa perspectiva significa, a meu ver, levar à risca a ideia de que eles poderão se desenvolver no contexto vincular-vínculos que devem ser experimentados e investigados, a partir de uma perspectiva polifônica, no espaço intermediário e potencial, entre as condições reais de nossa existência e a dimensão simbólico-pulsional do acontecer humano. Um acontecer ameaçado pelo risco do desenraizamento, pelos excessos de informação, pelos fenômenos de exclusão social, insegurança e medo, assim como pela violência que desafia o frágil tecido das nossas representações. Colocará em jogo o modo como nós, analistas, pensamos e, principalmente, elaboramos clínica e teoricamente essas configurações paradoxais. Esses pacientes, como Pedro, nos convocam a lidar com sua sobrevivência psíquica; passagens para o ato são constantes dentro e fora da sessão, descargas pulsionais, estados depressivos. Com certeza, muitas vezes nos sentimos encurralados: se correr, o bicho pega; se ficar, o bicho come. E, nesse contexto, minhas intervenções podem ser experimentadas como intrusivas se contiverem algum elemento que possa tocar um núcleo traumático na esfera do narcisismo, mas por um outro lado, qualquer fala cujo caráter possa ter um elemento de suporte explícito pode ser vista como tola e acabar sendo censurada; de onde observamos que a dimensão do signo que alude ao três desde o início, e não à esfera da dualidade, é a necessária para superar as armadilhas a que esses pacientes nos convocam. Trabalhamos o vínculo no contexto transferencial; estamos sempre no fio da navalha.

2. Obviamente, pelo escopo limitado deste trabalho, não faremos referência à enorme bibliografia psicanalítica em torno dos processos de simbolização, representação e pensamento e suas modalidades, desde Freud, passando por Klein, Bion, Winnicott, Lacan e os vários autores contemporâneos incluída a escola psicossomática de Paris.

## Fidelidade e profanação

Nesses mais de cem anos de existência, a clínica psicanalítica expandiu suas fronteiras com os trabalhos no campo da psicossomática psicanalítica, as propostas de intervenção oriundas das teorias vinculares, os trabalhos com autismo e intervenção precoce, os trabalhos com famílias, as intervenções clínicas em escolas, comunidades etc. Pensamos e defendemos a ideia de que não estamos em face de uma psicanálise aplicada, mas da constatação da existência de inúmeros dispositivos teóricos e clínicos nos quais a escuta psicanalítica acontece e favorece processos de transformação subjetiva.

Essa escuta também toma parte nos diálogos de interface com diferentes campos da cultura como as artes em geral, a filosofia, a antropologia, a semiótica, a estética, assim como com os estudos de interface entre psicanálise e política.

Bem como o homem contemporâneo habita e se exprime numa multiplicidade de formas e conteúdos, também a psicanálise não cabe mais em modelos enclausurados de uma clínica padrão. No entanto, isto não apenas porque nossa sobrevivência dependa deste movimento, ou do que se chamou numa época na Associação Internacional de Psicanálise (IPA) *outreach*, mas porque isto é o que os jovens analistas estão realizando seja nas suas clínicas, seja nos espaços institucionais nos quais também trabalham: hospitais, escolas, SUS<sup>3</sup> etc.

A psicanálise e suas clínicas, seja na clínica privada, no serviço público, ou na ONG é uma realidade viva. É psicanálise viva e comprometido com a tarefa de atender o sofrimento psíquico a partir da singularidade de uma escuta que lhe é própria.

Eu penso que tem duas ideias oriundas de outros campos do conhecimento que podem nos auxiliar a construir um pensamento de sustentação para estas considerações. Elas são: Fidelidade e profanação. Certamente, se pudermos desconstruir estas ideias do campo do senso comum, elas poderão nos ensinar muito.

Tomo a reflexão em torno da ideia de fidelidade a partir de certas considerações de Janine Puget (26 de setembro 2008) inspiradas, por sua vez, nas reflexões de Alan Badiou (1988).

No sentido clássico, fidelidade diz respeito a um contrato estabelecido. Fidelidade à história linear, à continuidade ideológica com nossos antepassados, fidelidade à tradição, fidelidade contratual que regula as liberdades, como por exemplo, o contrato matrimonial ou qualquer espaço institucional, fidelidade a alguns postulados da psicanálise.

Para Badiou (1988), fidelidade abre para outras questões que dependem da fidelidade ao *acontecimento* (*evento*), à marca de uma quebra, de uma ruptura, de um vazio que destitui a situação sólida, ocasionando a expiração dos referentes seguros, dos lugares estabelecidos. Há aqui uma aproximação à ideia de inconsciente, de ruptura, de fidelidade ao que não tem sentido nem lugar no marco referencial anterior, mas que dá lugar à criação de uma nova histó-

3. O Sistema Único de Saúde (SUS) é a denominação do sistema público de saúde no Brasil, inspirado no National Health Service do Reino Unido.

ria que eventualmente incorpora alguns aspectos de outras histórias, seja para confrontar os dados, seja para comparar ou produzir um novo relato. Se pensamos na dimensão da temporalidade para psicanálise (Tanis, 2013) veremos que essa se diferencia do tempo linear e contínuo de Chronos, e dá lugar ao tempo do instante que se abre em numerosas bifurcações. Concordamos com Janine Puget para quem a ideia de fidelidade, nesse sentido, requer uma tópica na qual ocupam um lugar termos como acontecimento: a tópica vincular. Esta constituída por “outro, a alteridade, o alheio”, numa lógica na qual o conceito de diferença adquire um valor definitivo, e a incerteza, enquanto princípio, desloca de seu lugar central os princípios binários introduzindo o *princípio de incerteza*, pensado conforme a lógica da bipolaridade.

A outra ideia que gostaria de lhes apresentar para refletir, diz respeito à profanação como compreendida por Agamben (2007). No entanto, para que esta lhes faça sentido devo explicitar antes o que esse autor entende por dispositivo.

Agamben (2005) chama de dispositivo a tudo aquilo que tem a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, os comportamentos, as opiniões e os discursos dos seres vivos. Dessa maneira, podemos definir o momento de nossa cultura como uma fase extrema do desenvolvimento do capitalismo, no qual vivemos como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos.

Segundo Agamben (2007) “Se consagrar (sacrare) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar, por sua vez, significava restituí-las ao livre uso dos homens” (p. 65). “Profanar não significa simplesmente abolir e cancelar as separações, mas fazer delas um uso novo, a brincar com elas” (p. 75).

Ele nos sugere a interessante e importante necessidade de restituir ao uso comum aquilo que foi tomado, sequestrado, capturado pelos diferentes dispositivos. Daí a ideia de profanação, em contraposição à sacralização e cristalização dos dispositivos. Na educação, nos corpos, nas subjetividades, nas instituições, ele nos fala da necessidade urgente de que os sujeitos possam ativamente intervir nos novos processos de subjetivação.

Temos a tendência em focar no que perdemos ou perderíamos se questionarmos a universalidade de certos dispositivos, e não no que ganhamos neste exercício. Não me refiro a considerações pragmáticas ou mercadológicas, embora não descartáveis, mas a possibilidade de focar nos diferentes modos de sofrimento psíquico e nos diferentes contextos, nos quais o psicanalista pode vir a atuar. Estará em jogo a capacidade de aprimorar suas ferramentas de escuta em novos contextos e dispositivos. Estará em jogo não apenas a ousadia, mas a criação de espaços institucionais para acolher e refletir sobre as experiências.

André Green (2006) organizou, poucos anos antes de nos deixar, uma jornada e posterior publicação: *Les voies nouvelles de la thérapeutique psychanalytique* (Os novos caminhos da terapia psicanalítica), da qual participaram um expressivo número de renomados analistas do cenário internacional, e na qual foram apre-

sentadas inovações no campo da clínica, além de uma discussão sobre os fundamentos que as sustentaram. Nessa mesma direção, R. Roussillon (2005) sugere que não é mais o dispositivo padrão que decide quem pode ser analisado, mas são as necessidades singulares do analisando que assinalam o dispositivo mais adequado para essa análise. Isso aponta para as inovações no campo da técnica. Para finalizar, a partir dessas considerações sobre tradição, fidelidade e profanação podemos convidá-los ao diálogo, e a nos indagar construtivamente sobre: O que está em jogo na psicanálise e suas múltiplas clínicas? De que modo aprimoramos, ao lado do já conhecido, a clínica e a metapsicologia em face à diversidade de dispositivos utilizados pelos analistas hoje?

## Resumo

O autor afirma que a riqueza e o poder da psicanálise residem na permanente abertura para as singularidades de cada configuração psíquica, na produtiva tensão entre diferentes modelos teóricos, mantendo-se um método de abordar o sofrimento humano face aos múltiplos determinantes da subjetividade. A partir de considerações sobre fidelidade (Puget) e profanação (Agamben), o autor propõe não haver um dispositivo padrão, mas sim necessidades singulares do analisando que assinalam o dispositivo mais adequado para focar nos diferentes modos de dor psíquica, e os diferentes contextos nos quais o psicanalista pode vir a atuar. Aparece a necessidade de aperfeiçoar ferramentas de escuta em novos contextos e dispositivos, assim como a criação de espaços institucionais para refletir e nos indagar sobre a psicanálise e suas múltiplas clínicas.

**Palavras-chave:** *Dispositivo, Clínica, Fidelidade. Candidatas a palavras-chave: Diversidade, Profanação.*

## Abstract

The author argues that the richness and power of psychoanalysis lie in the permanent openness to the singularities of each psychic configuration, in the productive tension between different theoretical models, maintaining a method of approaching human suffering in the face of the multiple determinants of subjectivity.

Based on considerations of fidelity (Puget) and profanation (Agamben), the author proposes that the analysand's unique needs should be the most appropriate device to focus on the different modes of psychic pain in the different contexts in which the psychoanalyst can act. He insists on the need to improve listening tools in new contexts and devices, as well as on the creation of institutional spaces to discuss these questions about psychoanalysis and its multiple clinical practices.

**Keywords:** *Device, Clinical, Fidelity. Alternative keywords: Diversity, Profanity.*

## Referências

- Agamben, G. (2005). O que é um dispositivo. *Outra travessia*, 5, 9-16.
- Agamben, G. (2007). *Profanações*. São Paulo: Boitempo.
- Alizade, M. (2002). El rigor y el encuadre interno. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 96, 13-16.
- Alizade, M. (2009). *Cuestionario: Encuadre y dispositivo analítico*. Recuperado em 16 de novembro de 2014, de <http://www.topia.com.ar/articulos/cuestionario-encuadre-y-dispositivo-psicoanal%C3%ADtico>
- Badieu, A. (1988). *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil.
- Beck, U., Giddens, A. e Lash, S. (1997). Modernização reflexiva. Em M. Lopes (trad.), *Política, tradição e estética na ordem social moderna*. São Paulo: UNESP.
- Bercherie, P. (1988). *Géographie du champ psychanalytique*. Paris: Navarin.
- Freud, S. (2010). O início do tratamento. Em P. C. Souza (trad.), *Obras completas de Sigmund Freud* (vol. 10, pp. 163-192). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1913).
- Green, A. (2005). O intrapsíquico e o intersubjetivo: Pulsões e/ou relações de objeto. *Revista de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA)*, 12(1), 51-83.
- Green, A. (2006). *Les voces nouvelles de la thérapie psychanalytique: Le dedans et le dehors*. Paris: PUF.
- Green, A. (2010). Lo intrapsíquico y lo intersubjetivo. Em A. Green, *El pensamiento clínico*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 2002).
- Mezan, R. (2014). Problemas para uma história da psicanálise. Em R. Mezan, *O tronco e os ramos*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Morin, E. (2007). *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Sulina.
- Peirce, C. S. (1999). Semiótica. Em J. Teixeira Coelho Neto (trad.), *Semiótica*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1931).
- Puget, J. (2003). Intersubjetividade: Crisis de la representación. *Psicoanálisis APdeBA*, 25(1), 175-189.
- Puget, J. (26 de setembro 2008). *Las filiaciones analíticas: Fidelidades y poder. Linealidad y discontinuidades: El poder y relaciones de poder*. Trabalho apresentado no 27º Congresso Fepal, Santiago de Chile.
- Puget, J. (2010). Os dispositivos e o atual. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44(2), 35-43.
- Roussillon, R. (2005). La conversation psychanalytique: Un divan en latence. *Revue Française de Psychanalyse*, 69, 365-381.
- Roussillon, R. (2014). Traumatisme primaire, clivage et liaisons primaires non- symboliques. *Em Agonie, clivage et symbolisation*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1994)
- Tanis, B. (2013). Tempo e história na clínica psicanalítica. *Calibán*, 11, 73-92.
- Tanis, B. (2014a). O pensamento clínico e o analista contemporâneo. *Jornal de Psicanálise*, 47(87), 197-214.
- Tanis, B. (2014b). Permanências e mudanças no lugar do analista: Desafios éticos. *Jornal de Psicanálise*, 47(86), 181-192.
- Tanis, B. e Rache, E. (2017). *Roussillon na América Latina*. São Paulo: Blucher.





O Estrangeiro

## O poder e as palavras

*O leão pergunta ao Chacal a que se devia o seu nome, Algawwas (o orgulhador). O Chacal explica: é porque eu mergulho no sentido das palavras.<sup>1</sup>*

As palavras têm poder. E, mais precisamente, as palavras têm poderes. A coisa mais evidente que as palavras podem fazer, e ainda assim frequentemente ignorada, é que podem significar coisas diferentes. E isso não é diferente com o termo “poder”. Essa palavra conhece muitos sentidos. Entre eles, está o de “ter a capacidade de”.

Certamente, a primeira coisa que a palavra “poder” pode fazer, quando a tomamos por objeto do nosso pensar, é o de convocar para um baile, para uma dança dos laços de fita com outras palavras com as quais conversam seus sentidos: força, potência, capacidade, autoridade, legitimidade, dominação, luta, justiça, liberdade.

Talvez se devesse dizer que “poder” não apenas pode convocar esse exercício de entrelaçamento, mas deve fazê-lo. Em todo caso, essa dança das palavras se impôs sobre o que segue a partir daqui. Dela emergiram três faces de poder: o poder como dominação, o poder como disputa e o poder como desejo.

Mais do que apresentar um argumento sobre o poder, o quadro que se pinta abaixo, a exemplo dos tableaux medievais, justapõe as imagens evocadas pela reflexão sobre o poder e pelas palavras que dançam em seu entorno. Essa opção pela multiplicidade de perspectivas talvez revele, e apenas talvez, uma resistência ao linear, por que muitas vezes se exprime o poder.

### Poder como dominação

Talvez o sentido mais usual que se empresta a “poder” seja aquele que implica uma dominação. A relação de poder se dá entre alguém que o detém e o exerce sobre alguém que é desprovido de poder e se encontra submetido ao seu exercício. A relação é vertical, o dominante está no alto e o subjugado está abaixo.

Essa dominação, a que se corresponde uma sujeição, conhece várias formas.

**Poder e força.** Um gato e um rato. Em *Massa e poder*, Elias Canetti (1960/1995) descreve as interações entre esses animais para ilustrar a diferença, a proximidade e a distância entre a noção de poder e a noção de força. Segundo Canetti, se o gato tem o rato em sua boca, totalmente contido, submetido pelas suas presas, incapaz de escapar, prestes a ser devorado, tem-se força. Se, no entanto, o gato solta o rato, brinca com ele, dá-lhe espaço para ir e vir, mas o mantém sempre sob seu olhar alerta e pode sempre buscá-lo novamente esticando a pata ou fazendo uma curta corrida, tem-se poder.

Nos dois casos, o rato está submetido ao conjunto de capacidades que o gato tem e que exerce sobre ele, e das quais o rato é desprovido. A diferença fundamental não está nas qualidades intrínsecas a um e outro dos animais que interagem, mas sim no processo de interação. Na medida em que há uma ampliação do espaço em que o rato pode se movimentar, entretendo talvez a esperança de escapar do pior, a sua sujeição ao gato perde em atualidade e ganha em potencialidade. Mas não deixa de ser submissão. O máximo que o rato pode esperar é que, por descuido do gato, o espaço de sua relativa autonomia se amplie excessivamente e permita a fuga para um lugar onde o poder do felino já não possa ser exercido. Em nenhum momento, no entanto, o rato tem ou exerce qualquer poder sobre o gato.

**Poder e autoridade.** Nas sociedades humanas é comum pensar o poder como esse estado de submissão de uns às forças ou prerrogativas de outros, ou mais comumente, às forças e prerrogativas de um outro, quer seja o soberano, quer o governo ou, no caso, o próprio Estado. O termo poder é muitas vezes usado para se referir à própria personificação dessas forças e prerrogativas; chama-se de *poder* à pessoa do príncipe, do soberano ou do governo. Outras vezes, para se referir ao *locus* em que elas estariam concentradas: o palácio, a cidadela, a capital.

Na medida em que não seja entendido como personificação ou como *locus*, mas como potência ou força organizadora de relações, a incidência do poder é pensada como sendo vertical; o topo sujeitando o comportamento dos que estão abaixo. Estes estão necessariamente em posição de sujeição, a um tempo, ao poder dele mesmo e dos seus detentores. Eles são os sem poder.

**Poder e legitimidade.** Um dos sentidos que pode ter o termo “autoridade” ao se referir ao poder é conferir legitimidade às suas origens, às suas fontes e ao seu exercício. O mais usual é imaginar que os sujeitos, quer dizer eles mesmos, legitimam o poder conferindo-lhe as suas prerrogativas, e que essa legitimidade se mantém na medida em que as resultantes do exercício do poder são vistas como justas.

Gradualmente, instalou-se a noção de que este poder oficial, a que estamos todos submetidos, para ser legítimo precisa encontrar seus limites. Essencialmente, esses limites estão na necessidade de o poder estabelecer mecanismos de controle do poder. Ele precisa nos proteger de seus próprios excessos. Não temos poder a exercer contra o poder, mas, em princípio, haveria um espaço de autonomia a não ser invadido por ele. Um pouco talvez como o rato que não está na boca do gato; ele pode se movimentar livremente, mas não pode ir muito longe.

A aferição da legitimidade do poder parece mais factível quando se determina o seu *locus*, e quando se guarda dele essa noção oficial, formal. O que aconteceria se intuíssemos ou desconfiássemos que o verdadeiro poder a que estamos submetidos está em outro lugar, um pouco oculto talvez, e que tanto nós (ratos) quanto o outro (gato) estamos suspensos por fios que determinam nossos movimentos e que se perdem de vista em alturas excessivamente distantes e nebulosas?

\*Professor da Escola de Direito da Fundação Getúlio Vargas - São Paulo.

<sup>1</sup> O diálogo é mencionado na apresentação que Mamede Mustafa Jarouche fez de *Kalila e Dimna* (Almuqaffac, I. (2005). *Kalila e Dimna*. Em M. M. Jarouche (trad.), *Kalila e Dimna*. São Paulo: Martins Fontes), comentando um livro de autoria desconhecida datado no século X.



**Poder e servidão.** Saber em que medida somos livres e autônomos é importante por mais razões do que apenas para determinar se o poder a que estamos submetidos é mais ou menos legítimo. Algum homem é verdadeiramente livre, ou vivemos todos, sabendo ou sem saber, algum tipo de servidão que, qualquer que ela seja, será sempre inevitável?

Autonomia, em um de seus sentidos, quer dizer capacidade de governar a si mesmo. Há medidas de autonomia de que podem gozar os sujeitos. Numa ponta, o escravo não a conhece em qualquer medida. O rato de Canetti, quando não está entre os dentes do gato e pode gozar de alguns centímetros quadrados de chão para andar de um lado para outro, conhece apenas a pequena liberdade desses poucos passos. O espaço que o poder se exime de penetrar e que nos permite governar o nosso entorno imediato pode, no entanto, ser significativamente mais amplo.

Quando essa autonomia é precária porque o poder restringe o espaço de liberdade ou o invade arbitrariamente, com repressão e censura, dizemos viver sob o autoritarismo. Sua repressão é tosca e se faz ver à luz do dia.

Ainda que não sejam autoritárias nesse sentido, as sociedades humanas restringem a autonomia criando os mesmos mecanismos de contenção e de disciplina que Foucault (1979/1996) enxergou nas prisões e nos hospícios. Esta disciplina em que se apresenta o poder é, com certeza, menos conspícua do que aquela, ainda que seja evidente uma vez revelada.

Fora desses mecanismos disciplinares, inevitáveis, e mesmo nas sociedades onde o tosco do arbitrário e do autoritário parece estar ausente, pode-se duvidar da existência de alguma real autonomia, quando – agora – parecem existir mecanismos que nos fazem querer e desejar, do mesmo modo que nos fazem acreditar que o querer e o desejar são nossos.

### **Poder como relação (ou como luta)**

**O poder distribuído.** Talvez menos usual do que a imagem do poder como o exercício de dominação e controle, de submissão e sujeição, é aquela das forças relativas distribuídas entre atores que interagem num campo marcado por maior horizontalidade. Trata-se de terreno acidentado, com picos e depressões, com *loci* de maior e de menor poder, mas que já não pode ser representado como a dualidade vertical de um cimo, do poder, e de um solo, do não-poder.

Aqui o mundo não se divide entre os que têm poder e os que são desprovidos dele. O conjunto de capacidades, de forças, e de potencialidades, quer dizer, o conjunto de elementos constituintes do poder, é distribuído de modo difuso entre todos os atores. Alguns terão muito poder e outros terão muito pouco.

**O poder entre dois.** Esse maior ou menor poder de que são dotados os atores pode ser fundamentalmente compreendido como a capacidade que tem cada um deles de restringir ou determinar as opções que se oferecem a um outro. Entre dois que estejam em disputa, quem tem mais poder restringe mais fortemente as possibilidades de escolha que se oferecem ao mais frágil. Este outro, no entanto, não é totalmente desprovido de poder na medida em que, de algum modo, influencia e restringe também; não obstante, não restringe na mesma medida as opções que o mais poderoso tem e pode exercer.

**O poder entre muitos.** A capacidade que têm os atores de restringir ou determinar as escolhas, uns dos outros, pode ser exercida em contextos exclusivamente

bilaterais em que dois atores competem apenas entre si, e apenas as suas escolhas estão em jogo. No entanto, essa mesma capacidade opera na relação que cada ator entreterá, potencialmente, com cada um de todos os demais atores existentes. Na verdade, é possível conceber cada um dos atores em qualquer contexto social como nós em uma rede multidimensional extremamente complexa. Cada nó pode estar ligado, no limite, a todos os demais. Cada um deles terá o seu quinhão de poder, sua capacidade de influenciar e determinar as escolhas dos outros, e vai exercê-lo.

Dessa maneira, terá mais poder quem tiver maior capacidade de determinar ou restringir as escolhas do maior número de atores e, ao mesmo tempo, souber distribuir melhor e concertar o exercício simultâneo dessa capacidade sobre o maior número de atores relevantes e sobre suas escolhas.

O maior poder estará com quem melhor possa ler a complexidade da infinita rede de relações e demonstrar maior capacidade para influenciar os comportamentos dos demais, assim como organizar o exercício dessa capacidade. Ou seja, o maior poder estará com quem melhor consiga movimentar a mais ampla parte da fábrica social constituída pelos nós da rede.

**Os dois e os muitos.** É difícil conceber uma disputa entre dois como algo dado fora da rede ou, ainda que dentro dela, em condição de isolamento relativo, sem concernir os demais, ou sem ser passível de ser influenciado por esses.

Assim, a capacidade que um e outro dos competidores terá de influenciar as escolhas dos terceiros será fundamental para o desenlace da disputa, e para todo o seu percurso. Influenciar as escolhas dos outros é mobilizar, a seu favor ou contra si, o poder que esses terceiros têm.

**Poder e justiça.** Em contexto coletivo haverá uma maior tendência a que a disputa seja lida a partir das considerações sobre: a justiça ou a injustiça das causas, a legitimidade ou ilegitimidade dos argumentos, e os meios de luta utilizados por um e outro lado. Na verdade, fora do coletivo, a noção de justiça não pode fazer sentido.

As considerações de justiça são, normalmente, pensadas como freios ao poder e ao seu exercício. O coletivo seria, de início, responsável por constringer a capacidade que o mais poderoso tem de agir livremente, e de restringir as opções do mais frágil quando esse exercício de poder se mostrar arbitrário e injusto.

O que é justo e o que é legítimo, em cada situação, pode ser objeto de discussão e de dissenso, não há surpresa nisso. Mas seria de se esperar que, fora da selva, as situações de flagrante injustiça e de desequilíbrio fossem reconhecíveis com razoável facilidade.

**Poder e narrativa.** O poder revela então uma propriedade crucial: a capacidade de dizer, ou mais, de constituir o justo e o injusto, o legítimo e o ilegítimo. Isso se dá com mais facilidade no espaço do dissenso, mas mesmo ali, nas proximidades dos extremos da justiça evidente e da injustiça nua, o poder opera a sua mágica. Já não apenas determina ou influencia escolhas e decisões, mas condiciona visões de mundo, crenças, julgamentos. Conta-nos a justiça e nos faz vê-la onde não poderia estar.

Antes de aparecer na competição entre narrativas, a relação do poder com a memória, com a repetição e reconstituição permanente da história, já se faz presente nas biografias dos poderosos e dos impotentes: os primeiros conhecem sua data de nascimento e sua linhagem que representam por brasões; os segundos descendem do desconhecido.

Esse exercício de reconstituição contínua não é apenas sinal de existência de poder, é também elemento de construção de poder por afirmar a identidade e o



título que legitima direitos. Isso é assim para indivíduos e para coletivos, povos ou nações, ainda que, mais uma vez, esses sejam em grande medida invenções.

Mas em contexto de luta, de disputa, é a capacidade de fazer valer as narrativas sobre os objetos da competição, sobre o seu contexto, sobre seu início e sobre seu desenvolvimento, que será crucial.

A vida não é avara e nos oferece muitas ilustrações do que sustentaria o argumento que se quer aqui fazer. Esse argumento é que: a capacidade de contar e de estabelecer a narrativa que terá curso dominante, de calar as narrativas discordantes, é parte integrante da luta e é meio de construção da percepção de justiça e de injustiça.

Quando bem-sucedido, o mais poderoso, aquele que melhor consegue restringir as opções de seus oponentes e arregimentar o apoio dos demais atores, demonstra o poder de arbitrar o início da história, de inverter as posições das causas e dos efeitos, e de apresentar o absurdo sob as vestes do apenas razoável.

O poder de contar desloca a justiça. O seu oposto é a ausência de voz, o falar contra um vento que tem a capacidade de arrastar consigo as palavras e sufocar o seu som. Um tipo especialmente terrível de impotência.

**Poder, resistência e sacrifício.** Diante da desigualdade de armas, não podendo o mais fraco restringir de modo significativo as escolhas do mais forte, não podendo mobilizar a seu favor a força do coletivo e não podendo sequer contar a sua história, por vezes não resta, como medida de poder, senão a resistência, a permanência.

Essa permanência se dá sob o castigo do látego. O corpo daquele indivíduo ou daquele grupo sangra e sofre, mas permanece e resiste. Tanto a resistência, quanto a disposição para o sangrar e para o sacrifício acabam por neutralizar, em parte, a capacidade que o poderoso tem de restringir as escolhas de quem está desprovido de outras armas, e acabam por dar a este último, uma renovada capacidade de restringir as escolhas do poderoso.

É em circunstâncias assim que se dá o que alguém poderia chamar, muito evocativamente, de “vitória do sangue sobre a espada”.

Em contraponto precoce ao que se dirá a seguir sobre o poder e a sobrevivência, aqui o poder pode aparecer como disposição para morrer.

### O poder como desejo

**Poder e sobrevivência.** Em *A consciência das palavras*, Elias Canetti (1975/2017) retomando uma ideia central de *Massa e poder* (Canetti, 1960/1995), relaciona a essência do poder ao desejo de ser único, de sobreviver a todos os demais. Essa sensação de poder se faria sentir quando se está em presença de um cadáver; uma parte de nós, que logo toma a frente sobre os demais, além de experimentar o gozo de não sermos nós o caído, entretém a ilusão de termos sido nós a desviarmos a morte em direção ao outro, afastando-a de nós mesmos.

Para ilustrar o estado último desse desejo de sobrevivência, serve-se das memórias em que Schreber<sup>2</sup>, um antigo presidente do senado de Dresden, conta os delírios que o acometiam e que o levaram à internação e à interdição: uma catástrofe acometera a humanidade, todos haviam morrido e apenas ele restava; mas não estava inteiramente só porque se relacionava com as estrelas. Todas as almas dos que haviam perecido continuavam a brilhar nas constelações de estrelas e, irresistivelmente, eram atraídas até ele, em quem vinham se perder.

**Poder e potência.** Poder e potência são muitas vezes passíveis de um uso intercambiável, pois, entre seus vários sentidos, há alguns que são coincidentes, são em alguma medida sinônimos. Mas há ao menos um potencial de divergência de sentidos, ainda que sutil, ainda que apenas intuído.

Um conceito presente nos escritos de Nietzsche (1901/1995) é o de vontade de poder. Em francês, optou-se por referir uma vontade de potência (*volonté de puissance*). Haveria alguma diferença, alguma razão para a divergência, quando o francês conhece também o termo *pouvoir*? Há armadilhas nessa investigação. Aquela que envolve a precisão e a correção da tradução a partir do original é uma delas. A mais assustadora, no entanto, está na acusação que fez Giorgio Colli (2015) aos que

se servem de citações de Nietzsche, a de serem (sermos) falsários que dão valor a suas próprias palavras evocando as dele.<sup>3</sup>

Nietzsche e tradutores usam, no entanto, palavras. Obra e palavras permitem a interpretação. Na verdade, convocam, mas permitem também a especulação e a intuição. Dessa maneira, podemos não chegar à verdade que o autor tinha em seu coração, mas não há impedimento para que, a partir dessas palavras e do labor sobre elas, algumas verdades se instalem no nosso.

Nietzsche diz “Minha filosofia: arrancar o homem da aparência, qualquer que seja o perigo! E não ter medo, ainda que a vida mesma devesse perecer!”<sup>4</sup>. Contra o pano de fundo de outras passagens da obra nietzschiana, a primeira parte do aforismo talvez pudesse nos remeter à ideia de potência como a libertação do homem de sua condição de animal domesticado, dos arreios impostos pelo mundo. A segunda parece indicar a necessidade de libertação do freio interno que é o medo, e que frustra a possibilidade do homem de se transformar no que de fato poderia ser.

Há uma dimensão da potência que aponta para o bem e para o mal que se pode fazer aos outros, portanto, para a domínio do relacional. A essa dimensão prefiro chamar “poder”. Também, existe uma outra que aponta para as forças que o homem pode desenvolver, descobrir, libertar, em si, fora da relação com os demais homens, ou independentemente dessas relações. Trata-se da superação do medo, da libertação dos freios, do fortalecimento e do incremento das possibilidades e, como talvez dissesse Nietzsche, de unir em si mesmo o humano e o divino. A isso preferiria chamar “potência”, e gostaria de entender a vontade de potência como o desejo disto.

Certamente, se for possível um mosaico completo contendo todas as imagens evocadas pelo poder, esse mosaico não se realizou aqui. Nem mesmo o mergulho no sentido das palavras esgotou todas as possibilidades. Algumas delas compareceram e alguns de seus vários sentidos as acompanharam, entrelaçaram-se e formaram algumas imagens. Se ficou a impressão de ausência de um argumento organizador, que se aceite este: que não se fale de poder sem referir a impotência e a injustiça, e o sofrimento que as acompanha.

### Referências

Canetti, E. (1995). *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1960).

Canetti, E. (2017). *A consciência das palavras*. Lisboa: Cavalos de Ferro. (Trabalho original publicado em 1975).

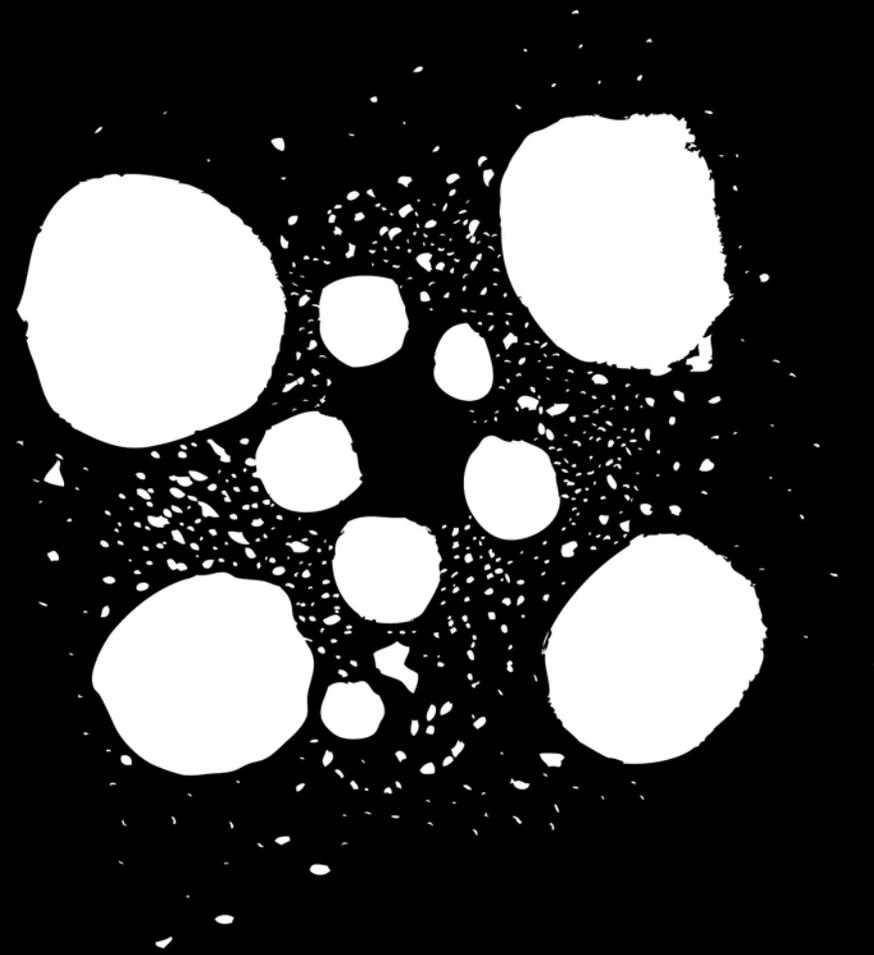
Foucault, M. (1996). Microfísica do poder. Em R. Machado (trad.), *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1979).

Nietzsche, F. (1995). La volonté de puissance. Em G. Bianquis (trad.), *La volonté de puissance* (vol. 1-2). Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1901).

3 Colli, G. (2015). Nietzsche L'Antisystème. *Philosophie magazine, hors série*. 26, 143-146. Giorgio Colli, filólogo e organizador da obra completa de Nietzsche, impõe, no entanto, um dilema insuperável: por um lado, o tomar emprestado o prestígio do autor é um risco e talvez uma tentação; por outro, isso é especialmente comum com Nietzsche porque este “disse tudo e o contrário de tudo”. Como então saber o que Nietzsche quis mesmo dizer? O próprio Nietzsche, reconhecendo a dificuldade de ler seus escritos e interpretá-los, teria convidado a “ruminá-los” (p. 146). Ruminemos, então.

4 Aforismo 5: “*Ma philosophie: arracher l'homme à l'apparence, quel qu'en soit le péril! Et n'avoit pas peur, dût la vie même y périr!*” (Nietzsche, 1901/1995, p. 4).

2 Schreber, D. P. *Memórias de um doente dos nervos (Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken)*. O trabalho original foi publicado em 1903, foi traduzido para várias línguas, e teve várias edições. Elias Canetti refere a história do manuscrito, mas não diz qual edição teria consultado.



Vórtice:  
O racismo como fator  
clínico relevante



Wania Cidade\* e Jorge Kantor\*\*

## O racismo como fator clínico relevante: “Tenemos un problema”\*\*\*

*Por que escrevo?  
Por que tenho que  
Porque minha voz  
Em todas as suas dialéticas  
Foi silenciada por muito tempo.  
Jacob Sam La Rose*

A seção **Vórtice** apresenta neste exemplar uma vigorosa conversa sobre um tema nada comum entre nós, psicanalistas: “O racismo como fator clínico relevante”. Os autores, de

diferentes regiões da América Latina, abordam de modo sensível esse tema sem lugar nas narrativas psicanalíticas, mas corrente nas culturas dos diversos países de nossa La-

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

\*\* Sociedad Psicoanalítica Peruana.

\*\*\* Todo o processo de criação de Vórtice é antecedido por um intenso e produtivo diálogo entre o editor da seção, Jorge Kantor, e a equipe: Cecilia Rodríguez, Eloá Bittencourt, María Luisa Checa e Wania Cidade. Foi da costura de ideias desse grupo, em busca de um tema para este número de Vórtice, que se originou este texto, que ganhou corpo no diálogo entre Wania e Jorge, a partir dos textos dos autores convidados para dar vida à seção. Jorge vive no Peru, e Wania, no Brasil. Os autores, que produziram os oito textos que compõem a seção, têm diferentes origens citadas pela dupla que observa uma área de ligação que faz com que as vicissitudes e problemas se repitam lá ou cá. Trata-se do ser-humano. A editoria da revista *Calibán* optou por manter o texto na forma original de sua redação e assim expor a mistura de ideias e o vivido processo que se expressa em sua escrita: a dois corações, duas mentes, duas linhas de experiências de vida, dois idiomas. Esperamos que desfrutem dos diversos diálogos possíveis.

tinoamérica. Certamente não enxergamos o “racismo” por se tratar de um fenômeno estrutural em nossas sociedades, normatizado, uma vez que não é visto nem problematizado, funcionando em nossas vidas e relações sem que haja o estranhamento. Trata-se de uma questão que é fruto da violência colonial que se espalhou pelas Américas com reflexos pelo mundo inteiro, mas que em poucos ambientes é configurada como tal, a despeito de gerar angústias e atualizar a violência.

O campo psicanalítico é farto em experiências que podem nos dar a ver como o racismo opera nas relações, nas normas existentes, nas condições de vida dos sujeitos, no desenrolar dos acontecimentos nas sociedades.

Embora determinados grupos raciais nem sequer cheguem aos consultórios de psicanálise ou à formação psicanalítica, como negros e índios, por exemplo, ainda que tenhamos países como o Brasil –que é majoritariamente constituído por negros–, criar espaços para pensarmos em nossa inserção no mundo, e a dos sujeitos que nos procuram, é uma tarefa que auxilia na compreensão das complexidades com as quais lidamos.

Ao psicanalista cabe se manter em sua função de analisar, sem discriminar e acolhendo o analisando, mantendo-se em sua prática dentro da ética da psicanálise –da escuta do material inconsciente no encontro com seu analisando. Contudo, se o analista estiver sensível a essa questão, muito possivelmente iluminará vivências compartilhadas em sua clínica pessoal. Antes, precisamos reconhecer que o racismo existe, assim como a dor psíquica originária de um sofrimento que é impingido pela diferença, pela cor da pele, por uma lógica eurocentrada. É assim com os negros, índios, árabes, judeus (este último grupo bastante presente nos textos psicanalíticos, com todo o sofrimento transgeracional causado pelas perseguições e holocausto), e podemos dizer que com todos cujas diferenças ficam evidentes para além das palavras.

Se algo que nos marca e constitui é negado pelo outro, se o outro não pode se identificar com a dor do racismo e nem sequer a reconhece: **temos aí um problema**. Se o outro entende que não existem diferenças entre ele próprio, seu modo de viver e o do índio ou do árabe, e assim por diante, se ele vê como se fôssemos todos iguais: **temos aí um problema**, pois ele não conseguirá enxergar a subjetividade que as relações, a sociedade e a cultura fazem questão de qualificar, produzindo adoecimento psíquico, experiências traumáticas, retraimento e exclusão. Essa construção social, que gera conflitos e resistências, tanto no campo social como no do sujeito, deve ser objeto de investigação do psicanalista. É um assunto que precisa ser pensado, conversado, elaborado.

O preconceito está em todos nós e é importante pensar como os analistas lidam com isso. Ele pode estar no divã, na poltrona, na relação, ou podemos observar os seus efeitos nos ambientes que frequentamos. A psicanálise pressupõe a liberdade, a singularidade, a diferença. Como o analista pode acessar suas ferramentas para se aproximar da resistência em se falar dessa lógica perversa? Estamos diante de um obstáculo/sintoma que carece de reflexão, e mudança, por parte dos psicanalistas.

**Vórtice** está tentando sacudir-se de la inercia respecto al tema del racismo. En tal sentido, en esta ocasión, explora ocho narrativas recogidas, en la intimidad de los consultorios, por psicoanalistas localizados en Brasil, Canadá, Colombia, Chile, México y Venezuela, y de ese modo espera contribuir al entendimiento de esta expresión tan profunda y compleja de la psique humana, así como también intenta producir una mayor comprensión respecto a las implicancias de los prejuicios y la intolerancia racial en la práctica clínica.

De un modo semejante a como está sucediendo la evolución de la conciencia respecto al lugar de la mujer en nuestra civilización o a la cuestión de la bisexualidad constitucional de los seres humanos, la problemática de las



relaciones de poder vinculadas a la cuestión racial se está siendo cada vez más evidente para que todos vean y entiendan.

Indagaremos sobre este tema a través de la perspectiva de ocho psicoanalistas, los que han tomado en cuenta la palpante regularidad de las expresiones sentidas desde el color de la piel y la adjudicación política y social, en un sentido jerárquico, que se le da a esta condición de la naturaleza. Se trata de dar cuenta de una intensa fábrica de prejuicios y afectos que hace que el componente racial se vuelva algo trascendental y definitivo en la vida de las personas. El psicoanálisis en ninguna parte del mundo puede sustraerse a la relevancia de este factor.

Iván Gutiérrez Cuadrado (Bogotá, Colombia) señala que la clínica nos lleva a cuestionarnos continuamente sobre el psiquismo de las personas que nos consultan y sobre nosotros mismos; sin embargo, en ese cuestionamiento, puntualiza, rara vez fijamos nuestra atención en el vínculo existente entre identidad y racismo. Nos muestra cómo se desataca el entumecimiento característico de la represión del factor racial usando un ejemplo clínico.

Jorge Luyando Hernández (México) narra, a través de la narración de una primera sesión de consulta, cómo la persona que consulta es discriminada por el profesional, quien se ve limitado por sus propios prejuicios al no

reconocer contenidos inconscientes de discriminación racial en el encuadre.

Alice Becker Lewkowicz (Porto Alegre, Brasil) apunta o espaço escolar como um dos mais perversos para a criança negra, onde aprenderá, através da experiência, que não tem um reconhecimento social que lhe confira um lugar de respeito. Nos dice, también, citando al poeta Cabral de Melo, que tendremos que reconocer las peculiaridades racistas que estructuran nuestras propias mentes, “a parte que nos cabe deste latifúndio”.

Cyril Levitt (Toronto, Canadá) relata una situación clínica en la que la persona en análisis utiliza los mecanismos de defensa de

proyección paranoide e identificación con el agresor discriminador contra sentimientos racistas, con el objetivo de vehicular el deseo de encajar en un círculo social idealizado, en desmedro de la valoración de sus propios orígenes étnicos.

Lúcia Palazzo (Río de Janeiro, Brasil) destaca o conceito de raça que estabeleceu a diferença entre negros e brancos, y escribe sobre el miedo que levanta barreras que atraviesan la escena analítica en el contacto con el desconcielo de las personas afrodescendientes, de modo tal que su realidad psíquica es muchas veces negada.

Margareta Hargitay Wieser (Caracas, Venezuela) nos hace notar, asimismo, que la formación y la práctica psicoanalíticas poco o nada exploran el factor racial. Aunque el ciudadano promedio se jacta de ser abierto y de no discriminar por raza, cultura o nivel socio económico, sí lo hace. El caso de un muchacho de clase humilde, visto con sospecha y temor, ilustrará un periplo por la violencia de las calles y los tatuajes de la piel.

Gabriel Dukes (Santiago, Chile) nos hace notar que la xenofobia tiene muchos rostros. Dos ejemplos clínicos breves ilustran, junto con la situación social que está viviendo su país frente a la inmigración, los diferentes destinos del racismo.

Ney Marinho (Río de Janeiro, Brasil) llama la atención sobre la necesaria diferenciación, que a menudo puede pasar desapercibida, entre repetición y continuidad, con respecto al racismo.

Observamos na leitura dos artigos que os diversos grupos humanos foram, e ainda são, divididos ao longo da história por aqueles que dominam e sustentam a própria experiência como norma, ratificando a exclusão.

**Vórtice** en este número aspira a contribuir a la toma de conciencia de parte de los psicoanalistas latinoamericanos de esta lacra de la humanidad.



Iván Gutiérrez Cuadrado\*

## Racismo, um legado que produz identificações alienantes

*O avô do meu pai, o sr. Magallanes, veio de uma família de indígenas, de brincos e colar, e imigrantes portugueses. Como muitos outros em Cartagena, em 1954, ele não tomava café preto nem trocava de camisa aos domingos porque esses eram costumes dos escravos negros. Ele tomava café com leite como os brancos.*

Gutiérrez Cuadrado (2017)

A clínica nos leva a questionar continuamente sobre o psiquismo de nossos pacientes e de nós mesmos. Nesse questionamento, raramente prestamos atenção ao vínculo entre identidade e racismo. Nesta ocasião, tento me referir a esse vínculo e, em particular, a como

ele se tornou o fator determinante de uma situação de *impasse* que se manifesta no fato de que uma analisanda dizia não acreditar em mim. E ela não acreditava em mim, como se pôde ver algum tempo depois, porque eu era *negro*. No momento em que o *impasse* se fez

evidente, eu não interpretava porque falar sobre racismo era, em minha opinião, algo *démodé* ou inexistente em nossa realidade atual. Essa opinião obedece a uma tentativa de negar um aspecto depreciativo da paciente com quem eu me contra identificava, já que tinha raízes em minha história pessoal.

M., a analisanda, de fisionomia latina, era a única filha de uma família de proprietários de terras para os quais negros e índios eram considerados seres de segunda classe, assim dizia seu avô. M. tinha como fantasia primordial ser fisicamente diferente. Essa fantasia a havia levado a construir um alter ego segundo o qual ela era loira, alta e magra, e também capaz de fazer tudo aquilo que era impossível para ela. M. pediu ajuda porque não se sentia bem nem com seu corpo nem com sua sexualidade.

Eu, analista de pele morena, proveniente de uma família mestiça, tinha uma história que poderia muito bem relacionar-se com a de M., porque minha avó me dizia: “Menos mal que você não tem cabelo ruim”. Com essa frase aludia a que eu não era tão negro, apenas moreno. Essa frase ecoava a cultura cartagenera<sup>1</sup> em que nasci e cresci, e na qual era melhor ser branco do que negro. Talvez justamente por causa dessas experiências pessoais, deixava passar aqueles momentos em que a interpretação do racismo, como manifestação de uma relação de objeto pejorativa, era oportuna.

O *impasse* foi finalmente resolvido quando interpretei diretamente que o tema de seu racismo se relacionava comigo. Só então ela me disse que tinha tido uma melhor amiga, mais negra que ela, a quem amava e odiava ao mesmo tempo. Essa amiga se parecia comigo e por isso ela não podia acreditar em mim. Era muito difícil para M. “ter que se despir na minha frente”.

O racismo, legado com o qual nos identificamos e que nos alcança através da transmissão transgeracional, leva ao estabelecimento de identificações alienantes, usando o conceito de Nussbaum (2009) e Sapriza (1993). M. não podia “amar a si mesma como é” precisamente porque não era o que o avô promulgava como ideal físico, ideal que tinha chegado a ela apenas por ouvir dizer. Seu alter ego, a loira, alta e

magra, reunia essas características e cumpria o ideal familiar, ideal uma vez manifesto, agora esquecido por ser visto como *démodé* e como uma atitude socialmente deplorável, pelo menos de maneira consciente.

Depois de ter interpretado seu racismo e como ele afetava tanto a imagem que tinha de si mesma como seu relacionamento comigo, M. concluiu: “Sou o produto do ódio e da discriminação... Como vou fazer se não me ensinaram a amar a mim mesma, a gostar de mim?”.

É pertinente observar, com respeito ao caso em questão, que

a transmissão transgeracional estuda como o mundo representacional de indivíduos de uma geração pode influenciar o mundo representacional de indivíduos de gerações seguintes, como são esses fenômenos de transmissão e como são os processos pelos quais eles se realizam. Estuda como se repetem, de uma geração a outra, as essências da vida psíquica dos antepassados, os modelos de vínculos, os padrões relacionais, as patologias parentais e a formação de outras patologias que às vezes só podem ser compreendidas com a reconstrução de fragmentos da história do passado do paciente através da transferência. Normalmente, essas transmissões afetam duas, três ou mais gerações. (Laguna, 2014)

Aquilo que é objeto da transmissão transgeracional tende a estar relacionado à culpa, à doença, à vergonha e ao reprimido. Também com tudo aquilo que assegura e garante uma segurança narcisista baseada em identificações que tendem a procurar certezas e omitir qualquer dúvida (Laguna, 2014). No caso de M., ela e sua mãe têm o indesejado, a fisionomia latina, não caucasiana, e isso a leva a perguntar por que não quer a si mesma, por que seu corpo a denuncia como monstruosa e a obriga a acreditar que deve ter uma sexualidade marcada por relações degradantes, como indica a herança.

Meu objetivo com este texto foi destacar a relação entre racismo e *impasse*, como descrito em um trabalho anterior (Gutiérrez, 2017/ inédito), e também mostrar como nesse caso

\* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

1. Cartagena das Índias, cidade da costa caribenha do meu país, Colômbia. Importante porto econômico e de escravos na era colonial espanhola, e hoje uma cidade turística com grande densidade de população negra e mestiça.

clínico o racismo é transmitido transgeracionalmente e continua a ter efeitos devastadores sobre a relação do sujeito consigo mesmo e com aqueles que são diferentes. É assim que M. só faz a conexão entre o seu alter ego, seu conflito com sua identidade, sua sexualidade e o racismo de seu avô, através da análise.

Finalmente, expresso meu acordo com as autoras Kimberly Leary (1997, 2012) e Dorothy Holmes (1992), que em seus artigos enfatizam a importância do reconhecimento da raça e dos elementos raciais quando aparecem no cenário analítico, tanto no paciente quanto no analista, já que é cada vez mais evidente que os estereótipos raciais, os preconceitos e a discriminação afetam as pessoas diariamente, deixando dor e sofrimento, e distorcendo o desenvolvimento do *self* e sua carga narcísica. Essas mensagens tomam conta da mente e desencorajam o desenvolvimento (Leary, 2012).

## Referências

- Correa, K. (2017). *Transmisión generacional sobre las identificaciones alienantes: Una mirada desde lo vincular*. Trabalho final de graduação, Universidad de la República, Facultad de Psicología. Montevideo. Recuperado de: [https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg\\_-\\_karina\\_correa.pdf](https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg_-_karina_correa.pdf)
- Gutiérrez, I. (2017). *Racismo e impasse*. Trabalho apresentado como requisito para a titularidade, Sociedad Colombiana de Psicoanálisis. Bogotá. (Inédito).
- Holmes, D. (1992). Race and transference in psychoanalysis and psychotherapy. *International Journal of Psychoanalysis*, 73(1), 1-11.
- Laguna, M. (2014). *Transmisión transgeneracional y situaciones traumáticas*. Recuperado de: <http://www.temasdepsicoanalisis.org/2014/01/28/transmision-transgeneracional-y-situaciones-traumaticas/>
- Leary, K. (1997). Race, self-disclosure and “forbidden talk”: Race and ethnicity in contemporary clinical practice. *Psychoanalytic Quarterly*, 66, 163-189.
- Leary, K. (2012). Race as an adaptative challenge: Working with diversity in the clinical consulting room. *Psychoanalytic Psychology*, 29, 271-291.
- Nussbaum, S. (2009). Identificaciones alienantes y repetición: Una contribución acerca de la transmisión transgeneracional. *Psicoanálisis*, 31(1), 153-166.
- Sapriza, S. (1993). Lo transgeneracional y las identificaciones alienantes. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 77, 57-71





Jorge Luyando Hernández\*

## Concepção do mundo e discriminação racial

A discriminação racial no México lamentavelmente é mais frequente do que imaginamos; existem múltiplos autores que descreveram esse fenômeno. Mencionarei as ideias de Federico Navarrete (2016), apontadas em seu livro *Alfabeto do racismo mexicano*, utilizando termos *classismo*, *desigualdade*, *pigmento-cracia*, *whiteness*.

Quero propor que a *concepção de mundo* (Hernández de Tubert, 2009) impacta a forma como analista e analisando interagem durante o tratamento. E, a partir dessa interação da diáde analítica, é que os conteúdos, principalmente inconscientes, de discriminação racial fazem sua aparição. Para exemplificar, apresento a seguinte vinheta clínica:

Em Oaxaca, no sul do México, onde exerço minha prática privada, se utiliza uma modalidade de transporte público chamada *taxis forâneos*. São carros compactos nos quais são transportados sete passageiros mais o motorista, comunicando áreas rurais e de escassos recursos econômicos com a capital do estado.

Vem a meu consultório um homem de 57 anos de idade, de complexão robusta, moreno, cara redonda, motorista de *taxi forâneo* do percurso Ixtlan-Oaxaca de Juárez, cruzando a

---

\* Asociación Psicoanalítica Mexicana.



serra de Juárez, um trajeto que se percorre em uma hora e meia aproximadamente. Conta-me que morou e trabalhou nos Estados Unidos por quase cinco anos sem documentação, até que seis meses atrás foi surpreendido pela imigração e deportado de volta ao México.

O paciente tem sofrido de ansiedade, intranquilidade, insônia –ao dormir sonha constantemente que mora nos Estados Unidos com sua família–, hiporexia, falhas em sua memória recente e concentração. Esse último sintoma o motiva a vir se consultar, já que tem medo de causar um acidente enquanto dirige. Seu relato me resulta doloroso, enternecedor e impregnado de uma intensa falta de esperança, pois legalmente é impossível para ele regressar aos Estados Unidos.

Ele me faz sentir a profunda solidão na qual está vivendo em Oaxaca. Proponho um tratamento psicanalítico, explico o enquadre de ao menos três sessões por semana e que em breve poderíamos necessitar acrescentar uma sessão a mais na semana. O paciente aceita, concorda com minha proposta.

Ao mesmo tempo, recapitulo em minha mente: trabalha na serra de Oaxaca, é motorista de um *taxi foráneo*. Sem perceber, o associo com suas características físicas. Motivo pelo qual, cheio de boas intenções, decido –sem que ele tenha me pedido– apoiá-lo economicamente com uma redução em meus honorários para facilitar –segundo meu entender– que possa vir a três ou quatro sessões de análise por semana. No entanto, sua resposta me surpreende. Já desde que comecei a explicar minha ideia de ajudá-lo cobrando menos honorários para apoiá-lo, sua posição corporal muda, noto-o desconfiado e um pouco na defensiva, sinto que algo está errado, mas continuo com a explicação de minha intenção de apoiá-lo com a redução de meus honorários. Então, ao terminar minha explicação, ele me responde: “Agradeço, doutor, mas nos Estados Unidos me cansei de ser tratado como um cidadão de segunda classe por minha situação de imigrante, meu corpo ou minha cor de pele. Talvez não seja sua intenção, mas desejo um tratamento de primeira –como os que me recomendaram que sabe fazer, por isso vim procurá-lo–, não recuso sua ajuda, necessito-a, mas posso pagar os

honorários que o senhor cobra”. Percebi que o havia ofendido. Pedi desculpas e comentei que honestamente, não havia percebido que poderia fazer com que ele se sentisse assim. O paciente aceitou as desculpas, sorriu, esclarecemos o assunto dos honorários.

Nesta vinheta clínica, a *concepção do mundo* do analista faz sua aparição, ainda que ele não percebesse. Mas o que é a concepção do mundo? O conceito pode incluir elementos científicos, religiosos, intuições poéticas, racionalizações de hábitos sociais, ideais, aspirações, descrições, conceitos, explicações, valores, ideais, aspirações, constituindo um guia para a ação na vida diária e, além disso, em sua maior parte é inconsciente. Todos temos essa *concepção do mundo*, ainda que sem saber e sem poder explicar, insere-se sempre em uma concepção coletiva, própria de cada comunidade, no contexto da cultura e no momento histórico de cada sociedade. (Hernández de Tubert, 2009). É aqui que se inserem os conteúdos do *Alfabeto do racismo mexicano* (Navarrete, 2016) como elementos conscientes, mas, principalmente, inconscientes na mente do analista, determinando sua conduta.

Nesta vinheta, encontro-me frente a um paciente que me sensibiliza profundamente; conscientemente empatizei com seu mal-estar e seus sentimentos. No entanto, ao reduzir o custo de meus honorários sem explorar antes com ele a possibilidade, ainda que cheio de boas intenções, aparecem derivados inconscientes, contidos em minha *concepção de mundo*. Inconscientemente faço uma avaliação *classista* ao determinar que sua situação de trabalho, que é a de um ofício –motorista–, pertencente a uma zona rural –*desigualdade*–, assim como pelo fato de que é de pele morena, uma cara redonda –coincidente com características físicas indígenas– e obeso, os conteúdos inconscientes de minha *concepção do mundo* –inseridos na concepção coletiva de minha mexicanidade– o descartam de um poder aquisitivo alto –*pigmentocracia*. Ainda com boa intenção julgo-o em desvantagem pela cor de sua pele –*whiteness*–, decido ajudá-lo e ofereço um apoio econômico na forma de desconto de meus honorários habituais.

Esses derivados inconscientes de minha *concepção do mundo* se articulam sem que eu perceba, acrescentando conteúdos ao tratamento da mesma forma que faz o analisando, o que conhecemos como “mutualidade de conteúdo” (Aron, 1996/2013). Só em retrospectiva, a partir do trabalho de um “segundo olhar” (M. Baranger e W. Baranger, 1961-1962), posso detectar estes derivados inconscientes para poder analisá-los. Minha atuação para tentar ajudá-lo, além de conter elementos inconscientes de minha *concepção do mundo*, talvez implique também um tipo de repetição –em analogia– da discriminação racial que sofreu nos Estados Unidos, motivo pelo qual resulta importante o reconhecimento destes conteúdos inconscientes de discriminação racial da *concepção do mundo* do analista, para uma melhor administração destes conteúdos em nossos tratamentos.

## Referências

- Aron, L. (2013). *Un encuentro de mentes: Mutualidad en psicoanálisis*. Santiago do Chile: Universidade Alberto Hurtado. (Trabalho original publicado em 1996).
- Baranger, M. y Baranger, W. (1962). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 4(1), 3-54.
- Hernández de Tubert, R. (2009). Inconsciente y concepción del mundo: Implicaciones filosóficas y psicoanalíticas. Em R. Blanco Beledo (ed.), *Filosofía ¿y? psicoanálisis* (pp. 79-103). Cidade do México: Universidade Nacional Autónoma do México.
- Navarrete, F. (2016). *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso.

Cyril Levitt\*

## Projeção paranoide como uma defesa contra sentimentos racistas e como uma identificação com o agressor: Um relato clínico

Joachim, 59 anos, vem de uma família importante e rica, é norte-americano nato, filho de pais que emigraram da Sérvia quando adolescentes, é o mais novo de três filhos<sup>1</sup>. É o único irmão que não se casou. O paciente frequentou escolas particulares no Ensino Fundamental e estudou artes em uma importante universidade. Apresentando um transtorno de humor com traços psicóticos, foi voluntariamente hospitalizado em uma clínica privada na Europa por dois anos após completar seus estudos. Há seis anos, o encontro três vezes por semana em sessões face a face de psicoterapia dinâmica de apoio. Joachim é ajudado financeiramente por sua família com uma generosa mesada.

Em meio a seus pensamentos causadores de ansiedade, destacam-se as percepções de que as pessoas o consideram racista ou antissemita. Ele mesmo menospreza sua herança étnica, e se incomoda com fotos de seus avós em trajes típicos. Frequentemente, descreve-se como um “imigrante”, um “filisteu”, como alguém que é menos do que a elite branca<sup>2</sup> com quem convive. Na escola, por muitos anos sofreu com o *bullying* dos alunos da elite branca que o faziam se sentir inferior. Joachim é voluntário em um museu local há sete anos e

sócio de um exclusivo clube de golfe há várias décadas. Ele teme ser expulso de seu clube de elite – que alega ser dominado por ricos e cultos membros da elite branca –, assim como de seu trabalho voluntário no museu. Sua certeza de que os outros o percebem como racista e antissemita é baseada em intensos sentimentos provocados por comentários inócuos feitos a ele – ou em olhares que recebe, ou em alguma atitude inofensiva por parte das pessoas. Peço-lhe para ser específico a respeito do que foi dito ou do olhar que lhe foi direcionado, e tenho sido capaz de convencê-lo de que é possível detectar com precisão certos estados emocionais a partir de um olhar, ou da forma como um comentário é feito – feliz ou triste, irritado ou contente –, mas que é impossível decifrar os pensamentos ou circunstâncias específicas que levam a tais estados de ânimo. Algumas vezes ele questionou aqueles que acredita considerarem-no racista ou antissemita a respeito de sua impressão, e eles confirmaram não o verem como tal. Isso lhe deu uma habilidade (inconsistente) de contrabalancear o sentimento de ser visto negativamente, que ele define como: “pensamentos em mim que eu coloco nos outros”.

\*Sociedade Psicanalítica Canadense.

1. A identidade do paciente foi significativamente alterada por razões de confidencialidade.

2. N. do T.: O autor identifica a elite norte-americana utilizando o termo WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*, ou, em português, Anglo-Saxão Branco e Protestante). Como a figura do “Anglo-Saxão Protestante” não está presente na realidade brasileira, a tradução optou por utilizar o termo “elite branca”, mais comum em nosso país.



Inicialmente, eu havia atribuído as projeções paranoides de Joachim às suas fantasias negativas inconscientes e estereotipadas a respeito de minorias, e que a projeção destas fantasias indesejadas era a fonte dessa sensação de que os outros o viam como racista e antissemita; (seus temores de ser expulso de seu clube exclusivo ou demitido de seu trabalho voluntário podem ser pensados tanto como punição por ser considerado racista, quanto por ser um imigrante ignorante e caipira que não merece estar no mundo dos ricos e cultos.). Isto é, sem dúvida, uma explicação parcial do que ocorria, dada a natureza das atitudes liberais conscientes de Joachim em relação às minorias, e o horror que expressa a respeito de ser considerado um racista e antissemita.

Mas a descrição do *bullying* que experimentou na escola por parte de ricos estudantes da elite branca levou-me a um *insight* adicional: ele se identificou com o agressor (Freud, 1936/1966) e, a seu modo, defendeu-se da ansiedade de ser atacado, depreciado e diminuído, adotando ativamente a atitude de seus atormentadores. Como coloca Anna Freud (1936/1966): “Ao personificar o agressor, ao assumir os seus atributos ou imitar a sua agressão, a criança transforma-se de pessoa ameaçada na pessoa que ameaça.”<sup>3</sup> (p. 113). Ao depreciar sua própria herança étnica, ele tinha claramente adotado o ponto de vista de seus opressores, tanto em relação a si mesmo tal qual uma etnia de segunda classe, quanto em relação a outras minorias que são também consideradas de segunda classe por seus colegas da elite branca. Mas a defesa não só falhou na tentativa de diminuir sua ansiedade; ela passou a assombrá-lo, já que ele experimentou ataques paranoides de membros de outros grupos minoritários. As experiências de ser visto como preconceituoso se chocaram com suas próprias opiniões conscientemente mantidas a respeito do multiculturalismo – uma visão liberal igualmente dominante na sociedade cortês. Pode ser dito que a adoção da atitude do agressor por meio de identificação colocou-o numa encruzilhada entre sofrer *bullying* como membro de uma

minorias étnica, e sua fantasia de ser considerado racista e antissemita como consequência da identificação com o agressor. Intervenções terapêuticas incluíram referências ao sucesso de seu pai e seu tio nos negócios, assim como ao reconhecimento público pelas generosas ações filantrópicas que realizam; referências à grande variedade dentro de grupos étnicos (por exemplo, nem todos da elite branca são valentões arrogantes, e nem todos os sérvios são caipiras ignorantes), apontando a natureza crescentemente multicultural da elite norte-americana; e referências a seus próprios feitos em museologia, filantropia e outras contribuições culturais ao longo dos anos. Além de seus temores paranoides de ser considerado racista, ele experimenta pensamentos intrusivos a respeito do dinheiro de seu pai (do qual ele um dia será herdeiro parcial), e sente a ameaça (dirigida por seu superego) de perder todo seu próprio dinheiro. Além disso, ele sente inveja de seus irmãos que são casados, têm filhos e netos, ou têm melhor qualificação acadêmica, ou não são atormentados por pensamentos paranoides; e é essa inveja que traz à tona ainda mais punição do superego na forma de medo de perda súbita de casa, roupas, dinheiro, posição, etc. Intervenções terapêuticas incluem, neste caso, a exploração da inveja e do ciúme como motivos humanos onipresentes, a dinâmica da rivalidade fraterna e competição edípica. Por meio de medicação antipsicótica e psicoterapia de apoio, este paciente vive uma vida culturalmente rica e engajada.

## Referências

Freud, A. (1966). *The ego and the mechanisms of defense*. Madison, CT: International Universities Press. (Trabalho original publicado em 1936).

3. N. do T.: Tradução de A. Cabral. A tradução corresponde a Freud, A. (1968). *O Ego e os mecanismos de defesa*, p.125, Rio de Janeiro: Biblioteca Popular Universal. (Trabalho original publicado em 1936).



Lúcia Maria de Almeida Palazzo\*

## O medo na cena analítica: E se Calibán fosse africano?

*Às vezes, eu só queria poder sair e minha avó não ter medo de eu não voltar.  
Eu só queria ter um pouco de esperança de que as coisas vão mudar.  
Eu só queria não lembrar que se eu pegar uma pistola ou um diploma ainda assim vão  
querer me matar.  
Eu só queria acreditar que um dia vão parar de nos matar.  
Mas o relógio não para e a cada 23 minutos um negro morre em algum lugar do Brasil.*  
Rafael Oliveira dos Santos Pontes

O debate proposto por **Vórtice** sobre o racismo na clínica é fundamental na medida em que coloca em questão algo do não dito sobre

a nossa relação com a negritude, com a alteridade, com algo do horror frente às diferenças impostas pela cor da pele e frente aos corpos

---

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

e mentes vilipendiados e ultrajados historicamente. Estamos diante de uma problemática que o conceito de raça, construído na modernidade, expressa claramente: a relação entre raça branca e raça negra.

Quando forem utilizados o conceito de raça e as categorias negro e branco, dele tributárias, nossa referência não será a biologia, mas a cultura e a história. Não se trata, pois, de um produto da biologia e da genética, embora estas ciências tenham contribuído para legitimá-lo. Assim sendo, como diz um famoso sociólogo francês, a “desconstrução científica da raça biológica [...] não faz desaparecer a evidência da raça simbólica, da raça percebida e, invariavelmente, interpretada. (Medeiros, 2004)

Isso vale para reflexão, também, sobre a clínica e sobre as sociedades psicanalíticas. Será que os analistas brancos reconhecem os conceitos que alimentam o lugar de privilégio e poder? São raros os candidatos afrodescendentes nos institutos de formação das sociedades psicanalíticas; fato que nos leva a questionar se existe realmente o desejo de coexistência com estes candidatos, e quais seriam as práticas que afirmam este desejo. Por outro lado, também são raros os analistas negros com longa experiência clínica para receber esses analisandos. Quando conseguem chegar aos nossos consultórios, eles enfrentam a tensão acrescida pelo sofrimento das vivências racistas, de se aproximar das próprias dificuldades se ainda percebem na face do analista o horror, a desqualificação e a banalização das suas narrativas. A desvalorização pessoal introjetada e o medo de sofrer discriminação causam uma tensão constante. Afinal, os corpos e mentes negros serviram por muito tempo de palco para maus tratos, violência de todo tipo e para o trabalho escravo. Ainda hoje, na nossa sociedade, encontramos essa triste realidade; considerando também as mulheres e as crianças que são abusadas e vítimas de violência.

O medo que perpassa a cena analítica no contato com o sofrimento das pessoas afrodes-

centes e com a sua realidade psíquica muitas vezes é negado. Medo dos próprios fantasmas que erguem as barreiras do racismo.

“O racismo é muito complexo, lida com uma série de alienações e uma das alienações é exatamente a de que eu, enquanto pessoa e mulher negra, posso ter meu dia a dia interrompido e ser forçada a lidar com uma questão que não me pertence a princípio. Sou forçada a lidar com uma série de fantasias e de fantasmas que não são os meus. O racismo nos usa como depósito de algo que a sociedade branca não quer ser. Algo que é projetado em mim e eu sou forçada neste mise en scene, nesta encenação, a ser a protagonista de um papel que não é meu e com o qual eu não me identifico”, explica [Grada Kilomba]. (Vieira, 2017, par. 5)

Por outro lado, o intenso medo de não ser compreendido, pode afastar essas pessoas da análise, pois não sentem confiança no vínculo analítico. Medo de um analista não consciente das dinâmicas das relações raciais brasileiras, mas integrante de uma mesma realidade racializada e hierarquizada com estereótipos de raça branca e raça negra<sup>1</sup> (Medeiros, 2018).

Freud, ao criar a psicanálise, inaugurou um método clínico de escuta do inconsciente, de deciframento daquilo que se tornou um sintoma, passando a privilegiar a palavra e a narrativa singular de cada sujeito. Como na literatura, vamos acompanhando histórias, descobrindo e revelando fantasias, abrindo espaço para os sentimentos e emoções. Seguimos na construção de sentidos da experiência emocional que brota na relação analítica. O descentrar o sujeito na compreensão psicanalítica, privilegiar as suas marcas inconscientes e vivências psíquicas, se contrapõe ao discurso da ciência positivista. Na tentativa de alcançar a subjetividade nas narrativas singulares, abrimos o universo humano para além dos discursos homogeneizadores e hierarquizados.

A fantasia, conceito fundamental da teoria psicanalítica e atividade central do psiquismo, é a base de sustentação do par analítico. Em

cada cultura e com cada analisando se supõe um modo de interlocução e de troca diferenciado, suscitando no analista a capacidade de habitar em si as encenações fantasmáticas do outro, sem atuar as suas próprias fantasias. A psicanálise se expande e se renova, quando pode criar e engendrar em seu corpo teórico, e na sua prática, formas de aproximação dos fenômenos psíquicos e das estruturas fantasmáticas inconscientes.

Por que tanto medo? De que ferida estamos falando? O que não foi dito e por quem não foi dito? Perguntas de um diálogo, que pode parecer fictício, mas que nos remetem a tantas histórias de mulheres negras, cujos filhos são exterminados e sangram nas ruas de cidades cindidas, excludentes e desiguais socioeconomicamente. Batista, em 2003, faz uma análise histórica sobre o medo na cidade do Rio de Janeiro:

Esse medo branco que aumenta com o fim da escravidão e da monarquia produz uma República excludente, intolerante e truculenta com um projeto político autoritário. Essa foi sempre a síndrome do liberalismo oligárquico brasileiro, que funda a nossa República carregando dentro de si o princípio da desigualdade legítima que herdara da escravidão. (p. 37)

A primeira vez que atendi uma mulher negra fiquei sobressaltada com um certo incômodo na indicação. Recomendaram cuidado e abertura na escuta de sua história. Era uma moça linda, mas com profundo sentimento de desvalorização. Gostaria de dar atenção a como a indicação foi realizada, porque esse aspecto do processo analítico também merece reflexão. Precisamos apontar que o analista ou o paciente indicado é negro? Em que circunstâncias, em que tom realizamos a indicação? Certamente, muitas são as questões que permeiam o início do tratamento e a duração dele. Essa mulher ficou pouco tempo em análise, menos de um ano, e me indago até que ponto não pude exercer uma escuta clínica mais próxima dos meus próprios preconceitos e medos.

Autoestimas feridas, corpos adoecidos, representações estereotipadas, ressentimentos silenciados, emoções abafadas, invisibilidade, choro incontido, liberdade roubada, uma dor

que atravessa a alma, mas que também desperta a esperança, que faz ressurgir a confiança no resgate de um lugar de singularidade e respeito.

Parece que, até hoje, a luta pela liberdade e pela humanidade plena é o alimento de sustentação para a população negra brasileira. Luta pela liberdade como cidadãos, pela liberdade de expressão das suas crenças e pela liberdade para pensar, viver e amar.

## Referências

- Batista, V. M. (2003). *O medo na cidade do Rio de Janeiro: Dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan.
- Medeiros, C. A. (2004). *Na lei e na raça: Legislação e relações raciais, Brasil - Estados Unidos*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Vieira, K. (2017). Grada Kilomba: O racismo e o depósito de algo que a sociedade branca não quer ser. *Ponte*. Disponível em: <https://ponte.org/grada-kilomba-o-racismo-e-o-deposito-de-algo-que-a-sociedade-branca-nao-quer-ser/>

1. Agradeço a Deborah de Oliveira Prado Medeiros pela rica interlocução. Capitão-de-Fragata (RM1-T). Psicóloga. Rio de Janeiro, agosto de 2018.

Margareta Hargitay Wieser\*

## Por que não falamos sobre racismo e discriminação na psicanálise? Nós, venezuelanos, somos bacanas



Na minha formação e prática analítica, ouvi pouco ou nada sobre o assunto. No meu ambiente sociocultural, o venezuelano se orgulha de ser aberto e não discriminar por raça, cultura ou nível socioeconômico, mas sabemos que isso é uma mentira, que há atributos pessoais que nos fazem melhores ou piores aos olhos do outro, que algumas pessoas são desvalorizadas desde o nascimento, e até mesmo odiadas, pela cor de sua pele, olhos, cabelos etc.

Janine Puget (2002) define o racismo

como resultado de uma discriminação específica, geralmente pejorativa, dirigida a uma característica que dá identidade a um sujeito ou conjunto, como pertencente a uma classe, a uma ideologia [...]; o racismo na vida cotidiana é um dos mecanismos que tendem a fortalecer o pertencimento ao próprio contexto, que nesse caso se define somente a partir do desprezo e da distância com relação a outro conjunto. (p. 116)

Em momentos como os atuais na Venezuela, em que os grupos se polarizam, a discriminação do diferente aumenta a ponto de gerar até mesmo linchamentos públicos.

Para Kathleen Pogue White (2002), existem pelo menos três maneiras de pensar o ódio que deriva do racismo. Haveria “o ser odiado” como resultado de ser objeto de projeções e atribuições destrutivas e perniciosas. Haveria também “o ódio dirigido ao self” como consequência da internalização de projeções e atribuições perniciosas e destrutivas, resultando em ódio a si mesmo. Finalmente, haveria “o ódio aos outros” pela reexternalização de projeções malignas que tratariam a fonte das projeções com extrema hostilidade, com a possibilidade de desencadear violência e destrutividade.

Apresento Roberto porque, através de uma vinheta de seu caso clínico, quero abordar o racismo ou a discriminação que ele percebe e exerce.

Roberto chega em busca de ajuda para a sua depressão. É um jovem magro, de pele morena clara marcada por múltiplas tatuagens, sobre as quais indagaremos no desenvolvimento do processo analítico. Possui uma expressão severa, veste-se de forma esportiva e, enquanto espera para ser atendido, sempre permanece cochilando na sala de espera. Descrevo sua aparência física e suas roupas porque Roberto, desde sua chegada a meu consultório impregnará o espaço de um sentimento de desconforto e rejeição. As outras pessoas que frequentam o consultório jamais se sentarão perto, sempre deixam um espaço razoável livre no sofá, ou permanecem de pé enquanto esperam ser atendidas.

Diante do diferente, do outro desconhecido em momentos de violência social, os indivíduos estão mais predispostos a usar mecanismos primitivos de defesa, como a excisão e a projeção de aspectos negativos do self e dos objetos.

A rejeição que sente ao andar de ônibus será tema de sua análise. Pensam que é um malandro (delinquente), aparece a discriminação no mundo exterior. Com o tempo,

veremos que se trata de uma representação do seu mundo interno, uma projeção do ódio aos seus objetos internos em direção ao exterior e uma reintrojeção da rejeição gerada.

Roberto é percebido do lado de fora como um delinquente: é jovem, está tatuado, tem um corpo treinado e um olhar fechado. Tudo o que se descreve é lido ou decodificado pelo mundo exterior como perigoso. No entanto, vemos que essa leitura é diferente quando aparece a palavra. Roberto explica as tatuagens e aparece a necessidade de registrar no corpo os afetos e as experiências passadas para poder torná-los sempre presentes. Aparece a tatuagem em homenagem à falecida avó que o criou e de quem tem saudade, aparecem os símbolos que identificam bons momentos de sua infância. Roberto vai narrando, historicizando sua vida através das tatuagens. Tem um corpo treinado porque descobriu o atletismo, corre para escapar dos perigos reais e para escapar dos perigos que se escondem dentro dele.

É o segundo filho, provavelmente não desejado, assim como seu irmão mais velho.

\* Asociación Venezolana de Psicoanálisis.

Filho de uma mãe adolescente que deixou o ensino médio para trabalhar para eles.

Roberto se sentiu amado, mas também odiado pela mãe e pelo irmão. Abandonado pelo pai desde a infância, vive em um bairro inseguro de Caracas, tendo que sobreviver aos verdadeiros perigos do exterior e à introjeção de aspectos desvalorizados e danificados.

Não tem um bom relacionamento com a mãe, com quem vive, ou com o irmão; recebe as projeções de ovelha negra da família e às vezes atua. Então, fuma maconha em seu quarto e não compartilha com a família.

Roberto é de classe humilde e chega a um consultório de classe média. Os outros o percebem como diferente e, portanto, temem, evitam. Para mim, foi um paciente que, após os primeiros minutos do primeiro encontro, aproximou-se, mostrou-me seus aspectos infantis e vulneráveis, com os quais pudemos trabalhar. Sua couraça para evitar ser ferido, as tatuagens como mecanismos de defesa para impor distância no outro. Sua atitude intimidadora para se proteger da violência nas ruas, sua velocidade para escapar dos assaltos, a maconha para aliviar a dor emocional da solidão. Roberto despertava em mim aspectos contratransferenciais maternos de cuidado e proteção; foi preciso mostrar-lhe como era lógico que os demais tivessem medo, que ele inconscientemente provocava essa reação no exterior.

Indivíduos jovens como Roberto são uma superfície muito apropriada para as projeções, tanto de seu grupo familiar quanto de seu ambiente social.

Quanto mais intensas são a excisão e a projeção, mais ameaçador se torna “o outro”, exigindo maior proteção.

A Venezuela e seus cidadãos estão orgulhosos de seus valores fundamentais como a dignidade humana, a igualdade, a não discriminação, a liberdade de religião, etc. No entanto, esses valores apresentam um forte contraste com os processos regressivos de grandes grupos sociais que requerem uma clara distinção entre “nós” e “os outros”, gerando uma distância –evidente até mesmo no espaço físico da sala de espera do meu escritório– para proteger o nosso self ideal e a ilusão de segurança. Em momentos de caos político e social, há uma tendência a exacerbar a divisão entre

os bons e os maus, os cidadãos que cumprem a lei e aqueles que a violam.

Vamik Volkan (2014) nos explica que, em tempos de crise, as pessoas abandonam suas múltiplas identidades, unem-se sob um grande grupo e, unificadas no uso de mecanismos de defesa primitivas –tais como divisão, projeção e externalização–, geram um aumento da paranóia de um grupo em relação a outro.

Por fim, compartilho as valiosas conclusões do trabalho de Jorge Kantor (setembro de 2016) apresentado no Congresso Fepal em Cartagena:

Como psicanalistas, nossa tarefa inevitável é incluir em nosso modelo técnico as expressões conscientes e inconscientes, transferenciais e contratransferenciais dessa dimensão no decorrer das análises que realizamos. Da mesma forma, contribuir para a pesquisa dos processos mentais de identificação e transmissão do racismo em nossa cultura. (p. 10)

## Referências

- Kantor, J. (setembro de 2016). *El superyó piel: Psicoanálisis y racismo*. Apresentação no Congresso Fepal, Cartagena.
- Pogue White, K. (2002). Surviving hating and being hated: Some personal thoughts about racism from a psychoanalytic perspective. *Contemporary Psychoanalysis*, 38(3), 401-422.
- Puget, J. (2002). Las relaciones de poder, solidaridad y racismo. *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y de Psicoterapia de Grupo*, 25(1), 103-126.
- Volkan, V. (2014). *Psychoanalysis, international relations and diplomacy: A sourcebook on latrge-group psychology*. Londres: Karnac.

Gabriel Dukes\*

## Angelus novus



*Quem deve enfrentar monstros deve permanecer atento para não se tornar também um monstro. Se olhares demasiado tempo dentro de um abismo, o abismo acabará por olhar dentro de ti.”*

Friedrich Nietzsche, *Além do bem e do mal*

Começarei com duas reflexões clínicas.

**Situação 1.** O primeiro paciente da terça-feira começa a sessão me contando o seguinte:

De madrugada, rumo à consulta, estando ainda um pouco escuro, passei de bicicleta ao lado de um grupo de uns dez homens de raça negra, sem dúvida haitianos, que tomavam café na calçada, conversavam alto, entre risos que me pareceram divertidos. Na verdade, foi apenas uma impressão porque falavam em seu idioma, o crioulo, que eu não entendo. Eles se preparavam para começar sua jornada de trabalho em um edifício em construção que estava a uns poucos metros. Fiquei assustado, pensei que podiam me roubar a bicicleta e pensei em desviar e me afastar deles.

O paciente depois de uma pausa e com preocupação, me perguntou: “O que acha doutor, serei racista?”. Depois, um pouco mais calmo e refletindo, disse: “Se fossem trabalhadores chilenos ou imigrantes com a minha mesma cor de pele, não teria sentido medo”.

**Situação 2.** Um paciente de uns 37 anos, alto, loiro, arquiteto, vem à primeira entrevista em busca de análise e já começa dizendo que ama sua família e que está preocupado com a possibilidade de perdê-la, conta que está casado há oito anos e que nunca teve relações sexuais com sua esposa, acrescenta que não tem problemas de fertilidade e que seus três filhos são adotados. Depois de uma longa e difícil pausa, conta que não sente desejo sexual por sua mulher e que tem medo de não manter uma ereção caso tente se aproximar

dela. A seguir, me conta que contrata prostitutas asiáticas porque só com elas pode ter relações sexuais satisfatórias. Finalmente me diz que nunca pôde ter mais de três ou quatro encontros com a mesma prostituta. “Quando a conheço e aprendo seu nome, perco o desejo e sou tomado por um medo terrível de não funcionar.”

Terminada a reunião, surpreso com o relato, reflito sobre as implicâncias transferenciais e contrarreferenciais de sua história. Depois de um instante me surge a dúvida se, por acaso, o paciente saberá que sou judeu e se esse dado não terá influenciado para que tenha me escolhido para ser seu analista.

### Contexto social no qual se realiza o trabalho psicanalítico

Nos últimos anos, chegaram ao Chile aproximadamente um milhão de imigrantes colombianos, venezuelanos, peruanos e haitianos. Esses últimos são de raça negra e, por esse motivo, são os mais discriminados, os mais visíveis; o resto dos imigrantes não podem ser distinguidos dos chilenos e parecem gerar na população uma maior tolerância e aceitação. Os haitianos carregam os estigmas de serem diferentes e estranhos; eles são os traficantes, os delinquentes, os portadores de Aids; em resumo, são os novos bodes expiatórios de uma sociedade que com desespero busca um culpado para todos os seus males.

No começo, a atitude geral de meus compatriotas foi de aceitação das pessoas que vinham ao Chile buscando novas oportunidades, mas,

\* Asociación Psicoanalítica de Chile.

\*\*N. do T.: Tradução de M. Pugliesi. A tradução corresponde a Nietzsche, F. (2001). *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro* (p. 89). Curitiba: Hemus. (Trabalho original publicado em 1886).

aos poucos e como sempre na história, a atitude foi mudando para a intolerância, o mal-estar e a raiva contra os haitianos. Um país acolhedor e hospitaleiro no lapso de um par de anos se transformou em outro Chile, que discrimina com ferocidade. É como se o racismo sempre tivesse existido na população, talvez em estado latente, esperando algum estímulo para se tornar preponderante e visível. O ciclo de ódio e intolerância, mais uma vez, começa a mostrar em meu país incipientes e preocupantes brotos verdes.

## Reflexões pessoais

Compartilho com W. Benjamin (2008) uma visão pessimista da história, na qual esse tipo de fenômeno sempre tende a se repetir. O racismo sempre ocupa um lugar especial evidenciando descaradamente o pior do ser humano.

Penso na xenofobia como uma das tantas caras do controvertido impulso de morte que, esvaziado e projetado nos alvos escolhidos, permite nos desfazermos de nossos próprios impulsos destrutivos até chegar a um ponto em que os próprios sujeitos discriminados começam a se sentir inexplicavelmente merecedores das projeções. A potência desses mecanismos é tão forte que essas pessoas se transformam para nós, e também para elas mesmas, em não humanos. Até hoje, nenhuma das dolorosas e muito abundantes experiências de discriminação, atrocidades e genocídios na história do homem foi suficiente para criar um remédio efetivo contra o fenômeno.

Vejo o problema na zona cinzenta entre o biológico-constitucional e o psicológico-aprendido. Às vezes, acredito que se trata de uma situação inevitável. Os testemunhos, os museus, os memoriais e a educação nos colégios nos comovem profundamente, mas não nos ensinam como prevenir o racismo e a discriminação. A xenofobia sempre volta com compulsão para se instalar uma e outra vez. Comporta-se como um impulso que, sob certas condições e a cada certo tempo, se reativa com urgência para sair e descarregar sua fúria destrutiva. Volkan (1977) fala sobre a necessidade do ser humano de ter inimigos e Norbert Elias (2003) menciona a irreconciliável dicotomia entre “os estabelecidos” e os “forasteiros”.

Os casos dos pacientes antes mencionados me parecem interessantes porque ilustram um fenômeno universal inerente ao ser humano, e muito atual no Chile. Os analistas devemos estar atentos e incluí-lo no material de nossas sessões, tendo muito claro que nós não estamos isentos do fenômeno.

O paciente do segundo caso tem o acesso à intimidade negado, pode ter ereção e relações sexuais com aquela mulher que é diferente dele, acredita ter a ilusão de um contato amoroso, mas é apenas com alguém que internamente ele despreza e desvaloriza. Trata-se de sua única opção à sexualidade, uma solução de compromisso ancorada em preconceitos a serviço de um não vínculo. Quando o paciente descobre que a prostituta asiática é um ser humano e aprende seu nome, a estrangeira começa a parecer-se demais com ele, e nessas condições já não é possível uma ereção.

A xenofobia tem muitos rostos, como, por exemplo, o personagem da primeira situação, que reflete sobre o assunto; existem outros – como o paciente da situação dois – nos quais o racismo passa a ser parte de sua psicopatologia, e também existem aqueles que a racionalizam e, logicamente, os que a praticam e manifestam a violência.

O Talmud fala de *sinat jinam*, que significa “ódio gratuito” ou “ódio infundado”, mas que também tem um outro significado, isto é, o ódio entre irmãos. O racismo de forma encoberta inclui o ódio infundado entre irmãos.

Assim, o princípio fundamental da cosmovisão judaico-cristã de “amar ao próximo como a ti mesmo” se transforma em uma utopia impossível, uma declaração de um ideal louvável, mas inalcançável. O princípio que parece prevalecer na sociedade é outro muito mais inquietante: “Para amar a ti mesmo, deverás buscar um inimigo a quem odiar”.

## Referências

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, D. F.: Itaca.
- Elias, N. (2003). Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 104, 219-251.
- Volkan, V. (1977). *The need to have enemies and allies: From clinical practice to international relationships*. Northvale, N. J.: Jason Aronson.



Ney Marinho\*

## Racismo e o mistério da repetição

O paciente conta que uma de suas mais antigas recordações da infância foi quando viu seu pai chorar e a casa em grande agitação. Tios e familiares explicavam que os turcos haviam queimado as lojas dos vizinhos gregos,

de muitos amigos da família. No entanto, podia ficar sossegado já que nada ocorreria com eles. Esse paciente era de uma família de comerciantes judeus que tinha sua loja no bairro grego. Continua o relato e diz:

---

\* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

anos mais tarde, quando vim para o Brasil, pouco antes da guerra, e passamos pela Europa, ouvi meus pais falarem de lojas de judeus queimadas pelos nazistas e seus simpatizantes, daí a pressa de embarcarmos para longe. [...] não entendi, pensava que somente os gregos tinham as casas e lojas queimadas!

Um paciente de um colega latino-americano, a quem agradeço o material, de país de colonização espanhola dizia: “Meu ódio se manifesta assim: tem um índio andando na minha frente na rua; aí eu fico andando atrás dele, dizendo para mim mesmo: sai da frente índio filho da puta. Não é nada pessoal”.

Entre os dois relatos há mais de 50 anos de distância e muitos milhares de quilômetros. Os gentílicos podem mudar: em vez de turcos, gregos, judeus e alemães, podemos falar de negros, árabes, índios. Uma boa gama de explicações históricas, econômicas, geográficas, e mesmo psicanalíticas, podem explicar tais episódios, mas certamente, por mais verdadeiras e perspicazes que sejam, sobra sempre um resto de frustração uma vez que tais situações se repetem. Lembremos que episódios semelhantes ocorreram em países de alto grau de sofisticação cultural e científica. Deste modo, optei por tomar o tema da repetição para sugerir aos leitores uma pesquisa, com a mesma atitude de perplexidade que meu paciente David – a quem agradeço a confiança por termos trabalhado tanto tempo juntos, num remoto passado – descreveu tão bem. Sei que pode parecer uma proposta ingênua ou retórica, mas acredito que poderá ser útil caso concordem com algumas hipóteses iniciais.

Em primeiro lugar, quero deixar claro que o que proponho aqui parte de um depoimento de um psicanalista brasileiro. Evidentemente, colegas de outras nacionalidades terão outros enfoques, e o intercâmbio é sempre enriquecedor.

Em segundo lugar, desejo chamar a atenção para a necessária diferenciação entre *repetição* e *continuidade*. Essa muitas vezes pode passar despercebida, como parece ser o caso do racismo no Brasil.

Por último, e em terceiro lugar, pretendo sugerir o que julgo ser a contribuição da psicanálise como instrumento de crítica da cultura a esta pesquisa.

### Um depoimento brasileiro

No Brasil, vejo o racismo – sob suas diversas manifestações de discriminação, quer em relação a cor, à etnia (antissemitismo, em especial, por parte de uma pretensa *aristocracia* decadente; índios, os que restaram; emigrantes pobres, em geral), à classe social (pobres de toda ordem e os trabalhadores braçais em particular), ou às regiões (norte e nordeste por abrigarem populações mais carentes) – profundamente ligado a políticas ou ideologias de manutenção ou fundamentação da tradicional desigualdade que caracteriza nossa sociedade.

### Nossa herança escravagista

O racismo, no Brasil, é um dos frutos de nosso passado escravagista (mais de 400 anos de escravidão, sendo o último país ocidental a libertar os escravos) e do latifúndio. No nosso país, escravidão e latifúndio são inseparáveis e nos legaram uma complexa herança. Neste ponto, nossa proposta de pesquisa sugere um retorno a Hegel – à dialética senhor/escravo – como fonte de uma reflexão mais profunda, para uma leitura livre sem compromissos prévios que impeçam a sua ampla utilização. Pois, precisamos dessas contribuições da filosofia para pensar, por exemplo: como fomos afetados pela estrutura escravagista perversa que, em sua dialética, ora nos faz escravos submissos, ora senhores cruéis, mas carentes de seus servos<sup>1</sup>. De tal herança recebemos também outros frutos: lembremos que a tortura era prática legal em relação aos escravos, assim como a tradicional submissão, sobretudo de nossa elite intelectual aos senhores de preferência estrangeiros; Tradição, que por uma certa inércia e por fortes obstáculos ao desenvolvimento de projetos próprios, se manteve. O mesmo ocorreu com a classe política, sempre com uma relação promíscua com os

senhores de terra, no passado<sup>2</sup>, e com o capital no presente. Tudo isto é importante porque pode levar os menos avisados a se iludirem com –parodiando Hannah Arendt– a *banalidade das ditaduras*. Há um forte movimento conservador que tenta vender, sobretudo aos jovens, a proposta de que ditaduras militares poderiam pôr ordem no caos que a democracia traz. Aqui estaríamos assistindo uma *repetição*, uma vez que foram esses os mesmos argumentos que mobilizaram antigos integralistas, como se autodenominavam os fascistas brasileiros, e que, em 1964 e dentro da lógica da guerra fria, própria da época (anos 60), multidões de pessoas de classe média repetiram para restaurar a ordem, impedindo o desenvolvimento de qualquer projeto de nação autônoma. Repetição e/ou continuidade?

### A contribuição psicanalítica

Desde suas origens a psicanálise tem a cultura como uma das suas dimensões, ao lado da clínica e da teoria. Tanto se presta a compreendê-la, como extrai dela questões e ensinamentos. Contudo, os problemas que estamos discutindo, dada a sua relevância e persistência, tornam-se um grande desafio. Certos desenvolvimentos, como a teoria das transformações de Bion (1965) – outros colegas com diferentes referenciais devem pensar em outros instrumentos –, podem auxiliar-nos, por exemplo, identificando invariantes que permitam reconhecer continuidades em lugar de meras repetições. O mesmo pensamos das teorias sobre grupos humanos, muito do que mencionamos até aqui pede uma reflexão sobre os grupos, em particular, os grandes grupos que parecem seguir regras próprias. Por outro lado, temos que enfrentar certas dificuldades históricas como, por exemplo, não termos acesso mais íntimo às vítimas de racismo, pois, o fato de não receber os benefícios de muitos dos desenvolvimentos de nossa cultura, como é o caso da psicanálise, faz parte da exclusão a que são submetidos.

Também há um outro ponto que caberia à psicanálise – mais uma vez em diálogo com a filosofia –, que consiste na irracionalidade

com que se construiu nossa sociedade e que, na verdade, não satisfaz a ninguém; lembraríamos Mandela quando “compreende que a longa caminhada para a liberdade por ele empreendida incluía a liberação, não só de seu povo oprimido, mas de seus opressores [...] seu conceito de liberdade só faria sentido se ele se colocasse acima da oposição, da unilateralidade, liberando o opressor de sua própria servidão [...] um único povo caminhando em direção ao futuro” (Marinho, 2015).

### Referências

- Bion, W. R. (1965). *Transformations: Change from learning to growth*. Londres: Heinemann.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1807).
- Leal, V. N. (2012). *Coronelismo, enxada e voto: O município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras. (Trabalho original publicado em 1948).
- Losey, J., Priggen, N. (produtores) e Losey, J. (diretor). (1963). *The servant* [produção cinematográfica]. Estados Unidos: Springbok Productions. Elstree Distributors.
- Marinho, F. (setembro de 2015). *O perdão: Tributo a Nelson Mandela*. Texto apresentado no 3º Encontro SBPRJ – CPLP, Biblioteca Parque da Rocinha, Rio de Janeiro.

1. Ver: *O criado*, de Joseph Losey (1963).

2. Ver: *Coronelismo, enxada e voto* (Nunes Leal, 1948/2012).

Alice Becker Lewkowicz\*

## Das rodas de conversa ao jongo: Da desmentida às mensagens cifradas

Quando com satisfação aceitei participar desta publicação, logo pensei que deveria começar esclarecendo o meu *lugar de fala* (Ribeiro, 2017), pois sabemos o quanto esse lugar delimita minhas possibilidades de abordar o assunto do racismo em relação aos negros no Brasil, na perspectiva do meu cotidiano como psicanalista.

Sou branca e vivo em Porto Alegre, no extremo sul do Brasil, onde a importância da presença dos descendentes de imigrantes alemães e italianos, na constituição histórica da população, se colocou em primeiro plano; o que conferiu um *colorido europeu* para aquela região, tornando-a mais orgulhosa de sua descendência em detrimento dos africanos e indígenas que os antecederam por estes pagos.

Assim, esse viés distorcido abrange a não consideração da participação decisiva dos negros e indígenas na economia do Rio Grande do Sul, estado eminentemente agrícola, que dependeu do trabalho escravo, tanto nas fazendas de gado quanto nas “charqueadas”.

É por isso que abordarei o tema do ponto de vista de quem não analisou afrodescendentes ao longo de 35 anos de clínica, senão através da experiência com a clínica psicanalítica ampliada que realizo há 12 anos com educadores de escolas de educação infantil localizadas em áreas de alta vulnerabilidade social da minha cidade, onde reside a maioria deles.

Participo de um grupo de 16 psicanalistas da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA) que, em parceria com a Secretaria

Municipal de Educação da Prefeitura de Porto Alegre, coordenam grupos denominados Rodas de Conversa (RC), onde se discutem as relações entre os educadores, as crianças e suas famílias no cotidiano da vida escolar.

Trabalhar nessa outra dimensão da clínica psicanalítica tem provocado um redimensionamento de nossos saberes, já que a vulnerabilidade socioeconômica dessa população tem exigido o contato emocional com o sofrimento provocado pela violência da precariedade a que essa população está exposta.

Apesar da constante preocupação em nomear ansiedades específicas, decorrentes da vida nesses espaços sociais e distantes do nosso confortável cotidiano, raramente conseguimos escutar o lamento derivado das feridas provocadas pelo *racismo brasileiro*.

Por esse motivo, desejo discutir o processo emocional através do qual as dores provocadas pelas experiências de humilhação, desvalia e desamparo das pessoas negras com quem convivemos neste trabalho não chegam a ser percebidas por nossa escuta e, embora estejamos atentos ao sofrimento a que estão condenados os educadores, crianças e famílias com quem convivem, parecemos ainda cegos e surdos para observar os desdobramentos das feridas infligidas pela discriminação racial.

Que mecanismos nos mantêm nesse estado de amortecimento?

Na clínica privada, com pacientes brancos de classe média alta, comportamo-nos como



se vivéssemos num mundo onde essa problemática fosse alheia ao nosso universo emocional. A presença do racismo, implícita na ausência de negros em meu consultório, não alcançou até este momento outro significado que o de não ter sido procurada por eles.

Por conseguinte, considero que como brasileiros talvez possamos encontrar outras respostas que nos ajudem a romper com este silenciamento das consequências do racismo profundamente arraigado na nossa vida emocional.

A começar pela formação do Brasil, que para Renato Janine Ribeiro (Vannuchi, 2017) baseia-se em dois traumas: o primeiro, vinculado à violência da exploração colonial, e o outro, decorrente da crueldade inerente à escravidão. As relações sociais escravocratas, que persistiram por 300 anos, constituíram-se em matriz de convivência no Brasil tornando-se, assim, costume.

Para Rita Segato (2005/2006):

Os que excluem e os excluídos não formamos continentes apartados sem conexão. Muito pelo contrário, fazemos parte de uma economia única que diz respeito tanto à ordem material como à ordem psíquica

da sociedade nacional. O expurgo de um outro racialmente marcado como inferior é o gesto no qual se assenta e do qual depende a identidade mesma do sujeito pós-escravista branco. Esse gesto reproduz, nas profundezas do psiquismo historicamente formado, a subjetividade da elite. [...] [Sendendo assim], nessa economia canibalística, alterar a relação desigual das partes ameaça não somente a posição, mas também a identidade mesma do sujeito de elite, ao tocar sua relação hierárquica de mais-ser em relação a outros que são-menos, geralmente marcados racialmente. (p. 78)

Kabengele Munanga (2017) afirma que:

O silêncio, o não dito, é outra característica do racismo à brasileira [...]. É neste sentido que sempre considerei o racismo brasileiro “um crime perfeito”, pois, além de matar de verdade, fisicamente, ele mata pelo silêncio a consciência tanto das vítimas, como da sociedade como um todo, dos brancos e negros [...]. Resumiria o racismo brasileiro como um racismo difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos. (pp. 40-41)

\* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

Reconhecemos nestas descrições antropológicas o pano de fundo que emoldura nossa tendência à desmentida das feridas provocadas pelas relações sociais assentadas no racismo (Veríssimo, 2017); e tentando ouvir algo desses ruídos incompreensíveis me ocorreu trazer a experiência ancestral da prática do jongo no Brasil.

Criado nos tempos da escravidão, o jongo é uma manifestação que se expressa por meio de dança de roda ao som de tambores, que evoca uma outra relação com o mundo e com a ancestralidade. Uma das características essenciais da linguagem do jongo é a utilização de símbolos que, além de manter o sentido cifrado, expressam uma relação diferenciada entre o que consideramos mundo natural e sobrenatural. Os tambores são elementos centrais do jongo e são reverenciados pelos jongueiros, pois fazem a ligação com as entidades do mundo espiritual e expressam a ligação do jongo com outras manifestações afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda.

Momentos de diversão e ao mesmo tempo de resistência, as rodas de jongo foram proibidas no período escravocrata porque os senhores temiam que os negros organizassem motins e/ou fugas através dos *pontos*, modo em que são chamados os versos cantados e que naquela época utilizavam vocabulário de origem africana. Um exemplo é: *Pisei na pedra, a pedra balanceou, levanta meu povo, cativeiro se acabou*. (Jongo da Serrinha)

Voltando às RC poderíamos pensar que nestas rodas também nos deparamos com mensagens cifradas sobre um cotidiano pleno de experiências em busca de narrativas. E é, nessa atmosfera regida por leis de silêncio inconscientes e arraigadas nos participantes das *Rodas de Conversa*, que se ouve apenas o rufar dos tambores do jongo pois seus cantos foram perdidos ao longo dos anos de políticas de manutenção de segregação racial.

Para Vannuchi (2017):

A dor em carne viva desses traumas silênciosos, grita e chora. A estratégia da sobrevivência psíquica, muitas vezes, captura o pensamento no trabalho psíquico de afastar o sofrimento [...]. [O não dito], mas atuado nas ruas, nas portarias dos prédios, nos lu-

gares restritos aos brancos, pela exclusão social, pode levar ao limite da expressão de desrealização. (p. 68)

E, já que estamos trabalhando com educadores, cabe destacar a participação do espaço escolar, considerado, muitas vezes, como um dos lugares mais perversos para a criança negra, onde ela irá aprender que não tem valor através de estereótipos que circulam no pátio ou na sala de aula. Isso coloca o sujeito num não-lugar (Pompermaier, 2017).

Fica evidente que nós, psicanalistas brasileiros, teremos que reconhecer as peculiaridades do “racismo à brasileira” que estruturam nossas próprias subjetividades. São aspectos silenciados em nós mesmos em função do sofrimento que desperta *a parte que nos cabe deste latifúndio* (Cabral de Melo Neto, 1955/2010).

Para finalizar, penso que a possibilidade de dedicarmos este espaço de uma revista como *Calibán* a um tema pouco tratado pela psicanálise no Brasil evidencia um esforço de tentar transformar a desmentida silenciosa do racismo das nossas RC em verdadeiros *pontos* de uma *roda de jongo*. E criar, assim, *espaços de resistência simbólica* onde as raízes africanas do nosso convívio possam ser revitalizadas e revalorizadas.

## Referências

- Cabral de Melo, J. C. (2010). *Morte e vida Severina e outros poemas*. Rio de Janeiro: Objetiva. (Trabalho original publicado em 1955).
- Jongo da Serrinha (s. d.). *Origens*. Recuperado de: <http://jongodaserrinha.org/origens/>
- Munanga, K. (2017). As ambiguidades do racismo à brasileira: O racismo à brasileira. Em N. M. Kon, M. L. Silva e C. C. Abud (org.), *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (cap. 1). São Paulo: Perspectiva.
- Pompermaier, P. H. (2017). Como a vivência cotidiana do racismo pode se converter em traumas. *Revista Cult*. Recuperado de: <http://revistacult.uol.com.br/home/como-a-vivencia-cotidianado-racismo-pode-produzir-traumas>.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento, Justificando.
- Segato, R. S. (2005-06). Cotas: Por que reagimos? *Revista da USP*, 68, 76-87.
- Vannuchi, M. B. (2017). A violência nossa de cada dia: O racismo à brasileira. Em N. M. Kon, M. L. Silva e C. C. Abud (org.), *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (cap. 3). São Paulo: Perspectiva.
- Veríssimo, T. C. (2017). Racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social. Em N. M. Kon, M. L. Silva e C. C. Abud (org.), *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (cap. 13). São Paulo: Perspectiva.

*Dossiê:*  
O poder da palavra



Gabriela Levy\* e  
Regina Weinfeld Reiss\*\*

## Sobre falas e corpos

Foi, como sabemos, a célebre paciente de Breuer, Anna O., quem, com grande perspicácia, usou pela primeira vez a expressão *talking cure* para designar o método experimental de dissolução de seus sintomas histéricos através de relatos realizados sob hipnose. Breuer e Freud (1893/2016), confrontados com assombro e entusiasmo a esse intrigante efeito terapêutico das palavras, descreveram, por sua vez, aquilo que experimentava sua paciente como um “apaziguamento pela fala” (p. 53) ao ser “um sintoma resolvido pela fala” (p. 62) e, portanto, as manifestações patológicas “eliminadas pela narração” (p. 60).

Entretanto, essa descoberta do poder terapêutico da palavra, fundadora da psicanálise e centro de gravidade de sua clínica, não é exclusiva à nossa prática. Em um célebre artigo sobre a “eficácia simbólica”, Lévi-Strauss (1949/2003) propõe um inédito e provocativo paralelo entre xamanismo e psicanálise, considerando que ambos buscam induzir transformações orgânicas e/ou psíquicas pela produção de uma narrativa construída e vivida

intensamente em diálogo com um interlocutor “suposto saber”. Palavras em transferência que constroem e afetam os corpos.

Retomando e aprofundando esse antigo debate entre psicanálise e antropologia, sobre o poder da palavra e da “aliança terapêutica”, Mauricio García Peñafiel e Roberto Beneduce abrem este **Dossiê**, interrogando-se acerca dos efeitos corporais da metáfora em universos semânticos e simbólicos muito distantes. O primeiro autor aborda essa problemática por intermédio dos arcanos da poesia de Mallarmé e Rimbaud, enquanto o segundo nos propõe uma análise dos signos-imagem de cantos rituais terapêuticos dos Dogon do Mali.

Porém, por mais diversos que sejam seus universos, ambos enfatizam um mesmo ponto: a materialidade verbal das metáforas terapêuticas e os rastros de suas “fulgurantes conexões” na memória dos corpos.

Seguindo a inspiração da temática da literalidade da palavra, Federico Racca nos leva, por meio das meditações labirínticas do Minotauro de Borges, a uma discussão lírica so-



Adriana Varejão  
*Olho d'Água*, 2010

bre o rastro sonoro das palavras e seu poder nos corpos. Esse autor nos lembra da familiaridade de Freud com os versos da tragédia grega, tendo presente assim, para além de seu conteúdo, o ritmo, a cadência sonora desses textos, e evoca Lacan, que retorna a essa intuição da marca sônica em sua “linguística” e na preocupação com os efeitos poéticos barrocos do significante em sua leitura de Joyce.

De um outro vértice, Luiz Tatit descreve o processo de redução e expansão do sentido das palavras. Destaca as mudanças históricas e sociais que afetam a semântica e a presença do som que as transforma. É quase inevitável que associativamente se pense nos conceitos de lapso, condensação e deslocamento, tão caros à psicanálise, quando o autor diz: “No limite, podemos dizer que as palavras não são as palavras, mas, sim, o que elas desencadeiam para causar modificações no seu próprio sentido”.

Finalmente, Ilana Feldman interroga os efeitos subjetivos do intercâmbio teatralizado das palavras na construção das identidades femininas, pela análise do “ensaio-filmico” *Jogos de cena*, do cineasta Jorge Coutinho. A autora descreve a trama de depoimentos tecida nesse filme, que desestabiliza as noções de

documentário e ficção, ao entrelaçar relatos da vida de mulheres comuns, com encenações desses relatos por atrizes profissionais que penetram profundamente esse jogo narrativo ao evocar suas próprias vidas. O jogo intersubjetivo das palavras e de suas singularidades, fio condutor desses exercícios de autoencenação narrativa, oferece assim uma reflexão perspicaz sobre a ambiguidade fundadora de seu poder, lembrado pela bela citação de Clarice Lispector (1964/1998): “Eu tenho à medida que designo - e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas tenho muito mais à medida que não consigo designar” (p. 176).

### Referências

- Breuer, J. & Freud, S. (2016). Estudos sobre a histeria. In L. Barreto (trad.), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 2). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1893-1895).
- Lévi-Strauss, C. (2003). A eficácia simbólica. In *Antropologia estrutural* (pp. 215-236). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lispector, C. (1998). *A paixão segundo GH*. Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1964).

\* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

\*\* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Maurício García Peñafiel\*

## Variações sobre a eficácia simbólica, a metáfora e o que é operante na cura

### Introdução

Apesar da multiplicação da “investigação em psicoterapia”, a questão de porque as palavras curam continua sendo um grande enigma da clínica. Freud formula este problema desde o início de sua obra; em 1890 escreve:

É que as palavras são o mediador mais importante da influência que um homem pretende exercer sobre o outro; as palavras são um bom meio de provocar modificações anímicas naquele a quem são dirigidas, e por isso já não soa enigmático afirmar que a *magia das palavras* pode eliminar os sintomas patológicos (p. 123).<sup>1</sup>

Em que consiste esta “magia da palavra” é um dos assuntos chave da psicanálise desde o seu início. É sobre esta questão que Lacan encontrou forte inspiração, no início de seu ensino, no texto de Lévi-Strauss (1958) *A eficácia simbólica [L'efficacité symbolique]*, no qual o antropólogo analisa uma cura xamânica e constrói uma teoria sobre seu funcionamento. Já em 1935, um observador externo, mas interessado no início da psicanálise, Stefan Zweig, formulava muito bem o problema. “geralmente a ajuda dos mestres se limita a nada mais que a palavra falada”<sup>2</sup> (p. 19)<sup>3</sup>, e acrescentava que, quem conhece sabe como a vibração mágica dos lábios

no vazio construiu e destruiu mundos

não se admirará de que também na arte da cura, assim como em outras esferas, a palavra por si só seja capaz de produzir inúmeras vezes verdadeiros milagres, e que *palavras de encorajamento e olhares*, esses sinais que vão de uma pessoa para outra, sejam capazes de reconstruir a saúde até mesmo em órgãos inteiramente afetados, apenas através do espírito. Maravilhosas, tais curas, no entanto, não são milagres ou acontecimentos isolados, mas refletem de modo indistinto uma lei ainda secreta de ligações mais elevadas entre corpo e alma que, quem sabe, tempos vindouros haverão de explorar de modo mais profundo (p. 19).<sup>4</sup>

É interessante notar como Zweig, que situava já a palavra como operador fundamental da cura, acrescenta o olhar, como se intuisse que não é suficiente o efeito de sentido criado, mobilizado ou errado. Faz falta algo mais, que com Lacan aprendemos a identificar como da ordem do desejo do analista ou o fato de que sua operatória virá a tocar algo relativo ao objeto *a*, ao gozo, ao real do corpo e ao real nada mais. Frente a isso, parece-me que há uma tendência, por momentos excessiva, de caracterizar a “lei secreta” da intervenção analítica como uma operação de esvaziamento de sentido, perdendo de vista que a criação de



Adriana Varejão, *Kindred spirits*, 2015



efeitos de sentido é também necessária para a eficácia. Seguindo a intuição freudiana segundo a qual a poesia sempre antecipa os achados da psicanálise, seguirei neste artigo algumas ideias de Mallarmé sobre a metáfora e a produção de sentido para avançar nesta questão central da prática clínica.

### A eficácia simbólica e o problema do ato de fala

A descrição de uma cura xamânica entre os cunas conduz Lévi-Strauss (1958) a se perguntar como o discurso do xamã – suas narrações, seus gestos, sua atuação – consegue fazer com que uma mulher, que em meio a um grande sofrimento não conseguia parir, conseguisse fazê-lo. A questão é de como a palavra faz evoluir, “desamarrando” um processo corporal.

Vejamos rapidamente os diferentes modos em que Lévi-Strauss tenta abranger em que consiste a eficácia simbólica:

a. *Tornar pensável*: a eficácia simbólica repousaria no fato de que o conjunto de procedimentos – gestos e palavras – torna pensável uma situação dada (as dores e o bloqueio fisiológico, no caso do xamã).

b. *Interioridade do discurso*: o discurso é eficaz no ritual porque é *interior* em relação à alma da doente, enquanto o discurso científico seria exterior.

c. *Experiência específica*: o discurso eficaz consegue resolver conflitos porque permite um “livre desenvolvimento” da experiência e dos afetos, e gera um “desnudamento” de tensões, conflitos e complexos.

d. *Propriedade indutora*: o corpo, o psiquismo inconsciente e o pensamento, enquanto

\* Escola Belga de Psicanálise. Professor da Universidade de Saint Louis, Bruxelas..

1 N. do T.: Tradução de J. Salomão. A tradução corresponde a Freud, S. (1996). Tratamento psíquico (ou anímico) (1905). *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 7, p. 182) Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1890). Versão eletrônica recuperada em <http://conexoesclinicas.com.br/wp-content/uploads/2015/01/freud-sigmund-obras-completas-imago-vol-07-1901-1905.pdf>

2 N. do A.: Tradução do francês para o espanhol feita pelo autor. Todos os textos em francês foram traduzidos ao espanhol pelo autor.

3 N. do T.: Tradução de K. Michahelles. A tradução corresponde a Zweig, S. (2017). *A cura pelo espírito* (pp. 14-15). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1931). Versão e-Pub recuperada em <https://pt.scribd.com/document/370355991/A-Cura-Pelo-Espirito-Em-Perfis-Stefan-Zweig#>

4 N. do T.: Tradução de K. Michahelles. A tradução corresponde a Zweig, S. (2017) *A cura pelo espírito* (p. 15). Rio de Janeiro: Zahar. (Trabalho original publicado em 1931). Versão e-Pub recuperada em <https://pt.scribd.com/document/370355991/A-Cura-Pelo-Espirito-Em-Perfis-Stefan-Zweig#>

5 N. do A.: Em um artigo anterior (García, 2011) desenvolvi um comentário mais detalhado do caminho seguido por Lévi-Strauss.

estruturas formalmente homólogas, poderiam suscitar (induzir) efeitos e processos reciprocamente em direções variadas.

e. A *metáfora*: a propriedade indutora que define a eficácia simbólica teria que ser entendida a partir do modelo da metáfora poética, pois nela se aprecia a capacidade transformadora da linguagem e não apenas a representativa.

Aqui me concentrarei nos últimos pontos. Lévi-Strauss deduz um axioma a partir da esperança freudiana de que algum dia a concepção psicológica das patologias deveria desaparecer frente a uma concepção fisiológica ou inclusive bioquímica. O axioma consiste em propor que haveria uma analogia estrutural entre o nível orgânico e o psíquico inconsciente (o espírito). Define então a eficácia simbólica como uma “propriedade indutora” entre os níveis. Enquanto estes níveis seriam análogos estruturalmente,

a eficácia simbólica consistiria precisamente nessa “*propriedade indutora*” que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo – processos orgânicos, psiquismo inconsciente, pensamento consciente. (Lévi-Strauss, 1958, p. 231)<sup>6</sup>

O que nos obriga a propor esta analogia tão discutível? Penso que é a dificuldade de apreender os elementos produtores da eficácia no discurso em si. É a dificuldade de colocar em evidência a força pragmática da palavra, sua dimensão de ato, o que o obriga a este rodeio. É provável que seja esta mesma dificuldade a que motiva a esperança naturalista de Freud acima destacada.

Mas Lévi-Strauss vai mais além. Imediatamente depois da definição que citei, compara esta “propriedade indutora” com a metáfora poética, e não com a conversão ou a psicossomática, modelos que seriam mais propícios para operar como ilustração da paridade entre os níveis. Então nos diz: “a metáfora poética fornece um exemplo familiar desse procedimento indutor, mas seu uso corrente não lhe permite

ultrapassar o psíquico. Constata-se assim o valor da intuição de Rimbaud, quando dizia que ela pode também servir para *mudar* o mundo” (p. 231)<sup>7</sup> e não apenas significá-lo simbolicamente. Está a um passo de abrir questão da pragmática da metáfora, como o fez posteriormente Lacan (1957-1958/1998) e, a partir de outro horizonte, Davidson (1993). Se não, o que significaria uma concepção da metáfora que “ultrapassa o psíquico”? Penso que esta enigmática frase é uma instigação de que no “uso corrente”, no qual a metáfora não ultrapassa o psíquico, esta é reduzida à semântica, a uma maneira original de significar o mundo e a si mesmo, via “substituição significante”. Para Rimbaud, a metáfora pode induzir uma transformação, efeito que situa no coração da eficácia simbólica a questão da pragmática do discurso e da dimensão de ação da palavra. Teria servido a Lévi-Strauss ler o diário de campo de Malinowski, publicado muito postumamente, onde dizia: “A linguagem é essencialmente uma forma de agir, e não de contar uma história”<sup>8</sup> (Malinowski, citado por Adam, 1990, p. 256). Usa inclusive o conceito de “ato de fala” ou “ato de palavra”, antecipando Austin (1962) e Searle (1987). Se tivesse sabido disso, talvez Lévi-Strauss não tivesse jogado tão rápido o funcionalismo na fogueira.

### A poesia e a metáfora como modelos do que é operante na cura analítica

Mannoni (1980) retoma a via de Lacan, que no seminário 5 situa o essencial das formações do inconsciente no jogo com o material verbal, no significante. Chama isto de “literalidade”. Parte da ideia de que a significação, a compreensão, que parafraseia um enunciado qualquer, é, em certo sentido, a destruição da literalidade. Refere-se a Mallarmé, que tinha uma ideia muito interessante sobre o lugar da literalidade na poesia. Mallarmé (1869-1870/1998) pensava que não se deve confundir a linguagem com o verbo. A linguagem propicia à poesia tende a “tornar-se bela”, enquanto o verbo, mais propício

a elaborar um tratado, pode pretender “expressar, melhor que tudo, o belo” (p. 873)<sup>9</sup>. Mallarmé propõe que o poeta procura seus tesouros na língua, no material verbal em sua literalidade, e deveria, secundariamente, encontrar a maneira para que isto parecesse ter um sentido com o fim de que seu jogo pudesse ser aceito. O tesouro está no jogo com o som, com a literalidade, e o sentido é secundário, uma promessa. O efeito do poema não está em sua significação, mas sim em sua literalidade, a condição de que prometa um sentido sem nunca entregá-lo totalmente. Isso me parece essencial ao se tentar avaliar a eficácia da palavra na análise

Comentar ou parafrasear um poema destrói o poema, destrói o efeito, como se destrói um enigma quando se encontrou a palavra. Analogamente, Freud (1905/1997a) também entende que, uma vez estabelecido o sentido do *Witz* do “familiar”, a explicitação do sentido não dá conta do efeito do jogo de palavras como tal, já que não produz o riso. Este efeito se deve à literalidade do neologismo, à condensação dos elementos verbais em si. Mas está implícito que se enfrentássemos um puro *nonsense*, o *witz* também não nos faria rir.

As análises clássicas da arte poética também não são capazes de avaliar o efeito da poesia. Não se sabe na verdade como a versificação produz o efeito poético. Avança-se um passo ao dizer-se que o poema opera como uma careta. Trata-se de uma tese de Jean-Martin Freud (o filho de Freud) quando tinha 9 anos. O garoto recita alguns versos que não são apreciados por seu pai, que lhe indica que os versos têm pouco valor. Frente a isso, o pequeno Martin se desculpa dizendo: “quando faço versos assim, é como fazer caretas” (Mannoni, 1980, p. 111)<sup>10</sup>. Freud poderia ter parado para pensar nesta frase, mas tomado por um certo classicismo em relação à poesia, não o fez. O que pode implicar que a poesia seja uma careta? O que são as caretas? Mannoni (1980) escreve:

As caretas são como expressões fisionômicas, mas que não estão codificadas como expressões. A felicidade, a tristeza, o nojo,

a surpresa, etc., são caretas codificadas, ou seja, *expressões* que têm um sentido. São metabolizáveis em palavras – eu diria que, em tal caso, são a mesma coisa que a prosa. Ao contrário, se chama careta a algo que se assemelha a signos que não significam. Eu diria que não saem de sua literalidade. As caretas se parecem às expressões, mas só parecem ter um sentido.

Mas isso se encontra em outros lugares: os movimentos inúteis, sem significação, com passos que não vão a nenhum lugar, estão no fundamento da dança. O canto e a música utilizam possibilidades sonoras e vocais que não têm significação... Com certeza há no material linguístico possibilidades de combinação que não receberam nenhuma utilização codificada e com as quais se pode brincar. Jean-Martin Freud tocou, talvez, em algo importante. (p. 112)<sup>11</sup>

Se Freud não o entendeu assim, foi porque tinha uma relação muito particular em relação aos elementos sem significação. Por exemplo, a música não era do seu agrado, pois confessava não poder apreciar uma arte que não podia entender (J. Cain e A. Cain, 1982).

A ideia da poesia como careta pode se conectar com a ideia de Davidson (1993), que situa a metáfora como um ato que opera como uma bordoad. Não existiria nenhum sentido ou significação particular das expressões metafóricas, nenhum significado ou conteúdo cognitivo implícito sugerido sob o sentido literal, mas sim realizariam seu prodígio através do puro sentido literal das expressões que formam. Isso soa como a ideia de Freud: a histérica não tem liberdade com as palavras, e os sintomas aparecem como “a colocação em ato do sentido literal de uma expressão figurada” (Forester, 1980)<sup>12</sup>, ou a proposição de tomar o sonho com um *rebus*, tipo de escritura iconográfica, que, mais que ser interpretado, deve ser lido em sua literalidade significante (Freud, 1900/1997b).

Já que se tomamos as metáforas em seu sentido literal estas resultam ser falsas, absurdas, paradoxais, contraditórias ou impossíveis, seria

6 N. do T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012) *Antropologia Estrutural*. (p. 217). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

7 N. do T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012) *Antropologia Estrutural*. (pp. 217-218). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

8 N. do T.: Tradução livre.

9 N. do T.: Tradução livre.

10 N. do T.: Tradução livre.

11 N. do T.: Tradução livre.

12 N. do T.: Tradução livre.

necessário admitir que se trata de expressões cuja finalidade não é significar algo. Não são nem asserções nem proposições. Seriam ferramentas linguísticas que, através de seu sentido literal, atuam sobre nossa imaginação chamando nossa atenção, fazendo com que percebamos algo da mesma forma como o faz uma bordoadada. O efeito da metáfora é pragmático e não semântico. Há nela algo não codificado, mas operante, como na careta de Mannoni.

Davidson não nega que a metáfora possa ser sugestiva, mas também não pensa que a metáfora realize seu efeito através de um significado especial que lhe seria próprio, nem por algo como um conteúdo cognitivo específico implícito. Encontra um argumento em apoio a sua tese no fato amplamente aceito, de que é impossível parafrasear uma metáfora. Por exemplo, alguém quer dizer que a ajuda econômica ao terceiro mundo tem como finalidade diminuir os riscos da explosão demográfica. Em vez de dizê-lo assim, utiliza a metáfora: “a ajuda ao terceiro mundo é uma pílula anticoncepcional”<sup>13</sup>. Para quem escuta esta frase, seria difícil entender que só faz alusão à explosão demográfica. Alguém poderia entender que faz referência ao interesse dos países industrializados em manter ou reduzir os níveis de industrialização do terceiro mundo, captando assim o aspecto de “esterilização do terceiro mundo” evocado pela pílula. E há outras possibilidades. O locutor então deveria reconhecer que, mais além de suas intenções, a metáfora diz mais que a expressão literal de seu pensamento.

Temos então que algo é dito para dizer outra coisa, para sugerir, com graça ou com ironia, um pensamento. No entanto, no instante em que se enuncia a metáfora, o pensamento é superado, um excesso é produzido, e é muito difícil sustentar que poderíamos parafrasear literalmente o que se disse: o sentido metafórico resiste a ser transformado em sentido literal ou pensamento teórico, como o expõe também Mannoni. Não obstante, inesperadamente, Davidson (1993) conclui que esta dificuldade de parafrasear não se deve a uma grande riqueza de sentidos da metáfora, mas sim a “que não há nada que parafrasear” (p. 351).<sup>14</sup>

Então se, como diz Davidson, na metáfora “não há nada que parafrasear”, como conceber esse nada? Neste ponto, Davidson não pode avançar, pois lhe falta uma perspectiva que a psicanálise faz sua: da negatividade.

### A poesia, o vazio e a promessa de sentido

Lacan (1976/1977) propõe uma ideia forte para entender como o sujeito lida com o vazio:

A astúcia do homem é enfrentar tudo isto [os furos estruturais], eu lhes disse, com a poesia, que é efeito de sentido, mas, também de furo [trou]. Não há mais que a poesia, eu lhes disse, para a interpretação. É por isto que eu não faço mais em minha técnica, ao que ela sustenta, não sou bastante *pouâte*. (p. 8)<sup>15</sup>

O que é *pouâte*? Lacan o define dizendo que é um “débil mental”, alguém capaz de produzir um significante novo, um significante que, como o real, não teria nenhuma espécie de sentido. Encontra-se aqui, semi-formulada, a ideia de um “efeito de sentido real” que a operação analítica teria como pretensão produzir. Mas basta formular isso como uma bordoadada ou uma careta?

Se seguissemos radicalmente a teoria de Davidson, seria o mesmo as palavras usadas na metáfora ou, por extensão, na intervenção analítica. Inclusive poderíamos chegar ao extremo de pensar que podemos intervir em outra língua. Ou, como ironiza Mannoni (1980), poderíamos ler poemas em uma língua que nos é desconhecida se tudo o que é determinante no efeito é a literalidade. Aqui vale a pena deter-se em uma descoberta importante de Perrin (1995/2017) sobre a tese de Lévi-Strauss da eficácia simbólica como propriedade indutora. Concordando com o que eu chamei acima “analogia discutível”, Perrin aponta que nunca se provou uma homologia de estrutura entre o orgânico e o mítico, que não é claro se se trata de efeito placebo, relaxamento ou outros. Mas, ainda mais importante, aponta

que a análise feita por Lévi-Strauss do discurso e do canto do xamã Cuna suscitou objeções, “uma vez que o canto é efetuado em uma língua secreta, uma língua que, a princípio, a parturiente não poderia compreender” (p. 73).<sup>16</sup>

Não são muitos os psicanalistas que comentaram esta crítica. Um dos poucos é Olivier Douville (2011), que, talvez por ser analista além de antropólogo, capta a relevância do assunto e a importância que tal descoberta poderia ter para o fundamento da operação analítica. Efetivamente, a ideia, segundo a qual o relato e o canto do xamã teriam efeitos profundos, tocando o corpo via a propriedade indutora, permitindo que o corpo se abra e o bebê saia, não se sustentaria. E também, ironiza Douville, alguns espíritos até poderiam estar contentes de que tudo aquilo fosse um “erro”, pois nos encontramos em uma época na qual “estamos cansados de ter uma dívida com os grandes espíritos. Cansados de ter uma dívida com Freud, com Lacan, com Lévi-Strauss” (p. 3).<sup>17</sup> Mais além desta justa ironia, Douville vai formular uma hipótese que tenta “salvar” a teoria de Lévi-Strauss:

a partir do momento em que é a cadeia significante a que funciona [é eficaz] e não a articulação plausível dos significados para o Ego, então é, por acaso, o texto de Lévi-Strauss que cai, e ao mesmo tempo, como um efeito dominó, a totalidade de sua obra? Claro que não. (p. 3).<sup>18</sup>

Observemos que a teoria não é derrubada porque é o efeito significante, por si mesmo, o que seria eficaz, e não se requereria postular a incidência dos significados, do sentido. Ainda que esta hipótese possa ser pertinente na antropologia, não me parece que seja na clínica, nem na psicoterapia, nem na psicanálise. Se não se produz uma promessa de sentido, a coisa não funciona. E na poesia, como na intervenção analítica, essa promessa de sentido, talvez in-

certa e errática, é muito importante para a eficácia. O efeito analítico está relacionado a uma promessa de dar um sentido sem nunca o dar completamente. *Trata-se de uma promessa não cumprida, pois é impossível, mas sem tal promessa não há eficácia simbólica.*

Vejamos isto no *Witz*<sup>19</sup>. Este requer o riso do outro para se realizar. Sem riso, não há *Witz*. Trata-se claramente de um efeito pragmático. No entanto, poderíamos dizer com Davidson que basta o riso para que se realize o *Witz*? Parece-me que se o outro ri para não revelar que não entendeu a conversa, que não foi tocado por ela – por vergonha de parecer bobo, por exemplo –, e percebemos a impostura de seu riso, não há realização do *Witz* (nem do desejo), já que não há satisfação. O outro não é um verdadeiro cúmplice de meu desejo se ri sem compreender nada. Outra coisa, é que esta compreensão não basta para explicar o efeito do *Witz* e que o que faz rir esteja além do compreendido, como algo sempre incompreendido, como propõe Lacan (1957-1958/1998). De acordo, mas o importante é que se opera a promessa de sentido, algo como uma ilusão estética, decisiva para a produção do ato, o efeito pragmático. Daqui deriva o interesse da proposição de Lacan de exercer a intervenção analítica mais como uma poética do que uma explicação. Não se trata de banalizar o diálogo clínico reduzindo-o a um mero jogo de palavras, nem ao puro equívoco, mas sim de fazer surgir as promessas de sentido necessárias, as que em seguida se tornarão ultrapassadas com a “liquidação da transferência” (Freud) ou sua “quedá” (Lacan).

Em meu entender, posições como as de Malengreau (2008) – que sustenta que na análise “trata-se de suscitar, através do equívoco, uma ressonância que toque o corpo” (p. 94) e que “não é necessário muito sentido para viver, um pouco de *savoir-faire* com o que não tem sentido é suficiente” (p. 94)<sup>20</sup> – esquivam ou minimizam a necessidade do sentido na experiência humana.

13 Tomo este exemplo de um comentário que o filósofo chileno Juan Rivano (1986) faz das ideias de Davidson.

14 N. do T.: Tradução livre.

15 N. do T.: Tradução disponível em <http://coloquioarteepsicanalise.blogspot.com/2013/01/a-poesia-em-lacan.html>

16 N. do T.: Tradução livre.

17 N. do T.: Tradução livre.

18 N. do T.: Tradução livre.

19 O *Witz* é o objeto do livro de Freud mal traduzido como “O chiste e sua relação com o inconsciente”. Digo *mal traduzido* porque, em estrito rigor, o *Witz* não é um chiste, não é um conto jocoso que eu já conheço e conto a um outro. O *Witz* é algo que surge na engenhosidade. Está mais relacionado com a conversa e o jogo de palavras. Essa é a razão pela que conservo o termo em alemão.

20 N. do T.: Tradução livre.

## Conclusões

É verdade que não basta produzir efeitos de sentido, pois isso pode durar indefinidamente e só deslocar o gozo do sintoma ao gozo do sentido (a *j'oui sens*<sup>21</sup> de Lacan). O interessante da referência à poética é que a poesia faz as duas coisas ao mesmo tempo: promete um sentido ao mesmo tempo que o desconsiste, o atravessa, produz vazio. Lacan indica que quando os efeitos de sentido vão em bom caminho, a palavra, o discurso do analisante vai se reduzindo, se delimitando (*il se resserre*). E acho que é uma boa indicação, já que, caso esta redução não se produza, seria um indício de algo que não estamos escutando, apesar de que provavelmente se repita. Por isso, o caminho da cura se orienta a partir de uma ideia fundamental: a estrutura do ser falante está perfurada (*trouée*). Que tenha buraco, quer dizer que há na estrutura algo que não pode ser justificado, algo que não pode ser explicado, algo frente ao qual as palavras se tornam insuficientes. A isso damos diversos nomes, segundo a perspectiva na qual nos coloquemos: castração, repressão primária, objeto perdido, o impossível de dizer, o real, a não relação sexual etc. Este buraco na estrutura o preenchemos com efeitos de sentido. Às vezes o sujeito produz mais sentido que o necessário, a ponto de se asfixiar. No entanto, daí a apresentar a operação analítica como uma pura redução, como uma pura letra que desconsiste o sentido, acho que há um exagero, pois, a poesia não funciona sem a promessa de sentido.

Em seu poema “Arte poética”, Borges (1960/1980) conta que “Ulisses, farto de prodígios, chorou de amor ao divisar sua Ítaca verde e humilde.” (p. 142)<sup>22</sup>. E continua: “A arte é essa Ítaca de verde eternidade, sem prodígios” (p. 142). O prodigioso é que entendamos perfeitamente para onde aponta Borges, eludindo o absurdo lógico de coisas como “verde eternidade”, ou que situe uma ilha no lugar da definição de arte<sup>23</sup>. Entendemos para onde aponta, sem que por isso possamos objetivar o sentido nem explicá-lo, pois o vazio

suscitado pelo absurdo lógico não desaparece. A promessa de sentido dá vida, ainda que ela não se cumpra, tal como ocorre, às vezes, com uma intervenção psicanalítica feliz.

## Referências

- Adam, J. M. (1990). *Aspècts du récit en anthropologie*. Em J. M. Adam et al., *Le discours anthropologique*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Austin, J. L. (1962). *Performatif-Constatif*. Em J. L. Austin, *La philosophie analytique: Cahiers de Royaumont*. Paris: Minuit.
- Borges, J. L. (1980). *El hacedor*. Madri: Alianza. (Trabalho original publicado em 1960).
- Cain, J, y Cain, A. (1982). *Freud, absolument pas musicien...* Em Cain, J., Rosolato, G. et al., *Psychanalyse et musique*. Paris: Les belles lettres.
- Davidson, D. (1993). *Enquêtes sur le vérité et l'interprétation*. Nîmes: Jacqueline Chambon.
- Forester, J. (1980). *Le langage aux origines de la Psychanalyse*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1997a). *El chiste y su relación con el inconciente*. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1905).
- Freud, S. (1997b). *La interpretación de los sueños*. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).
- Freud, S. (1998). *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)*. Em J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1890).
- García, M. (2011). *Hacia una teoría pragmática y psicoanalítica de porque las palabras curan: La literalidad de la palabra y la eficacia simbólica en la metáfora*. *Revista de Psicología*, 20(1), 103-126.
- Lacan, J. (1977). *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*. *Ornicar?*, 12-13, 4-16. (Trabalho original publicado em 1976).
- Lacan, J. (1998). *Le séminaire, livre 5: Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1957-1958).
- Lévi-Strauss, C. (1958). *L'efficacité symbolique*. Em C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Malengreau, P. (2008). *Les pouvoirs de la parole analysante*. Em L. Ballestriero, J. P. Godfrind, P. Lebrun e P. Malengreau, P., *Ce qui es opérant dans la cure*. Paris: Erès. (Trabalho original publicado em 1980).
- Mallarmé, S. (1998). *Notes sur le langage*. Em S. Mallarmé, *Obras completas* (vol. 1). Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1869-1870).
- Mannoni, O. (1980). *La littéralité*. Em O. Mannoni, *Un commencement qui n'en finit pas*. Paris: Seuil.
- Perrin, M. (2017). *Le chamanisme*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1995).
- Rivano, J. (1986) *Perspectivas sobre la metáfora*. Santiago do Chile: Editorial Universitaria.
- Searle, J. R. (1987). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zweig, S. (1935). *La guérison par l'esprit*. Paris: Stock.

21 Neste jogo de palavras, Lacan faz surgir uma conexão inesperada entre *j'oui sens* (escuto sentido) e *jouissance* (gozo).

22 N.T.: Tradução de J. Vianna Baptista. A tradução corresponde a Borges, J. L. (2008). *O fazedor*. São Paulo: Companhia das Letras. Disponível em <http://antoniocicero.blogspot.com/2011/03/jorge-luis-borges-arte-poetica-traducao.html>

23 Jorge Arcaute (comunicação pessoal).



Ambainde (Donoban, Mali, 2006, foto@R. Beneduce)

Roberto Beneduce\*

## Conectar o mundo: Imagens e cura ritual no altiplano dogon (Mali)

*Todo mito é uma busca do tempo perdido.\*\**  
C. Lévi-Strauss.

### 1. Um “bosque de imagens e de sinais”<sup>1</sup> para conectar o mundo

“De distância em distância se ergue uma árvore frondosa e solitária, sempre acompanhada de um cacto, que é como um longo candelabro de pedra verde”<sup>2</sup> (Carpentier, 1953/2008, p. 287). Mestre de metáforas perfeitas, Alejo Carpentier registra o mundo com seus “é como”, empurrando o leitor a imaginar proximidade ou relações entre coisas e seres, a ver outras formas. Depois de ter lido *Os passos perdidos*, se tornou difícil para mim ver um cacto sem imaginar no mesmo instante um candelabro, ou vice-versa, observar o candelabro de uma igreja sem pensar nos cactos austeros da Puna argentina, como se o emparelhamento “cac-

to-candelabro” sugerido pelo autor tivesse enxertado em mim associações e figuras ausentes, traçando um leito imaginativo no qual meu pensamento agora era obrigado a seguir.

No espaço breve destas anotações me limitarei a indicar os traços essenciais de uma pesquisa na qual trabalho há tempo: qual é o papel das imagens nos rituais terapêuticos? De que modo as metáforas participam da “cura”?

Antes de me referir a algumas passagens de minha etnografia dogon (Mali), quero retomar brevemente a epígrafe que abre este capítulo: o trabalho de Lévi-Strauss sobre a eficácia simbólica. Publicado em 1949, aquele artigo se perguntava, a partir de um canto xamânico recolhido por Guillermo Haya e analisado em sua estrutura linguística por Holmer e Wessen, de que

\* Psiquiatra e antropólogo. Professor de antropologia cultural na Università degli Studi di Torino.

\*\*N.T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012) *Antropologia estrutural*. (p. 201). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

1 A expressão é de Lévi-Strauss (1964, p. 40). N.T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2004) *O cru e o cozido*, Coleção Mitológicas 1. (p. 52) São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1964).

2 N.T.: Tradução livre.

forma agiam as imagens e as palavras pronunciadas pelo xamã na solução de um parto difícil.

Lévi-Strauss (2012/1949) destacava um aspecto do texto, a seu critério, “excepcional”: o fato de que as referências míticas (a caminho de Muu e a mansão de Muu, potência mítica responsável pela formação do feto) “não são, no pensamento indígena, um itinerário e uma morada míticos, mas que representam *literalmente* a vagina e o útero da mulher grávida” (p. 213; o grifo é meu)<sup>3</sup>. Aquela, revelada na análise do canto, era uma “verdadeira *anatomia mítica*” que correspondia “menos à estrutura dos órgãos genitais do que a uma espécie de geografia afetiva que identifica cada ponto de resistência, cada dor” (p. 219).<sup>4</sup>

Lévi-Strauss durante esses anos é particularmente interrogado pela necessidade de um enfrentamento entre a antropologia e a psicanálise, entre o pensamento mítico e a cura ritual, mas também pelo debate sobre a suposta psicopatologia do xamã.<sup>5</sup> O canto cuna (ou guna, como hoje se prefere transcrever este etnônimo) é, a seus olhos, duplamente valioso porque “lança luz sobre certos aspectos da cura xamânica” e mostra “como determinadas representações psicológicas são invocadas para combater males fisiológicos” (p. 216).<sup>6</sup>

A precisa reconstrução dos órgãos, e uma “manipulação psicológica” da mesma forma precisa, distinguem esta técnica das de outros xamãs, caracterizadas, por exemplo, pela sucção e expulsão das supostas causas do mal (espinhos, etc.). A cura tem aqui como instrumento principal o canto, a sucessão de imagens invocadas segundo um ritmo “arfante” e uma “descrição minuciosa” cuja característica principal é a repetição:

Às vezes, a mesma descrição é repetida duas vezes nas mesmas palavras [...]. A cura começa, portanto, com um histórico dos eventos que a precederam, e certos aspectos, que podem parecer secundários (“entradas” e “saídas”) são tratados com grande riqueza de detalhes, como se tivessem sido, por assim dizer, filmados “em câmera lenta” [...]. Tudo se passa como se o oficiante tentasse levar uma paciente, cuja atenção para com o real está certamente diminuída – e a sensibilidade exacerbada – pelo sofrimento, a reviver de modo muito preciso e intenso uma situação inicial, e a perceber mentalmente seus mínimos detalhes. [...]. E o mito que transcorre no corpo interior deverá conservar a mesma vivacidade, o mesmo caráter de experiência vivida, cujas condições terão sido impostas pelo xamã a favor do estado patológico e por meio de uma técnica obsidente apropriada (p. 217).<sup>7</sup>

Podemos nos deter aqui na citação de um texto que mereceria mais espaço – por exemplo, quando, evocando a referência ao espírito “do pacote prateado do homem branco”, se alegra de interpretar esta intrusão com um “testemunho da plasticidade do mito”, sem acrescentar que o mito é também uma modalidade de *fazer história*, ou melhor: uma expressão particular de consciência histórica mediada verdadeiramente pelas conexões singulares ativadas pelo conto naqueles que participam do ritual. Ou quando sugere a importância da repetição, um conceito central da enunciação ritual, que outros autores retomaram mais recentemente a partir da noção jakobsoniana de “paralelismo” (Severi, 2010a). Em seu lugar, quero agora considerar brevemente a estrutura de um canto ritual que registrei em Mali, sobre o altiplano dogon, em 2006.



Ambainde canta canção ritual, acompanhado de seu instrumento (Donoban, Mali, 2008, foto@R. Beneduce)



Ambainde serve medicamentos, armazenados no chifre de uma cabra, nas mãos da sua paciente (Donoban, Mali, 2008, foto@R. Beneduce)

Acompanhado pelo som de uma lira monocórdica (*gingiru*), o canto do curador-xamã, Ambainde, estava naquele caso, dirigido à cura de uma mulher que não conseguia ter filhos, assim como à invocação dos espíritos aliados para que o ajudassem em sua tentativa de fazer retornar ao povoado um jovem emigrado para a capital, de quem sua mãe não tinha notícias há anos.

## 2. Metáforas e transformação da experiência

Ambainde escolheu há muitos anos se estabelecer em uma zona isolada e inóspita do altiplano dogon, no mesmo lugar onde tinham vivido o avô paterno – um célebre *binu8* (sacerdote totêmico) – e o pai – famoso curandeiro da região.

Em uma paisagem extremamente árida, onde escassos jacarandás, baobás e acácias quebram a sucessão monótona de laterite e rochas de perfis mutantes, o povoado de Ambainde surge quase de repente ao olho do viajante. Só o som rítmico do pilão onde se mói o painço e o balido das cabras interrompem de vez em quando o silêncio. Entre as casas e o poço de água, ao longo dos caminhos que separam minúsculos pedaços de terra cultivada, estão dispersas a pequena

construção onde Ambainde realiza sacrifícios, a casa das mulheres menstruadas, os altares para o culto aos ancestrais [*mèlègè*] e os fetiches de proteção [*kalandièm*] da aldeia, simples rochas anônimas difíceis de reconhecer para quem não está familiarizado com aqueles lugares.

A aldeia inteira dá a impressão de estar em um lugar sagrado: suspenso entre revelação e ocultação, à espera de uma hierofania, como foi descrito também em outros contextos.

James Fernandez (1965) tinha observado, a propósito do culto *bwiti*, no Gabão, que a habilidade do sacerdote do culto está em adestrar os adeptos a reconhecer relações e analogias desconhecidas nos não iniciados. Ele “vê conexões [...] que os participantes não veem, e, por conseguinte, ‘*une o mundo*’ para eles [...]. Muitas vezes coisas que parecem diferentes são realmente o mesmo” (p. 911, o grifo é meu)<sup>9</sup>.

Aquilo que Fernandez acrescenta algumas linhas depois é, no entanto, ainda mais importante para uma análise dos modos da cura ritual. Ao invocar a luta eterna que opõe o curandeiro ao bruxo, sugere que os bruxos não têm outro objetivo além de confundir as vítimas e impedi-las de “ver a unidade das coisas”. O curandeiro, o xamã, seria o oposto aos bruxos revelando conexões,

3 N.T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012). *Antropologia estrutural*. (p. 203). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

4 N.T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012). *Antropologia estrutural*. (p. 210). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

5 Tanto neste artigo como naquele publicado no mesmo ano sobre “O feiticeiro e sua magia”, Lévi-Strauss dialoga, no entanto, com a psicanálise em uma direção definitivamente original: não buscando demonstrar ou refutar em outras sociedades a existência dos princípios construtivos do psiquismo e do inconsciente descrito pela psicanálise, mas sim a partir da análise da cura e de sua estrutura. No mesmo horizonte de interesses se movia durante esses anos a reflexão de Ernesto de Martino.

6 N.T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012). *Antropologia estrutural*. (p. 206). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

7 N.T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012). *Antropologia estrutural*. (p. 208). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

8 Com este termo se designa uma das funções centrais do pensamento religioso e político da sociedade dogon. O *binu*, entre outras coisas, experimenta periódicas crises de transe. Também Ambainde experimentou, no começo de sua experiência de curandeiro, violentas crises de transe.

9 N.T.: Tradução livre.

reconstruindo relações sociais despedaçadas e recriando uma unidade entre as coisas que, ao contrário, estes últimos se obstinam em ocultar ou destruir. É a cena de um duelo perpétuo que outros autores (Eric de Rosny, em Camarões; Harry West, em Moçambique) descreveram com tons muito próximos aos de Fernandez.

O canto que registrei conta ao todo com aproximadamente 350 versos<sup>10</sup>. O primeiro grupo está essencialmente caracterizado pela invocação do Deus supremo (Amba) e pela apresentação de duas mulheres chegadas ao povoado para pedir ajuda:

1. Deve se temer o imenso poder [literalmente, “os olhos vermelhos”] de Amba.
2. Obrigado, Amba, por ter nos dado a possibilidade de ver este dia.
3. Colocamos nas mãos de Amba, nosso pastor, a potência da árvore<sup>11</sup>.
4. Pais, antepassados, ancestrais, nós lhes rendemos honra e saudamos a todos.
5. Amba, nos reconcilie com nosso próximo por meio de sua bênção.
6. Agora rogamos e começamos com encomendar nossa súplica.
7. Obrigada, Amba! Outra noite transcorreu.
8. Deus onipotente, dirigi minha prece para ter vossa generosa bênção,
9. mas não basta encontrar [receber] uma bênção, é a vida mesma que deve ser confiada a Amba.
10. Aqui está a doente que pede sua bênção. Veio aqui, a seus pés.
11. Quando o sol está alto no céu, ainda estão os que andam para ir ao mercado.
12. Quando o sol está alto no céu, ainda há

mulheres que pilam o painço.

- [...]
23. Aqui é que a doente chegou para confiar-se à inteira família para que intervenha e lhe permita ter filhos,
  24. Aqueles que tocam a lira<sup>12</sup>, os que possuem a raposa branca e traçam com a mão os sinais sobre a areia<sup>13</sup>,
  25. as mulheres que adivinham batendo na coxa,
  26. os que olham os sinais na água e os que observam os búzios<sup>14</sup>,
  27. todos estão reunidos aqui, junto a nós, contra *Tèr*<sup>15</sup>,
  28. todos nossos aliados, junto a *Melenu*<sup>16</sup>, estão contra o mal<sup>17</sup>.
- [...]
30. Não se deve abandonar o caminho do próprio pai,
  31. não se deve deixar o caminho traçado pelos antepassados, não se deve desviar do caminho indicado por seus ancestrais.
  32. Mesmo quando se dorme, durante a noite, se deve respeitar a lei<sup>18</sup>

Os versos utilizam procedimentos linguísticos que, mais além das figuras retóricas utilizadas, mostram a peculiar estrutura da enunciação ritual. A invocação de Amba é repetida várias vezes (1-3; 5-7); o ego do curandeiro fala seja em primeira pessoa (2-8), seja em terceira pessoa (1-9); dirige-se aos antepassados, que são chamados para socorrer a paciente, mas evoca também outras forças (o gênio que mora sobre a árvore, os antepassados e os pacientes mesmos); o discurso se move repentinamente da condição da doente para as cenas da vida cotidiana (11-12); muda

10 Para ampliar a informação, cf. Beneduce 2004, 2018. Aqui, neste trabalho, examinarei, por razões de espaço, apenas alguns fragmentos.

11 A árvore é uma sinédoque e conjuntamente uma metáfora que invocam o gênio que a habita, e ao qual Ambainde pede ajuda.

12 Faz referência aos curandeiros que possuem uma lira monocorde, portanto, a si mesmo.

13 Refere-se a uma forma de geozoomancia que consiste na interpretação dos rastros deixados por uma raposa. Em primeiro lugar, é traçado sobre a areia um conjunto de sinais e se compõe um retângulo com diversas “casas” e paus de madeira próximos à toca de uma raposa, e depois se espera que, no amanhecer, ela saia e se nutra do alimento distribuído sobre os desenhos, de modo que deixe rastros que depois são interpretados pelo adivinho.

14 Refere-se a uma técnica de adivinhação muito utilizada no altiplano, cujas respostas surgem a partir da interpretação do som emitido pela batida rítmica da mão sobre a coxa, da observação de como as folhas se depositam e os fragmentos de casca de plantas específicas sobre a superfície da água recolhida em um jarro ou da forma na que se dispõem os búzios (conchas de moluscos) lançadas pelo adivinho sobre uma superfície plana.

15 Trata-se de uma planta espinhosa (*Anthosthema Senegalensis*), cuja seiva esbranquiçada é amarga e muito irritante. Cresce em qualquer lugar, mesmo entre pedras e sua ramagem se desenvolve rapidamente. Trata-se de uma metáfora para indicar os malvados, a possibilidade de que eles estejam em qualquer lugar, o perigo contra o qual Ambainde reúne aldeias vizinhas, espíritos e gênios do bosque.

16 *Melenu* (não identificada): se trata de uma planta espinhosa, cujos galhos lembram àquela tóxica, mas cujas folhas são utilizadas para curar as cefaleias.

17 O sentido dessa associação é o seguinte: a planta nociva (o mal) e a benéfica (o bem) são aqui chamadas a lutar uma contra a outra.

18 Aqui se faz alusão à obrigação da fidelidade conjugal.



Ambainde finca a doença no tronco de uma árvore, colocando o mal em outro lugar e liberando o corpo do doente (Donoban, Mali, 2008, foto@R. Beneduce)

incessantemente a estrutura temporal passando de enunciados referidos ao presente (ao *aqui e agora*: 2, 6-8, 10, 27) a notações de tipo moral que deixam emergir a preocupação por respeitar os princípios da tradição (1, 30-32). Mesmo assim, as metáforas e as sinédoques que salpicam o texto não parecem jamais operar apenas como figuras retóricas.

A expressão *olhos vermelhos*, por exemplo, constitui uma metáfora para indicar o cansaço característico daquele que velou toda a noite para vigiar seu rebanho e protegê-lo dos ataques de depredadores, mas evoca também a potência aterradora de Amba, que vigia incessantemente seu povo para que nada de negativo ocorra e os tabus sejam respeitados. É uma metáfora *incrustada* dentro de outra metáfora (olhos vermelhos / cansaço, potência, cólera; pastor / Amba).

Dizer *árvore* evita pronunciar o nome do gênio que habita entres seus galhos: isto seria um ato arriscado, e pronunciar seu nome poderia fazê-lo presente devido ao poder locutório de determinados atos linguísticos. Tal invocação não é somente um desses eufemismos que tanto abundam na língua dogon, particularmente, a língua “secreta” ou ritual (Leiris, 1948); não opera apenas na transferência do significado de uma palavra à outra, mas obriga quem escuta a lembrar da existência dos espíritos que vivem naquele lugar, desenha uma *toponômica de forças* de

um grau tal que inclusive pode intervir sobre o destino e a condição das pessoas, cujo valor é tão ou mais relevante quando se lembra o contexto religioso do ritual, caracterizado nesta região por um islã particularmente hostil a práticas (os sacrifícios de animais, o culto dos antepassados e dos fetiches) que só a autoridade moral de Ambainde impediu que fossem suprimidas até agora. E as numerosas técnicas de adivinhação lembradas parecem comemorar estrategicamente todo um saber, um horizonte de técnica, uma cosmovisão que com obstinação resistem ao discurso religioso hoje hegemônico. A cura e o canto ritual se colocam, portanto, dentro de um registro político-religioso particular, marcado por tensões e suspeitas.

O que quero destacar é, no entanto, principalmente, como o massivo fluxo de imagens e metáforas invocadas pelo curandeiro no curso do canto ativa o processo terapêutico. Quem escuta é de fato solicitado a se pensar dentro de uma multiplicidade de tempos e situações. Fernandez (1972) observou que, em numerosos contextos rituais, os participantes experimentam um movimento análogo ao aqui suposto, movendo-se ao longo de um *continuum* de posições, autorrepresentações e experiências. Esses podem se incorporar ou reorientar (*reorientados*) o próprio papel servindo-se das metáforas circulantes no curso do ritual. O

fluxo ininterrupto de metonímias, analogias, imagens – de “como se” – promove efetivamente um movimento psíquico, cujos efeitos podemos agora facilmente imaginar no caso de quem, até esse momento, se representava somente como doente, vítima de ações hostis ou jovem ainda não iniciado.

Forçando apenas um pouco o pensamento de Fernandez, podemos acrescentar que, enquanto evoca cenas de violência e de guerra, de conflito ou de caos moral, a sucessão de metáforas e de imagens no canto aqui considerado favorece uma série de possíveis *identificações*, no sentido psicanalítico do termo, e, portanto, o voltar a se plasmar da experiência.

O papel da metáfora, sugere Lakoff (citado por Godelier, 2015), é essencialmente o de “compreender algo e fazer uma experiência dele em termos de outra coisa” (p. 55).<sup>19</sup> Fernandez (1982) desenvolveu em outros trabalhos uma refinada reflexão sobre a metáfora e seus efeitos a partir do estudo do culto bwiti entre os fang do Gabão, um complexo culto de iniciação acompanhado pelo uso de uma planta dotada de potentes efeitos alucinógenos [*iboga*], de visões e de uma profunda modificação do estado da consciência. Ele sugere que o *signo-imagem*, ou a *imagem significativa* [*sign-image or significant image*], é um instrumento particularmente apropriado para produzir afirmações [*predications*] sobre sujeitos emergentes ou de estatuto social incerto [*inchoate subjects*] (p. 9). Trata-se de uma observação valiosa que permite não permanecer prisioneiro de uma dicotomia tão rígida como ilegítima: aquela entre registro verbal e registro icônico.

Em um artigo publicado alguns anos antes, Fernandez já tinha destacado a diferença entre as marcas e os símbolos por um lado e os *signos-imagem* por outro. Estes últimos estariam caracterizados pela capacidade de atuar, influenciar e transformar a experiência de sujeitos que experimentam uma condição “emergente” – como a dos adeptos do culto bwiti, por exemplo –, mas tal condição não é

muito diferente daquela de quem experimenta uma condição de crise, de sofrimento ou de confusão.

Não estamos longe aqui do estado da paciente descrito por Lévi-Strauss na passagem já citada (“uma doente cuja atenção ao real se encontra sem dúvida diminuída – e exacerbada sua sensibilidade – devido ao sofrimento”)<sup>20</sup>. Outros autores já quiseram explorar, a partir de diferentes perspectivas, esta condição. Ernesto Martino (1982) falou de “crise da presença” para se referir a experiências oníroides ou alucinatórias, a estados de luto e de dúvida, ou ao sentimento de “ser atuado por”, quando se está oprimido pela ameaça do negativo. Outro estudioso, MacGaffey (1988), analisou, por sua vez, o particular efeito gerado pelos *minkisi* (Congo) sobre quem os observa: o de surpresa, estupor (*astonishment*).

O termo *minkisi* tem múltiplos significados. Pode se referir a “um espírito, um amuleto, uma cura médica, uma máscara ou a um ser humano dotado de particulares propriedades” (p. 188).<sup>21</sup> Esta multiplicidade manifesta uma característica ainda mais complexa quando o uso dos *minkisi* é acompanhada por encantamentos ou cantos rituais. MacGaffey sugere que se as metáforas verbais concernem geralmente à ação dos *minkisi* utilizados em um contexto dado (a adivinhação, por exemplo), as *metáforas visuais* se referem prevalentemente a funções como a da cura ou, ao contrário, à do ataque para procurar desgraças e males à vítima designada.

As estátuas e os fetiches de Ambainde, as metáforas contidas no canto ritual, a guarita na qual entra coberto de olhares indiscretos para pronunciar as fórmulas rituais desenhadas um horizonte também marcado pela incerteza, pelo estupor, pela espera. É neste estado particular de consciência que as metáforas podem voltar a plasmar de forma eficaz a experiência dos espectadores, curar sua angústia.

### 3. A cura como luta e memória dentro do vórtice de “imagens dialéticas”

Quero nestas anotações conclusivas apenas sugerir alguns caminhos de investigação, sem a pretensão de oferecer um quadro teórico definido.

Fernandez (1974) tinha observado, em seu artigo sobre a “missão da metáfora”, que:

Atrás do movimento que o signo cumpre entre sinal e símbolo, está o signo-imagem que captura [*the arresting sign-image*] que, graças a seu poder, a seu atrativo e a sua vitalidade, toma forma no nascimento e no caos da experiência, para ser depois preservado na memória e surgir ainda, e novamente, no sonho ou na performance mitopoética. (p. 120)<sup>22</sup>

A expressão *the arresting sign-image* parece quase o eco de outro conceito famoso, o de imagem dialética, o qual mencionarei mais adiante.

Esta passagem expressa com eficácia como podem operar os signos-imagem (uma vez traçados, estes se imprimem na memória e ressurgem novamente no interior de outros contextos: o sonho, o ritual etc.) e que uso pode lhe dar um curandeiro quando tenta curar a angústia ou a dor de um paciente. Em outro trabalho, o autor atribui ao signo-imagem um papel decisivo: o de *mensageiro*, de interconexão [*internuncial*] em uma religião – a bwiti – que teria “o particular poder de *reconciliar o passado e o presente, o corpóreo e o social, o eu e o outro*” (Fernandez, 1982, p. 9; grifos meus). São passagens particularmente sugestivas que impõem um breve comentário.

O canto de Ambainde desenha um teatro de conflitos, de violência, de destruição (“fetiche *pegu* destrua tudo o que encontrar no bosque! / Eu dei fogo às brasas. [metáfora para indicar os bruxos] / Ali onde habitam nossos ancestrais não há espaço para se esconder! / Até que o painço esteja maduro [metáfora para dizer: ‘até que meu trabalho de destruição esteja concluído’], continuarei exterminando todos meus inimigos [...] / O combate se aproxima. / Venham, homens, com seus bastões”).

Depois desta real e verdadeira *mitologia do mal*, o canto enumera uma série muito longa de

aldeias, nomes de fetiches e lugares místicos, dos quais aqui não é possível listar a totalidade.

94. Vocês, primos da aldeia de Kamma Ambe, corram em nossa ajuda segundo as leis da aliança!

95. Vocês, mulheres da aldeia de Ginanda!

96. Vocês, mulheres da represa de Indel.

97. Vocês, membros da família de Tegedu!

98. E vocês, mulheres de Kaoli, aldeia de onde se pode fugir e na qual se pode encontrar alívio!

99. Não me deixem a vergonha [da derrota]!

Cada termo relembra pactos antigos de aliança, localidades onde são conservados potentes fetiches, laços de solidariedade ou lugares onde ocorreram eventos particulares (conflitos ligados à terra, migrações etc.), ilustrando um mapa mito-histórico mais que nunca denso e detalhado, no qual não faltam as referências à mítica migração da região do Mande. Pouco a pouco, não de forma diferente da anatomia mítica de Lévi-Strauss, ressurgem termos, memórias e saberes esquecidos (nomes de plantas, rochas, árvores, espíritos). Os topônimos, particularmente, e o sentido de propriedade que parece emanar desta geografia moral se transformam em “surto de memória” (Severi 2010b), e operam algo muito próximo à reconciliação entre o corpo e o social, entre mim e os outros, dos que escreve Fernandez e que constituem talvez o núcleo comum de cada terapia ritual.

Keith Basso, linguista americano que trabalhou longamente entre os apaches ocidentais, observou como a metáfora e a ação da narração deixam marcas profundas em quem escuta: como flechas, estas atingem determinando “feridas mentais e emocionais”, que contribuem para gerar um profundo exame autocrítico e um tipo de angústia (sentido de vergonha, de culpa), em um grau capaz de transformar os próprios comportamentos e os próprios sentimentos. Mais que qualquer coisa, com o passar do tempo, principalmente, os topônimos são os que serão lembrados pelos participantes (Basso, 1966, p. 60). E assim, uma vez mais, seria no raio de uma sinédoque, na conexão fulgurante

19 N.T.: Tradução livre.

20 N.T.: Tradução de Perrone-Moisés, B. A tradução corresponde a Lévi-Strauss, C. (2012). *Antropologia estrutural*. (p. 208). São Paulo: Cosac & Naify. (Trabalho original publicado em 1949).

21 N.T.: Tradução livre.

22 N.T.: Tradução livre.

sugerida por uma metáfora ou por um topônimo, que ganha forma o infinito trabalho de conexão realizado por um canto terapêutico.

A cura da ameaça de solidão parece se originar então desta cascata de signos-imagem, dos *rastros* (as “feridas”) que estes deixam na memória de seus destinatários, ou melhor, do poder característico do que são as imagens dialéticas e que, como foi sugerido por Benjamin<sup>23</sup> (1982/2005) e que Fernandez (*the arresting sign-image*) parece repetir, constituem o único modo de pensar a conexão (a reconciliação?) entre passado e presente ou, ainda, entre inconsciente e experiência.

Como tudo isto participa na cura, mereceria uma análise muito mais detalhada do que aqui foi possível fazer. A ideia de Ricoeur sobre a “metáfora viva” é a de que talvez, mais do que outras, mostra o poder das imagens ao mudar nossa relação com o mundo, a linguagem, os outros (“A metáfora é o processo retórico através do qual o discurso libera o poder de determinada função de descobrir novamente a realidade” [Ricoeur, 1975, p. 19]; “A metáfora é um trabalho sobre a linguagem que consiste em atribuir aos sujeitos lógicos, predicados incompatíveis [*incompossíveis*] com os primeiros”; 1986, p. 11).<sup>24</sup>

Não é a cura, muitas vezes, verdadeiramente este ato de recriar o mundo através de predicados *incompossíveis*? Um ato que tenta mudar a experiência do sofrimento *costurando e cortando*, como faria um alfaiate?<sup>25</sup> Não é a *conexão* de eventos, memórias, experiências e afetos isso que faz da terapia ritual algo análogo à “construção de uma intriga”, de um *employment* ou, melhor, de um mito que transforma e cura?<sup>26</sup>

## Referências

- Basso, K. K. (1966). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Beneduce, R. (2004). I-nanbè, “le madri”. Malattia, mito e riproduzione sociale fra i Dogon del Mali. En R. Beneduce e R. Collignon (coord.), *Il sorriso della volpe: Ideologie del lutto e della depressione in Africa* (pp. 251-284). Nápoles: Liguori.
- Beneduce, R. (2018). Voir et faire voir: Des images et de leur usage dans un traitement rituel dogon. *Cahiers d'anthropologie sociale*, 17. (No prelo).
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madri: Akal. (Trabalho original publicado em 1982).
- Carpentier, A. (2008). *Los pasos perdidos*. Madri: Akal. (Trabalho original publicado em 1953).
- De Rosny, E. (1981). *Les yeux de ma chèvre*. Paris: Plon.
- Fernandez, J. (1965). Symbolic consensus in a fang reformativ cult. *American Anthropologist*, 67(4), 902-929.
- Fernandez, J. (1972). Persuasions and performances: Of the beast in every body... and the metaphors of everyman. *Daedalus*, 101(1), 39-60.
- Fernandez, J. (1974). The mission of metaphor in expressive culture (and comments and reply). *Current Anthropology*, 15(2), 119-145.
- Fernandez, J. (1982). *Bwiti: An ethnography of religious imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Godelier, M. (2015). *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. Paris: CNRS.
- Leiris, M. (1948). *La langue secrète des Dogons de Sanga: Soudan français*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1987). La eficacia simbólica. In C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (pp. 211-227). Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1949).
- MacGaffey, W. (1988). Complexity, astonishment and power: The visual vocabulary of Kongo Minkisi. *Journal of Southern African Studies*, 14(2), 188-203.
- Martino de, E. (1982). *Sud e magia*. Milão: Feltrinelli.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
- Severi, C. (2002). Memory, reflexivity and belief: Reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, 10(1), 23-40.
- Severi, C. (2010a). *El sendero y la voz: Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Sb.
- Severi, C. (2010b). Les hieroglyphes et la langue mentale: Giovanbattista Vico et les arts amérindiens de la mémoire. *Revista de História* (edição especial), 249-26.

23 “Não é que o passado lança luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado, mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra agora um lampejo formando uma constelação. Em outras palavras: imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, sim uma imagem que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é, não arcaicas)” (Benjamin, 1982/2005, p. 465). N.T.: Tradução do alemão de Aron, I. e do francês de Mourão C. A tradução corresponde a Benjamin, W. (2009). *Passagens*. (p. 504). Belo Horizonte, Editora UFMG. (Trabalho original publicado em 1982).

24 N.T.: Tradução livre.

25 De Rosny (1981) lembra que o curandeiro (*nganga*), com seu ritual, tem que “fechar” os olhos dos pacientes para protegê-los de visões assustadoras. No entanto, o curandeiro pôde ver o mal do mundo e os inimigos, mas isto só depois que seus olhos foram “abertos” por sua iniciação ao saber da cura.

26 Não posso aqui desenvolver detalhadamente meu argumento, mas é fácil intuir meu interesse em entrelaçar a definição que Ricoeur oferece da noção de mimese como ação e de mito como “missa de intriga”, a partir de Aristóteles, com o que Lévi-Strauss escreveu sobre a cura xamânica como mito.

Federico Racca\*

# O chá-chá-chá de Lacan

## 1. O minotauro, a rima e Lacacán

Sei que me acusam de soberba, e talvez de misantropia, e talvez de loucura. Tais acusações (que castigarei a seu devido tempo) são irrisórias. É verdade que não saio de minha casa, mas também é verdade que suas portas (cujo número é infinito\*) estão abertas dia e noite aos homens e também aos animais. Que entre quem quiser. Não encontrará aqui pompas feminis nem o bizarro aparato dos palácios, mas sim a quietude e a solidão. Assim, encontrará uma casa como não há outra na face da Terra. (Mentem os que declaram que no Egito existe uma parecida) [...] O Fato é que sou único. Não me interessa o que um homem possa transmitir a outros homens; como o filósofo, penso que nada é comunicável pela arte da escritura. As maçantes e triviais minúcias não têm espaço em meu espírito, que está capacitado para o grande; jamais retive a diferença entre uma letra e outra. Certa impaciência generosa não consentiu que eu aprendesse a ler. Às vezes o deploro, porque as noites e os dias são longos. (Borges, 1949/1974, p. 569)<sup>1</sup>

Nesse texto, Astérion, o minotauro, fala sobre sua casa e sobre ele. Relata-nos, no final, que não aprendeu a ler. No entanto, suas palavras – sua voz – aparecem no papel diante de nós. Vamos brincar um pouco na escrita que segue com as palavras, com o seu sentido, com o seu som e com as marcas que deixam.

Borges concebe esse conto seguindo o método da tragédia grega. Um dramaturgo

na Ática, em Atenas, alguém como Sófocles – que é tão querido por nós que caminhamos pelos meandros da psicanálise – ou como Ésquilo, considerado – pelos mesmos gregos –, o maior escritor que nos visitou, adotava um mito que era de conhecimento de todos e que produzia pequenas variações que mudavam a ótica, jogando luz sobre temas já conhecidos pelo povo. Esses *giros*, *mínimas modificações* ou *mudanças de olhar* geralmente tendiam a revelar (nessa aproximação a um Real, como diriam os lacanianos, ou na própria “revelação de ser” em termos heideggerianos, “ser-ai” junto com essas “práticas de cura e de cuidado”) uma nova situação que coincidia com o que se vivia na cidade no momento da estreia. Através dessa “revelação”, dava-se a verdadeira função didática e a catarse no teatro grego.

Usando o método trágico, Borges toma o mito do minotauro com a história da coragem de Teseu, do fio de Ariadne, da antropofagia desse ser híbrido chamado Astérion e lhe dá voltas. Mostra-nos um minotauro que é como muitos de nós, às vezes, imaginamos ser: únicos e irrepetíveis, mas também violentos inconscientemente, soberbos sem o assumir, com um olhar que poderíamos chamar *royal*, para distingui-lo de “real”. Então, nesse *quilombão*<sup>2</sup> (prisão dos aborígenes na América e a prostituição de suas esposas), o cego Borges se pergunta: O que pensava o minotauro? E é então que decide usar a voz do metade homem-metade touro para contar a história. As palavras do filho da rainha cretense Pasífae e do fabuloso touro branco soam

\* Escritor e artista visual.

1 N. do T.: Tradução de M. B. de Paula. A tradução deste trecho e dos demais trechos citados, corresponde a Borges, J. L. A casa de Astérion. Disponível em: <http://www.arquivors.com/borges2.htm>

2 N.T.: No espanhol da América Latina, o termo quilombo possui a conotação de bagunça, confusão, desordem, além de significar também prostíbulo.

exacerbadas, duras e, no final do conto, tristes.

Agora nos detemos para marcar que existem duas grandes perdas na passagem da tragédia grega para qualquer tradução, texto ou apropriação escrita no século XX. A primeira é a que se dá pela própria tradução – a passagem de uma língua para outra – e a segunda, que normalmente não consideramos, ocorre porque os escritos do século XX são geralmente escritos em prosa, e a tragédia grega estava escrita em verso, isto é, “versejava”.

É estranho imaginarmos que *Édipo Rei* tinha rima, já que a maioria das traduções disponíveis, para nós, estão em prosa. No entanto, para um Freud educado na em uma época com escolas com currículo mais humanista, ler e memorizar – em todo ou em parte – as tragédias em grego e, portanto, em verso, era o usual. Dizendo brutalmente: para Freud, *Édipo Rei* tinha rima, cadência, soava, acentuava, repetia. Isso não é algo de menor importância. Quando Freud fala de Édipo, ele está contando sobre sua vida trágica, mas os ecos da poesia grega ecoam também no estilo do mestre vienense.

A partir deste ponto, vale lembrar a diferença estabelecida pelo linguista Ferdinand de Saussure (1916/1945) entre significado e significante, isto é, entre o conceito que contém um signo linguístico (significado, palavra) e a marca de sua materialidade ou de sua imagem acústica (significante, som, repetição). Com essa diferença em mente, torna-se claro que, ao pensar em obras poéticas como *Édipo Rei*, geralmente colocamos o acento em seu conteúdo, sem dar a devida importância a sua *materialidade*, seu *ruído*, seu *som*, sua *rima*. Não é o mesmo dizer *bagunça* que dizer *quilombo*, assim como não é o mesmo dizer *bagunça* que seu equivalente em grego, *πρόβλημα* [próvlima]. Devemos lembrar, então, que em Freud ressoavam os significantes do *Édipo Rei*, os quais ele teorizará em sua ideia de representação de palavra.

Voltemos por um momento ao início do texto de Borges, ao “sei que me acusam de soberba, e talvez de misantropia, e talvez de loucura” e vamos à história de Jacques-Marie Émile Lacan ou, como gosta de dizer um amigo gago da minha Unquillo natal, “esse Lacacán que você estuda”.

Cinquenta e tantos anos se passaram desde a chamada expulsão de Lacan da Associação Internacional de Psicanálise (IPA, por sua

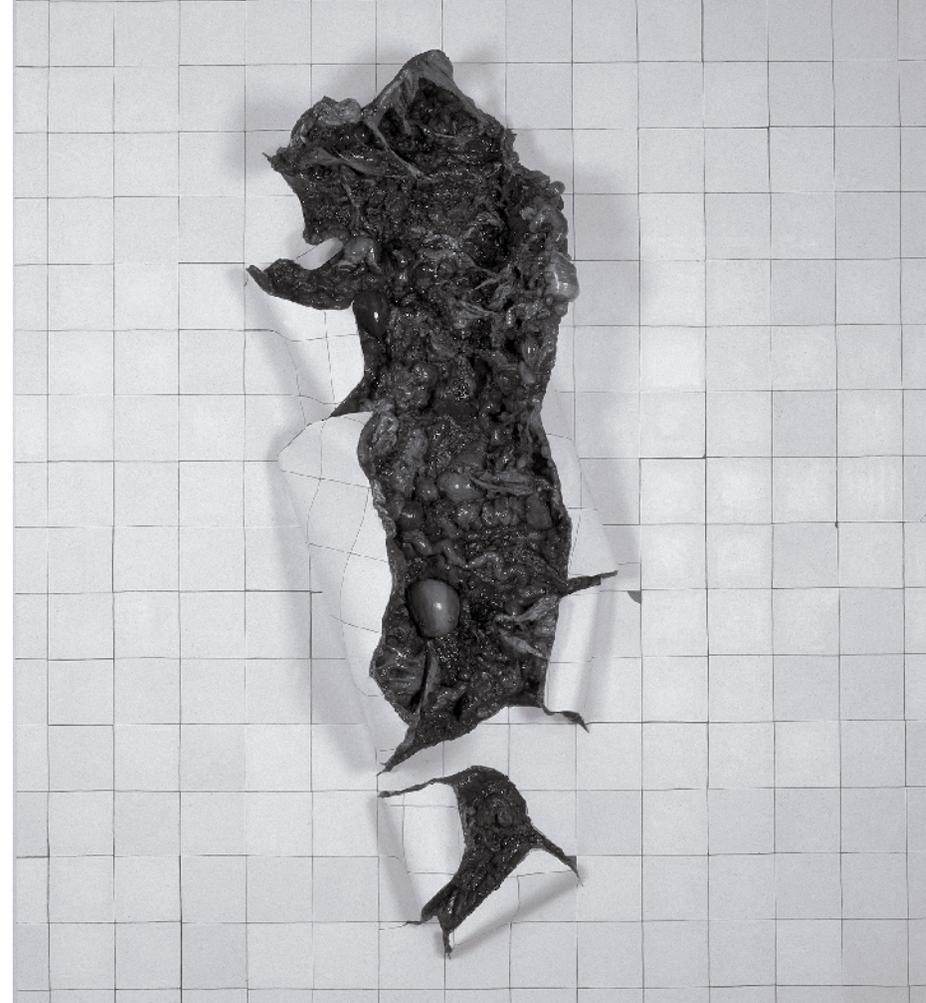
sigla em inglês), que outros consideram uma “fuga” e que Jacques-Marie Émile qualifica como “a excomunhão”. A essa altura, tanta água já passou por debaixo dos divãs que pouco importa se foi expulsão, fuga, excomunhão ou um grande psicanalista tentando encontrar o seu caminho em meio a acusações de soberba, de misantropia e, talvez, de loucura.

## 2. Lacan e o retorno ao verso de Freud

Igual ao carneiro que vai investir, corro pelas galerias de pedra até rolar ao chão, nauseado. Escondo-me à sombra de uma cisterna ou à volta de um corredor e finjo que me procuram. Existem terraços de onde me deixo cair até me ensangüentar. A qualquer hora posso fingir que estou adormecido, com os olhos fechados e a respiração poderosa. (Às vezes durmo realmente, às vezes está mudada a cor do dia quando abro os olhos.) Mas, de tantas brincadeiras, a que prefiro é a do outro Astérion. Finjo que vem visitar-me e que lhe mostro a casa. Com grandes reverências digo-lhe: *Agora voltamos à encruzilhada anterior ou Agora desembocamos em outro pátio ou Bem dizia eu que te agradaria o canaleta ou Agora verás uma cisterna que se encheu de areia ou Já verás como o porão se bifurca*. Às vezes me confundo e nos rimos agradavelmente os dois. (Borges, 1949/1974, pp. 569-570)

Para que serve a poesia? A poesia “serve”? Ela serve para um psicanalista em sua prática? Essas questões estruturam grande parte do trabalho de Lacan. O parisiense propõe, após sua saída da IPA (jogos de significantes aparecem em toda parte, *ha!*), o que ele chama de retorno a Freud, e no centro de sua teoria coloca o conceito de significante, que ele toma da linguística e que depois se transforma nesse jogo que ele chama de “lingüisteria”. Ou seja, Lacan começa a procurar, através do estruturalismo triunfante na Europa do seu tempo, teorizações que lhe permitem sair da *ego psychology* e voltar-se para o significante, para o “ruído” – para sua “marca” –, como continentes da possibilidade de uma interpretação descentrada do eu.

É nesse sentido que colocar o significante no centro é um retorno a Freud. Por quê? Porque, como dissemos, muitas vezes esquecemos que



Adriana Varejão  
*Azulejaria branca em carne viva*, 2002

Édipo, Antígona e toda a longa maldição dos Labdácidas foram tomados por Freud da tragédia ática que estava escrita em verso. E o que é versejar? O que é rimar, senão tomar a palavra como um objeto para além do significado que cada época coloca? O que é, senão o trabalho sobre a materialidade sonora e sua marca? Para aí vai o retorno lacaniano. Em Lacan, a dimensão simbólica está constituída por uma cadeia de significantes cujos significados se movem, variam, isto é, ao mesmo significante correspondem significados variados ou um significado que varia, e então, quando o sujeito fala em análise, confere um significado a esse significante que verbaliza, mas há outros significados que são filtrados, e aí aparece o trabalho analítico.

O seguinte salto de Lacan nessa linha “poética” ocorre no ano de 1973, quando sustenta que se posiciona do lado barroco. A partir dos anos

60, desencadeia-se na Europa o chamado *boom barroco*, cujos membros, através de releituras e novos usos do velho estilo, criam um instrumento para tentar entender a crise da modernidade, questionando a tecnocracia, o consumismo selvagem e o esmagamento dos discursos.

Na literatura, o *modo barroco* põe em tensão o conceito de comunicabilidade, produz um descentramento (assim como propõe Freud), escapa do significado. Quando o pai do novo barroco (neobarroco), o cubano José Lezama Lima (1968), chama o pênis de “aguilhão do leptosomático macrogenitoma”, a simulação barroca aparece em todo o seu esplendor.

Essa nova posição coloca o barroco como modo de – e como leitura da – dissidência, como forma subversiva. E Lacan, “o expulso”, quer ser subversivo, quer voltar a Freud.

### 3. Cuba, o neobarroco e o “santão” Lacan

A cada nove anos entram na casa nove homens para que eu os liberte de todo mal. Ouço seus passos e sua voz no fundo das galerias de pedra e corro alegremente a procurá-los. A cerimônia dura poucos minutos. Um após outro caem sem que eu ensangüente as mãos. Onde caíram ficam, e os cadáveres ajudam a distinguir uma galeria das outras. Ignoro quem são, mas sei que um deles profetizou, na hora de sua morte, que algum dia chegaria o meu redentor. Desde então não me dói a solidão, porque sei que vive meu redentor e no fim se levantará sobre o pó. Se meu ouvido alcançasse todos os rumores do mundo, eu perceberia seus passos. Tomara que me leve a um lugar com menos galerias e menos portas. Como será meu redentor? pergunto-me. Será um touro ou um homem? Será talvez um touro com rosto de homem? Ou será como eu? (Borges, 1949/1974, p. 570)

No ano de 1966, Lacan publica seus *Escritos* sob a edição e os cuidados de François Wahl. Para alcançar o objetivo, ele passa uma temporada em uma casa remota. Ao seu lado, Wahl estará pressionando para fixar o texto, uma tarefa à qual Lacan, às vezes, se nega. O namorado do editor era outro cubano, Severo Sarduy. Este último, romancista, poeta e ensaísta, publicará em 1972 um livro chamado *O barroco e neobarroco*, onde dá forma integral para o novo barroco, afirmando que os textos do neobarroco constituem mecanismos para interpretar a realidade puída do século XX.

Ao longo dos anos, os textos e seminários de Lacan se alimentam das teorizações do cubano Sarduy, e vice-versa. No final de 1976, Lacan defende: “Não há nada além da poesia, eu lhes disse, que permita a interpretação. É por isso que não avanço mais, na minha técnica, no que ela sustenta. Eu não sou poeta o suficiente. Eu não sou *poète* o suficiente”<sup>3</sup> (Lacan, 1977, p.42).

Vejamos como o desvio em direção à poética (com a sua carga significativa) e jogo neobarroco entre “poeta” e “poète” (acaso, talvez) vai tomando a esse Lacan nos últimos anos de sua vida.

Em 1979, dois anos antes de sua morte,

ele publicará um pequeno escrito conhecido como “Joyce le symptôme 2”. Nele, Lacan *se torna um poeta*, deixa para trás o *acaso*, o *talvez*. O texto é profundamente neobarroco. Lacan brinca levando o choque de significantes a um extremo, quebrando as palavras – e os sentidos – e faz surgir outras-outras.

Parte da obra de James Joyce para afastar-se até onde o significante (o ruído, a rima, isso que se escuta nos lapsos e nos sonhos) cria novas significações.

Deixo, como final, um trecho de “Joyce le symptôme 2”, maravilhoso texto do “louco”, do “poeta” Lacan (1979/1987), referindo-se (penso eu) a Joyce e, nele, a cada sujeito, a essa profunda frase que nos nomeia:

É para não perdê-lo, esse salto [saltar a palavra] do sentido, que sustento agora que é necessário manter que o homem possui (inventa) um corpo, já que ele fala com seu corpo, ou seja, ele tagarela [*parlêtre*] por natureza. Assim, surge como o cabeça da arte, desnaturalizando-se ao mesmo tempo, mediocrementemente quando toma como meta, a meta da arte, o natural, como o imagina de maneira naïf. O infortúnio é sua própria coisa natural: nada de extraordinário que não o toque como um sintoma. Joyce o sintoma pressiona as coisas de (com) seu artifício a ponto de nos perguntarmos se ele não é o Santo, o santão ao extremo<sup>4</sup>. (pp. 32-33)

### Referências

- Borges, J. L. (1974). La casa de Asterión. In J. L. Borges, *Obras completas* (pp. 569-570). Buenos Aires: Emecé. (Trabalho original publicado em 1949).
- Lacan, J. (1987). Joyce le symptôme 2. In J. Lacan, *Joyce avec Lacan* (pp. 31-36). Paris: Navarin. (Trabalho original publicado em 1979).
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós. (Trabalho original publicado em 1972-1973).
- Lacan, J. (s. f.). *El seminario de Jacques Lacan, libro 24: Lo no sabido que sabe de una-equivocación se ampara en la morra*. (Trabalho original publicado em 1977). Disponível em: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/29%20Seminario%2024.pdf>
- Lezama Lima, J. (1968). *Paradiso*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. (Trabalho original publicado em 1966).
- Sarduy, S. (2011). *El Barroco y el neobarroco*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata. (Trabalho original publicado em 1972).
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada. (Trabalho original publicado em 1916).

3 N.T.: Tradução livre.

4 N.T.: Tradução livre.



Adriana Varejão, *Contingente*, 2000

Luis Tatit\*

## O modo de ser da linguagem

### Redução e expansão do sentido

O bom funcionamento da nossa língua de todos os dias depende de uma alternância até certo ponto equilibrada entre a redução de conteúdos em palavras-chave e sua expansão em argumentos discursivos. Estes lançam mão de outras palavras para explicar o significado daquelas e, não raro, acabam engendrando novas palavras-chave ou restaurando expressões antigas à luz de novos sentidos. Se numa conversa manifesto o meu *cansaço* diante de acontecimentos recentes, é previsível que esta palavra-chave tenha que ser desdobrada em diversos segmentos discursivos que explicarão e darão consistência à manifestação inicial. A depender do alcance persuasivo do que digo,

---

\* Compositor e professor titular do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

o meu cansaço estará plenamente justificado e talvez até ganhe um peso extra, uma acentuação, que me permita dizer que estou mais do que cansado, estou *exausto*!

A linguagem verbal vive dessas equivalências imperfeitas entre o significado dessas unidades mínimas (as palavras) e suas versões expandidas em frases e discursos. Por serem imperfeitas essas correlações, sentimos que as explicações, mesmo as mais alongadas, não chegam a esgotar o sentido da palavra em exame. Ao mesmo tempo, em algumas circunstâncias, podem ultrapassar o que seria o seu sentido básico, agregando-lhe valores até então insuspeitados, como no exemplo da passagem do cansaço à exaustão.

O interessante desse processo é que tanto a versão concentrada como a versão expandida do sentido linguístico são formadas com palavras, o que nos expõe de imediato ao poder metalinguístico dessas unidades: palavras definem (e redefinem) palavras. Mudam apenas as suas posições no fluxo geral da linguagem. Quando estão na berlinda, tornam-se palavras-chave, aquelas que roubam a atenção dos leitores ou interlocutores envolvidos com o tema. Quando atuam sintaticamente ao lado de outras para reconstruir o mesmo sentido de forma analítica, tornam-se elementos auxiliares na compreensão das palavras sintéticas. Podemos dizer, assim, que essas últimas, por estarem em foco, recebem um acento especial de sentido, enquanto as demais se mostram até certo ponto individualmente atonizadas para que possam descrever em conjunto o teor dos termos em destaque. De todo modo, todas as palavras inacentuadas de uma dada sequência discursiva conservam sua vocação para, em outro contexto, protagonizar conteúdos na condição de palavras-chave.

Em *Semântica estrutural*, obra que deu origem aos estudos regulares de semiótica na França, o lituano Algirdas Julien Greimas (1966/1973) já propunha essas tendências à *expansão* e *condensação* da linguagem como ponto de partida para se pensar o seu instigante conceito de *isotopia* discursiva. O autor chamava a atenção para o fato de que a equivalência de conteúdo entre uma palavra sintética e uma sequência linguística mais desenvolvida era algo que caracterizava o *funcionamento normal*

*do discurso* (pp. 97-103). Lembra ainda que os lexicógrafos, mesmo sem o dizer, baseavam suas técnicas de elaboração dos dicionários na descrição sistemática da equivalência entre elementos condensados e elementos expandidos, numa dinâmica bem conhecida pela qual todas as palavras selecionadas serão tomadas em algum momento como *denominações* (os verbetes) e, em outros, como instrumentos indispensáveis para formular as *definições* em seu formato estendido.

Greimas observava então que, mesmo imitando o modelo das definições lógicas, os dicionaristas alcançavam uma *equivalência provisória, efêmera, mais livre e aproximativa* que exata. Nesse sentido, reproduziam o funcionamento normal da língua cotidiana dentro de um padrão culto. Mas, para quem preferisse um exemplo mais próximo ao mundo coloquial, o semiótico mencionava o caso das palavras cruzadas que, invertendo o modo dos dicionários, partiam das definições para se chegar às denominações num sistema bem menos rigoroso que o utilizado pelos lexicógrafos, mas, de toda maneira, estabelecendo equivalências parecidas com as que produzimos diariamente em nossos discursos.

Mais que a existência das versões reduzida e expandida no nosso universo de sentido verbal, o autor lituano destacava a noção de equivalência entre elas, ainda que esta fosse considerada provisória ou, na nossa visão, imperfeita. No intuito de *corrigir* ou ao menos aprimorar essa relação, os falantes mantêm a língua em eterna evolução: novas explicações geram novas palavras que estimulam novas explicações e assim por diante. Enfim, as equivalências seguem imperfeitas, mas o pensamento e a linguagem não cessam de progredir nas tentativas de ajustá-las.

É preciso dizer que Greimas formulou essas observações sobre a linguagem há mais de cinquenta anos, quando a linguística apenas entrevia a possibilidade de abordar os textos e os discursos com o mesmo rigor aplicado até então aos níveis morfológico (das palavras) e frasal. Por isso, seus exemplos se limitavam às equivalências óbvias do tipo “mastigar ≈ triturar os alimentos com os dentes”, nada que ultrapassasse a dimensão da frase. Mas o *princípio de equivalência de unidades desiguais* como



Adriana Varejão  
*Kindred spirits*, 2015

matriz do funcionamento linguístico estava dado. Hoje, não é difícil distinguir esse princípio atuando na criação de todo gênero de texto, oral ou escrito, desenvolvido em nossa língua.

Talvez fosse contraproducente, por exemplo, examinar a equivalência entre a palavra-chave *sonho* (ou mesmo *interpretação*) e os dois volumes que Freud escreveu sobre o tema pela simples desproporção que há entre sua unidade sintética e seu desenvolvimento analítico, mas isso não impede que possamos reconhecer as relações habituais entre título e obra como expressão do mesmo princípio de equivalência linguística. Nesse caso, porém, as análises identificariam na obra dezenas ou centenas de equivalências internas entre outras denominações e definições, que certamente demandariam um exame prévio até que, por fim, pudéssemos tratar da correspondência mais ampla entre título e obra. É sempre necessário certo ajuste entre, de um lado, as palavras em foco e, de outro, suas expansões linguísticas consideradas pertinentes para a análise em questão.

Mas além da equivalência entre unidades desiguais podemos identificar nessa atividade linguística um processo de mobilização

que faz com que as palavras sintéticas se dirijam necessariamente às formas expandidas e vice-versa. Em outros termos, para o bom desempenho da língua, as denominações precisam ser constantemente definidas e as definições, constantemente denominadas. Quanto mais pungente o acento sobre uma determinada palavra (por sua pertinência científica, sua oportunidade política, seu brilho artístico etc.), mais aumenta a urgência de uma elaboração extensa que ao menos diminua a sobrecarga de sentido concentrada naquela unidade. A versão expandida nunca tem a mesma força, visto que sua função é justamente a de desacentuar o que estava excessivamente acentuado, mas em compensação literalmente troca em miúdos os significados implícitos que elevaram o valor da palavra.

## O modelo sonoro

Nossa escolha de palavras derivadas de *acento* para entendermos melhor a relação de tais unidades linguísticas traz um propósito indissolúvel: por analogia ao plano sonoro da linguagem (plano da expressão ou significante), torna-se mais fácil expor o funcionamento do plano do conteúdo. Em *Ensaio linguístico*, o linguista Louis Hjelmslev (1959/1991) já chamava a atenção para isso desde a primeira metade do século passado. Pensemos, por exemplo, nas melodias que acompanham nossas falas cotidianas. Podemos ouvi-las com nitidez, pois estão impregnadas nas vogais dos enunciados emitidos, especialmente se abstrairmos as consoantes responsáveis pelas brevíssimas rupturas no som desses contornos. Essas melodias, de natureza mais prosódica que musical, são orientadas por acentos e modulações (ou entoações), os primeiros estabelecendo as sílabas tônicas das palavras e essas últimas estendendo suas curvas ascendentes ou descendentes por toda a sequência vocal. Enquanto os acentos fônicos exercem uma influência circunscrita ao âmbito das palavras, indicando suas sílabas mais intensas, as modulações tendem a se expandir pelas frases ou até mesmo para além delas.

Embora observem os acentos pontuais das palavras como verdadeiras balizas para as suas evoluções melódicas, as modulações

normalmente aplainam boa parte desses acentos para valorizar os que coincidem com o ápice de sua curva ascendente ou com o final de seu descenso conclusivo. É previsível que nesses pontos coincidentes aumente a equivalência entre o elemento concentrado (o acento) e a linha expandida (a modulação) da cadeia sonora, o que não ocorre quando as demais saliências acentuais se ofuscam dada a primazia da curva oscilatória das entoações. Nesse último caso, que revela igualmente uma equivalência imperfeita no plano da expressão, as melodias prosódicas atenuam os acentos, assim como, no plano do conteúdo, as definições extensas, em tese, diminuem o peso conceitual contido nas palavras-chave.

Por outro lado, sabemos que pode acontecer o contrário tanto na sonoridade quanto no significado. A valorização do acento habitual de uma palavra por sua coincidência com o apogeu da linha melódica vem em geral acompanhada de aumento de altura e duração, criando assim um hiperacento bem mais chamativo que o simples acréscimo de intensidade. Do mesmo modo, não é raro que a versão expandida da palavra-chave ultrapasse sua equivalência usual e atribua à denominação conteúdos, vantajosos ou prejudiciais, até então inconcebíveis.

### Equívocos de hoje

Temos convivido com isso nesses últimos tempos. Termos como *mulata*, por exemplo, que sempre tiveram alto índice de ocorrência em nossa linguagem oral e que se consagraram em letras de nosso repertório cancional do século passado, de repente se viram acrescidos de sentido pejorativo certamente oriundo de suas atuais versões expandidas, nas quais aparecem justificativas etimológicas para que se evite o seu emprego. Se as expansões discursivas de outrora, veiculadas não apenas pelo samba, mas também por obras clássicas da sociologia e antropologia brasileiras, não são mais suficientes para redimir a palavra, talvez uma simples explicação linguística – alertando para o fato de que as raízes etimológicas são curiosas e interessantes, mas não constituem “essências” imunes aos efeitos do uso prolongado das palavras na vida social –,

pudesse contribuir para a evolução natural do conceito, em vez de estigmatizá-lo retirando-o prematura e artificialmente do jogo saudável da contração e expansão.

O poder do discurso está justamente em sua atividade metalinguística, ou seja, em sua apresentação inesgotável de palavras que versam sobre palavras, ora sintetizando-as, ora desdobrando-as. No limite, podemos dizer que as palavras não são as palavras, mas sim, o que elas desencadeiam para causar modificações no seu próprio sentido. Se forem censuradas, por exemplo, voltarão com outros significantes, pois seus desenvolvimentos argumentativos continuam operando em direção a nova solução sintética. No fundo, para “matar” definitivamente uma palavra seria necessário extinguir também a sua expansão em outras palavras, o que até hoje nunca aconteceu.

Já houve a experiência de expandir uma palavra sem a contribuição de outras, claro que no domínio poético: “rose is a rose is a rose is a rose” (Gertrude Stein, [1913]/1922). Aqui, em vez de explicações e argumentos encontramos a intensificação do acento, da ênfase, sobre a mesma denominação, como se fosse inútil tentar defini-la, desenvolvê-la ou transformá-la em outra palavra que não ela própria (o mesmo ocorreria com a flor, sua referência no mundo natural). Temos, assim, um hiperacento (ou uma hiperênfase) que agora recai sobre a unidade mínima de sentido: usa-se a expansão para intensificar a concentração no mesmo conceito, assim como, já vimos, a modulação pode também exacerbar o acento de uma palavra no plano da expressão. O efeito específico causado por essa solução apoia-se no fato de que nossa gramática interiorizada prevê que as expansões linguísticas sejam feitas com unidades lexicais diferentes da sua forma reduzida. Quando isso não ocorre, cria-se uma singularidade irrepetível que só em casos muito particulares (como este, no terreno poético) acabam sendo acolhidos pela comunidade.

Afinal, mesmo no contexto poético, o que prevalece é a alternância entre ambas as dimensões do sentido, com a mais ampla desenvolvendo e frequentemente transformando a ideia que estava condensada na denominação. Podemos então verificar desde pequenas variações até verdadeiras reviravoltas no conceito habitu-

al da palavra. Quando a mesma *rosa* (*rosa da rosa*) foi tratada em *A rosa de Hiroshima* por Vinicius de Moraes ([1954]/2013), suas extensões incorporaram referências à cirrose, radioatividade, hereditariedade, estupidez, invalidez, de tal modo que a famosa explosão em forma de cogumelo se viu substituída pela imagem da flor, convertida assim na *antirrosa atômica*: aquela que anula os traços marcantes da palavra-chave inicial (“sem cor sem perfume sem rosa sem nada”).

Não há dúvida, porém, que esse funcionamento linguístico é ainda mais notável no campo da prosa e das nossas comunicações cotidianas. Até mesmo essas inversões de sentido (como a ocorrida com a denominação *rosa*), que terminam por afetar as respectivas palavras-chave, são comuns na vida da linguagem ao longo do tempo. O escritor e jornalista Sérgio Rodrigues, por exemplo, versando em coluna recente sobre o sentido de *moleque*, constata que o termo perdeu a acepção racista que marcou sua adoção no Brasil há quase quatro séculos e acrescenta que, por outro lado, a palavra “ganhou expansões de sentido que a projetaram em duas direções principais, uma positiva e uma negativa: a do sujeito engraçado e do cafajeste” (Rodrigues, 2018). Tais *expansões* podem ser entendidas como ampliações de sentido, mas também como versões expandidas que provocaram mudanças altamente significativas na denominação original.

### Para concluir

Citamos esses casos de alteração extrema do sentido das palavras-chave para compreendermos até que ponto se pode estender o conceito sintetizado nessas unidades mínimas de significação. Em geral, as expansões trazem pequenas variações que ora alargam, ora restringem o seu campo semântico até então consolidado. Apenas com o tempo decorrido, a depender da frequência de uso do termo em questão, serão observadas modificações realmente expressivas. O importante é admitir que o sentido da versão reduzida continua a se formar na versão expandida, a qual, por sua vez, dirige-se nitidamente para uma outra concepção sintética. Ainda que esta nova unidade conserve a sua expressão sonora, esta

já não terá mais a mesma configuração de conteúdo. Nem a *mulata* nem o *moleque* poderão ser reduzidos a sua presumida essência, depois de passarem através dos tempos pelas citadas expansões. Na verdade, nem a *rosa*. Por mais que G. Stein tenha dispensado a ação de outras palavras para explicar o sentido do seu tema, a quarta aparição de *rosa* já não é mais idêntica à terceira nem à segunda nem, muito menos, à primeira. Assim como as sílabas tônicas das palavras se deslocam sob o efeito das modulações, seus sentidos, igualmente, jamais serão os mesmos após as expansões.

Privar artificialmente uma palavra de sua elasticidade natural (contração e expansão) equivale a sacralizá-la como algo impronunciável por sua grandiosidade ou a estigmatizá-la como algo passível de censura sumária. É quando cessa o poder transformador da linguagem e entram em cena outras esferas de decisão que independem do discurso para convencer.

### Referências

- Greimas, A. J. (1973). *Semântica estrutural*. São Paulo: Cultrix. (Trabalho original publicado em 1966).
- Hjelmslev, L. (1991). *Ensaio linguístico*. São Paulo: Perspectiva. (Trabalho original publicado em 1959).
- Stein, G. (1922). *Geography and plays*. Boston: The Four Seas Company.
- Moraes de, V. (2013). *A rosa de Hiroshima: Poemas sobre pessoas, acontecimentos e lugares*. Disponível em: <https://www.companhiadasletras.com.br>
- Rodrigues, S. (21 de junho de 2018). O paradoxo do moleque. *Folha de S. Paulo*. Recuperado de: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/sergio-rodrigues/2018/06/o-paradoxo-do-moleque.shtml>



Ilana Feldman\*

## A cena da palavra, o jogo do cinema

Arte do transitório, do contingente e do “despropósito”, como sinaliza Adorno (1958/2003), o ensaio, tal qual um gênero híbrido e moderno, entre a arte e a filosofia, entre a precisão conceitual e a busca por um estilo livre e pessoal, volta-se contra o imediato para estabelecer mediações, preferindo sempre o parcial, o inconcluso e o fragmentário. Preferindo aquilo que escapa ao pensamento sistemático, de pretensões totalizantes ou dogmáticas; aquilo que escapa,

portanto, às rígidas definições conceituais e às deduções definitivas. Errático, o gesto ensaístico, parte da admissão de que o sujeito moderno é, desde a origem, atravessado, trabalhado e fracionado pela ficção: sua autoelaboração é uma autoficção, a qual, no caso do cinema, será mobilizada pela função catalisadora, produtiva e mediadora da câmera.

A um só tempo aberta ao mundo, à subjetividade e à heterogeneidade, a forma ensaística

Adriana Varejão  
*Carne à moda de Frans Post, 1996*

também se apresenta fechada, preocupada que é com seu criterioso modo de composição. Tal como um experimento que tem suas regras, que se organiza a partir de um questionamento conceitual, o ensaio também pode ser pensado como um mosaico ou um jogo, no qual importa o modo preciso, embora consciente de sua contingência, por meio do qual suas peças se colocam em movimento e em relação. É por

esse motivo que o ensaio pressupõe uma instabilidade e uma indeterminação narrativa em que não há unidade nem controle possível, pois a relação entre a palavra, a imagem e o referente deixa de ser imediata, havendo sempre uma hesitação entre a busca de certezas e a impossibilidade de fixá-las, entre a vontade de verdade e todas as impossibilidades da linguagem.

Filiando-se assim a uma espécie de ensaísmo “documental”, gênero sempre inadequado, fugidio e indeterminado, o filme *Jogo de cena* do documentarista Eduardo Coutinho (Freire Zangrati, Almeida e Coutinho, 2007) é uma das mais importantes obras do cinema brasileiro e faz da explicitação e problematização do próprio método, não sem a sedução emocional do espectador, o tema e a estrutura desse reflexivo e, simultaneamente, afetivo jogo-cinema. Como veremos, os recursos à “expressão de si” por meio de práticas e gestos confessionais, tradicionalmente empregados para a inscrição dos sujeitos em um regime discursivo verídico<sup>1</sup>, serão torcidos e revirados nesta obra que leva o documentário ao teatro e faz da palavra o núcleo da cena. Com isso, a câmera deixa de ser somente um instrumento de captação ou registro para tornar-se, ao mesmo tempo, um instrumento de catalisação e de produção das verdades dos personagens. Como já postulara Jean Rouch (apud Bragança, 2004), o mestre do *cinema vérité* francês, a ficção é o único caminho para se penetrar a realidade, e a câmera, espécie de “estimulante psicanalítico”, não deve ser um obstáculo para a expressão dos personagens, mas uma testemunha indispensável que motivará sua expressão.

O próprio Coutinho reconhece, em entrevista dada em 2008, que o teatro é “o próprio lugar de tudo” (Coutinho, 2009, p. 193); o lugar em que todos os filmes estão e no qual a fala constitui um espaço de permanente encenação. Com *Jogo de cena* (Freire Zangrati, Almeida e Coutinho, 2007)<sup>2</sup>, trata-se então de deixar claro, de tornar explícito, algo que o diretor já percebia, mas que, segundo ele, nem todos entendiam, “que o real e o imaginário

\* Doutora em cinema pela Escola de Comunicação e Artes da USP.

1 Esse regime discursivo de pretensões verídicas, vale ressaltar, não se restringe aos saberes, práticas e poderes desenvolvidos no âmbito das sociedades disciplinares, como tão bem cartografou Michel Foucault, mas alastra-se hoje (talvez em função da crise de legitimação por que têm passado as instituições disciplinares) pelos media, dos discursos jornalísticos às séries e programas de TV.

2 As várias referências feitas neste texto ao documentário *Jogo de Cena*, se referem à obra de 2007, de Freire Zangrati, Almeida e Coutinho.

estão entrelaçados” (Coutinho, 2009, p. 66), e que o cinema só lhe interessa se for “a cena mesma da palavra” (p. 193), da capacidade expressiva e narrativa de seus personagens. Para Coutinho, nenhum filme filma a verdade, mas “documenta” um encontro entre o cineasta e o mundo. “Eu não filmo senão esse encontro, filmo uma relação. [...] Então a palavra é o elemento essencial da relação” (pp. 110-111), enfatiza. Paradoxalmente, essa mesma palavra, no ensaio *Jogo de cena*, será radicalmente “desapropriada” e posta em questão, ultrapassando o próprio sentido do que seria a esfera do íntimo, das histórias singulares de uma vida.

### Jogos de cena

*Jogo de cena* é o décimo documentário em longa-metragem de Eduardo Coutinho e um marco da filmografia do diretor desde seu retorno ao cinema comercial com *Santo forte* (Cecon, Frotté, de Oliveira e Coutinho, 1999). Trabalhando com a diretora-assistente Cristiana Grumbach e com a montadora Jordana Berg, que o acompanham desde então, Coutinho retoma o início de sua carreira como diretor de filmes de ficção e volta a trabalhar com atores, mas desta vez em um documentário que se passa integralmente sobre um palco de teatro e que conta apenas com a presença de mulheres. No filme, além das conhecidas atrizes Fernanda Torres, Marília Pêra e Andréa Beltrão, há atrizes desconhecidas pelo grande público, assim como, a princípio, não atrizes.

Com *Jogo de cena*, Eduardo Coutinho radicaliza e leva ao limite seu método baseado na entrevista, que ele prefere chamar de conversa, encontro, relação. Fizeram parte dele, ao menos até a realização do documentário, a delimitação de um único espaço, geográfico e social (um lixão, uma favela, um prédio de classe-média em Copacabana, uma região do sertão paraibano), e a valorização da capacidade narrativa e expressiva de seus personagens, em geral pessoas comuns, que interagem com Coutinho e reagem a sua câmera no espaço da cena documental. Identificado com um “minimalismo estético” o método desenvolvido pelo diretor, que deságua em *Jogo de cena*, tem por princípio a recusa ao que é “representativo” (o outro como representação ou síntese

social), e a afirmação de sujeitos singulares por meio de performances e autoencenações que entrelaçam realidade e fabulação.

Para a realização do filme, em que pela primeira vez na obra de Coutinho o método se torna o próprio tema, monta-se o seguinte dispositivo de filmagem (conjunto de regras e limites, formais e espaciais, que o diretor também costuma chamar de “prisão”): no lugar de um espaço geográfico e social, o diretor escolhe um espaço físico desprovido de significações de classe, o teatro Glauce Rocha, no Rio de Janeiro; no lugar de personagens comuns, a um só tempo ordinários e performáticos, ele alterna, entrelaçando, embaralhando e duplicando, depoimentos de atrizes com os de não-atrizes. Em 2006, a partir de um anúncio de jornal que convidava mulheres a contar suas histórias de vida para uma equipe de um documentário, as não-atrizes – ou aspirantes a atrizes – são as primeiras a serem selecionadas.

Atendendo a esse anúncio, 83 mulheres nararam em um estúdio os momentos mais significativos de suas trajetórias, em geral marcados por perdas, concepções e abandonos (de filhos, pais e maridos). Em junho de 2006, após essa fase inicial de pesquisa da qual Coutinho nunca participa (outra característica de seu método), 23 delas são selecionadas e filmadas no Teatro Glauce Rocha. Em setembro do mesmo ano, atrizes são convidadas por Coutinho a interpretar, sem imitar, julgar ou criticar, as histórias narradas pelas personagens escolhidas. Dentre as atrizes, há das mais conhecidas em função de suas presenças na televisão (como Fernanda Torres, Marília Pêra e Andréa Beltrão), até atrizes de teatro menos conhecidas ou que nem sempre reconhecemos (como Mary Sheyla, Jackie Brown, Débora Almeida e Lana Guelero).

Assim, tem-se pelo menos três camadas de representação: as personagens reais falam de suas próprias vidas; essas personagens tornam-se modelos a desafiar as atrizes (nem sempre reconhecidas como tais); e as atrizes entram também no jogo de falar sobre suas vidas reais. No filme, as atrizes muito conhecidas funcionam como uma espécie de âncora fincada na realidade. Delas sabe-se que interpretam. Mas, e das atrizes cujos rostos são desconhecidos, que garantia se tem? Cada uma delas interpreta exatamente o quê? Interpreta outra

pessoa ou a sua própria experiência pessoal ao interpretar outra pessoa, portanto a si mesma? Certamente, quando atrizes e personagens reais se confundem em vários níveis, jogando com o que se sabe, com o que se ignora, ou com o que apenas se espera de cada uma, os espectadores são levados a um exercício de dúvida quase permanente e a uma postura ativa diante das imagens e sons que o filme coloca em relação.

Por isso, *Jogo de cena* não se reduz a uma busca pela definição do verdadeiro e do falso, já que, como é evidenciado pelo filme, uma pessoa pode se apropriar da história do outro e, ao mesmo tempo no ato de narrar, ser tão ou mais verdadeira do que o outro. Não é por outro motivo que, como acredita Coutinho, o documentário, sobretudo aquele filiado ao ensaio, aberto ao mundo e consentindo com a perda do próprio eu, tem como tema a impossibilidade de se chegar ao real. *Jogo de cena* faz dessa “impossibilidade”, aliada a uma interrogação sobre a natureza ética e estética da imagem, sua matéria criativa e reflexiva.

É expressivo dessa indistinção entre verdadeiro e falso, espontaneidade e encenação, vida e teatro, elaborada por um minucioso trabalho de montagem, o momento em que a atriz Fernanda Torres “fracassa” em sua tentativa de interpretar a personagem e não-atriz Aleta. “Eu não separo ela do que ela diz”, nos fala a atriz e personagem Fernanda Torres, comentando sua fracassada tentativa de interpretar a mulher cujo próprio nome remete à *aletheia* grega, “a verdade no sentido da revelação” – como explica a personagem sobre o significado de seu nome. Tal indistinção e desestabilização narrativa se fazem presentes a partir de uma montagem que, ao alternar, repetir e antecipar trechos narrados, produz um incendiário curto-circuito entre as falas de uma e outra, e dentre as falas “de” Fernanda. Em dado momento, completamente desestabilizada, Fernanda Torres chega ao limite da ambiguidade, quando diz: “que loucura, Coutinho, que loucura”, e já não sabemos mais quem fala.

Desse modo, nessa espécie particular de estética performativa da existência, em que a palavra memorada, como ato de fala, instaura seu próprio regime de verdade, o cinema de Coutinho, como sintetiza Ismail Xavier (2010) “tem como horizonte a apresentação de um sujeito como foco de um estilo” (p. 78), valendo aí o princípio

de que as pessoas são “interessantes”, “carismáticas” ou “extraordinárias” (termos, embora muito rentabilizados pelos espetáculos televisivos e pelo mundo corporativo, bastante empregados pelo próprio Coutinho) quando “recuperam na conversa um sentido de autoconstrução que tem sua dimensão estética” (p. 78).

Nesse cinema, em que a fala é um ato e a palavra é o núcleo da cena, interessa para Coutinho a forma como as coisas são ditas, sentidas e autoencenadas, e não simplesmente o conteúdo daquilo que se diz. Interessa a expressividade e não o conteúdo da expressão. Respondendo a um momento histórico em que o espetáculo é generalizado, quando o que se disputa é a performance mais autêntica e a confissão surpreendente, *Jogo de cena* embaralha as noções de documentário e ficção, autêntico e encenado, verdade e representação, destilando dúvidas sobre a imagem documental supostamente verídica, e questionando as noções de verdadeiro, autêntico e espontâneo, tão comumente remetidas ao documentário.

A partir dos procedimentos que atravessam esse filme de Eduardo Coutinho, considerado um filme-ensaio ou um ensaio-filmico, coloca sob suspeita os filmes documentários baseados na fala como expressão da subjetividade e como relato testemunhal de histórias de uma vida. Ao pôr em dúvida a relação de propriedade entre o corpo falante e a fala pessoal, supostamente intransferível (A quem pertence essa fala? Quem a emite? E ela fala sobre o quê?), *Jogo de cena* acaba, portanto, como defende o crítico Jean-Claude Bernardet (2008), por inviabilizar a prática da entrevista, marca da filmografia de Eduardo Coutinho desde *Santo forte* (Cecon, Frotté, de Oliveira e Coutinho, 1999). Isto é, *Jogo de cena* acaba por inviabilizar a crença corrente no teor testemunhal da entrevista como expressão da verdade dos personagens, assim como por desestabilizar a própria noção de sujeito. Tal desestabilização ou questionamento das relações de propriedade, entre os sujeitos e seus enunciados, conferirá ao filme uma dimensão política incontornável, na medida em que o pessoal é alçado ao comum, o singular ao coletivo, e o privado ao político.

Mas, nesse caso, por que mesmo um filme apenas com mulheres? Não só porque elas



Adriana Varejão  
*Laparotomia exploratória II*, 1996

são “o outro”, o que Coutinho não é, e porque “todo grande ator é mulher”, como costumava justificar o diretor. Ambíguas e “superficiais por profundidade”, como dizia Maria Cristina Franco Ferraz (2005), aproximar-se das mulheres historicamente associadas às forças da sedução e da pura aparência cosmética (no sentido da *kosmetike* grega, que incluía as artes do tingimento, da pintura e da maquiagem) significaria, no esteio sugerido por Nietzsche (Franco Ferraz, 2005), inviabilizar as camisas-de-força identitárias e as dicotomias tão caras à nossa tradição de pensamento. Ambiguidade e esquivas que colocariam por terra certa tendência de se perceber *Jogo de cena* como um sumário jogo de caça aos “sete erros”, de identificação e de dicotomização do verdadeiro e do falso. Da tragédia *Medéia*, de Eurípedes, à animação *Procurando Nemo*, passando por sonhos revelatórios, menções às mitológicas HQ de Hal Foster e desejos de ser paqueta no *Show da Xuxa*, os depoimentos das mulheres de *Jogo de cena* são pontuados tanto pela tragédia, quanto pelas lágrimas do melodrama. Ali, os sofrimentos e as histórias são de cada uma e de todas, diversos e o mesmo, singulares e coletivos.

Nesse regime de verdade instaurado pelo filme, em que as aparências não podem ser desqualificadas como ilusórias, falsas ou inexistentes, poderíamos convocar a frase do psicanalista Serge André (1986/1995), a partir do legado freudiano: ser mulher, queira-se ou não, é pretender, simular ou parecer ser mulher<sup>3</sup> (p. 279). Modernamente e psicanaliticamente vinculadas ao signo da falta, as mulheres, segundo a psicanálise e de acordo com a admissão de que nada existiria por trás do muro da linguagem, seriam impelidas, para não sucumbirem (tal como ocorrera com a célebre personagem de Flaubert, Madame Bovary<sup>4</sup>), a inventar novas perspectivas narra-

tivas, a criar uma estilística ou uma escritura no âmago do próprio presente, abandonando uma vida organizada pela promessa e pela esperança. Abandonando uma vida de quem, tal como a personagem G.H. de Clarice Lispector, prefere continuar pedindo, sem ter a coragem de já ter<sup>5</sup>. Talvez seja desse abandono e dessa necessidade de atualidade de que falam as personagens de Coutinho.

Em *Jogo de cena*, a atualidade advém de uma radical impossibilidade: impossibilidade de dizer, de nomear, de se adequar, onde nenhuma palavra nem lágrima podem dar conta do que aquelas mulheres têm a dizer. O que nos leva a intuir que, em algum lugar dessa opacidade constitutiva, está a dor e a plenitude de um sentido que só pode ser compreendido pela ausência. Distantes, portanto, de qualquer relação de transparência entre sujeito e linguagem, tanto o gesto ensaístico, quanto as mulheres do filme estariam mais próximos da opacidade postulada pela personagem “filósofa” G.H. (Lispector, 1964/1998), quando ela belamente formula: “Eu tenho à medida que designo – e este é o esplendor de se ter uma linguagem. Mas tenho muito mais à medida que não consigo designar” (p. 176).

Tratando da própria narrativa e da narração fabuladora, da linguagem como meio de criação e simultânea cicatrização, do processo de construção de uma verdade a partir da rememoração, a temática de *Jogo de cena* nos remete àquilo que um dia dissera Benjamin (1971/1996) a respeito de Proust: “Um acontecimento vivido é finito [...] ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites” (p. 37). Através das performances da memória das personagens de *Jogo de cena*, trata-se de “narrar dores”, cujas imaginações, por vezes melodramáticas, carregam consigo um potencial de autoconstrução estética, de libertação, mas também de paradoxal prisão. Afinal, como bem sabem as mulheres de Couti-

3 No original: “Être femme, c’est, qu’on le veuille ou non, faire semblant d’être femme” (André, 1986/1995).

4 Segundo Maria Rita Kehl, em *Deslocamentos de feminino* (2008), a personagem Madame Bovary, centro de seu estudo, teria posto fim a sua vida porque não conseguira escrever, não conseguira tornar-se autora – de textos, cartas, poemas – e, afinal, da própria vida. No entanto, se Emma Bovary sucumbiu, algumas personagens de nossa moderna literatura conseguiram criar outras perspectivas narrativas, tal como a pintora do romance *Água viva*, de Clarice Lispector, para quem, aliás, ao fundo de cada cor nada haveria por trás: “Não quero ter a terrível limitação de quem vive apenas do que é passível de fazer sentido. Eu não: quero é uma verdade inventada” (Lispector, 1996, p. 23).

5 “Prescindir da esperança significa que eu tenho que passar a viver, e não apenas a me prometer a vida [...] [Mas] eu preferia continuar pedindo, sem a coragem de já ter” (Lispector, 1964/1998, p. 148).

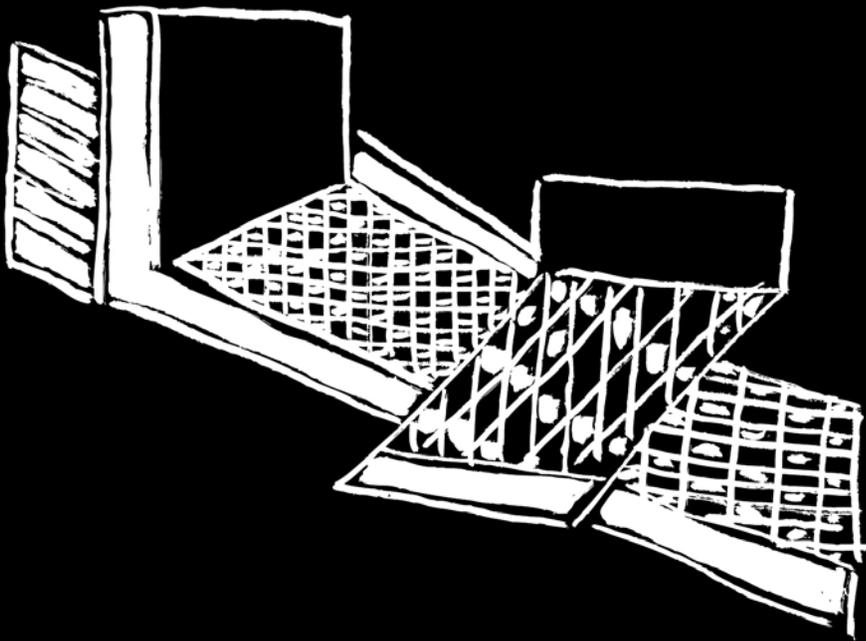
nho – essas habitantes do mundo da linguagem, porém nunca perfeitamente contidas nele – a imaginação é o que nos salva, mas também o que nos condena.

Finalmente, é também significativo como em *Jogo de cena* nenhuma das personagens fala sobre questões de ordem pública, como de suas profissões ou de projetos de realização que ultrapassam o mundo privado da família e dos sentimentos autênticos (autênticos?). Se o melodrama burguês se caracterizava justamente pela separação entre o mundo público e privado, alçando o privado a um espaço de singularização e reconciliação, *Jogo de cena* joga com a publicitação do privado e com a partilha coletiva daquilo que seria, a princípio, individual e intransferível como as “autênticas” histórias de uma vida. Assim, as memórias das personagens de Coutinho, essas “hospedeiras da fala”, aparecem como aquilo que acessa, por meio de depoimentos confessionais, potências não-individuais, não-psicológicas. Se o desafio de toda escritura é o de levar a vida a “a uma potência não pessoal” no esteio do que tanto pleiteava a filosofia da diferença de Gilles Deleuze (Deleuze e Parnet, 1977/1998), as narradoras de *Jogo de cena* alçariam a vida a essa possibilidade, como quem se lança à aventura, na cena mesma da palavra, de perder-se, desmanchando e recriando o próprio rosto através do jogo do cinema.

E não nos esqueçamos: em *Jogo de cena* a última imagem a que assistimos é a de uma cadeira vazia, sobre um palco igualmente vazio. Lá onde somos apenas bons ou maus narradores. Lá onde a linguagem, marcada por sua negatividade constituinte, pode ensaiar outras formas mais transitórias de ser.

## Referências

- Adorno, T. W. (2003). O ensaio como forma. Em J. de Almeida (trad.), *Notas de literatura I*. São Paulo: 34 e Duas Cidades. (Trabalho original publicado em 1958).
- André S. (1995). De la mascarade à la poésie. Em S. André, *Que veut une femme?* Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1986).
- Benjamin, W. (1996). A imagem de Proust. Em W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1971).
- Bernardet, J.-C. (2008). *Jogo de cena*. Disponível em [http://jcbernardet.blog.uol.com.br/arch2008-01-13\\_2008-01-19.html](http://jcbernardet.blog.uol.com.br/arch2008-01-13_2008-01-19.html)
- Bragança, F. (2004). Mestres dos mestres. *Contracampo*. Disponível em: <http://www.contracampo.com.br/58/jeanrouch.htm>
- Ceccon, C., Frotté, D., de Oliveira, E. (produtores) e Coutinho, E. (diretor) (1999). *Santo forte* [produção cinematográfica]. Brasil: Centro de Criação de Imagem Popular CECIP.
- Coutinho, E. (2009). Eduardo Coutinho. Em F. Bragança (org.), Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Azougue.
- Deleuze, G. (1995). Postulados da linguística. Em G. Deleuze, *Mil platôs* (vol. 2). São Paulo: 34. (Trabalho original publicado em 1980).
- Deleuze, G. (2005). As potências do falso. Em E. de Araújo Ribeiro (trad.), *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense. (Trabalho original publicado em 1985).
- Deleuze, G. e Parnet, C. (1998). Da superioridade da literatura anglo-americana. Em E. de Araújo Ribeiro (trad.), *Diálogos*. São Paulo: Escuta. (Trabalho original publicado em 1977).
- Feldman, I. (2010). Na contramão do confessional: O ensaísmo em “Santiago”, de João Moreira Salles, *Jogo de cena*, de Eduardo Coutinho, e *Pan-cinema permanente*, de Carlos Nader. Em C. Migliorin (org.), *Ensaio no Real*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Feldman, I. (2012). *Jogos de cena: ensaios sobre o documentário brasileiro contemporâneo*. Tese de Doutorado apresentada a Escola de Comunicações e Artes da USP, São Paulo.
- Foucault, M. (1997). *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal. (Trabalho original publicado em 1984).
- Franco Ferraz, M. C. (2005). Verdade-mulher, amor e amizade em Nietzsche. Em V. D. Azevedo (org.), *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Unijuí.
- Freire Zangradi, R., Almeida, B. (produtores) e Coutinho, E. (diretor) (2007). *Jogo de cena*. [produção cinematográfica]. Brasil: Matizar e VideoFilmes.
- Kehl, M. R. (1998). *Deslocamentos de feminino*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lispector, C. (1976). *Água viva*. São Paulo: Círculo do Livro. (Trabalho original publicado em 1973).
- Lispector, C. (1998). *A paixão segundo GH*. Rio de Janeiro: Rocco. (Trabalho original publicado em 1964).
- Xavier, I. (2003). *O olhar e a cena: Melodrama, Hollywood, Cinema Novo, Nelson Rodrigues*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Xavier, I. (2010). Indagações em torno de Eduardo Coutinho e seu diálogo com a tradição moderna. Em C. Migliorin (org.), *Ensaio no Real*. Rio de Janeiro: Azougue.



Clásica & Moderna

Carlos Cesar Marques Frausino\*

## Virgínia Leone Bicudo: Um capítulo da história da psicanálise brasileira\*\*

Não tive a felicidade de conhecer pessoalmente Virgínia Leone Bicudo, mas o Instituto de Psicanálise, ao qual pertencço, da Sociedade de Psicanálise de Brasília, fundada por ela, leva o seu nome. Grande parte ou a totalidade dos analistas da Sociedade fizeram análise, supervisão, foram seus alunos ou seus amigos. As ideias e as “falas” de Virgínia Bicudo são lembradas em reuniões, seminários teóricos e clínicos, discussões institucionais, etc. Dona Virgínia, como carinhosamente é chamada por aqueles que a conheceram, ainda é um membro ativo da Sociedade.

Contudo, quem é a psicanalista Virgínia Bicudo? São suas ideias e sua obra, no sentido de Calvino (1981/2007), clássicas e contemporâneas, enquanto são atuais no sentido de Agamben (2006/2009)?

Certamente, a produção de Virgínia Bicudo não pode ser definida ou enquadrada em tais conceitos apesar da envergadura intelectual desses autores e a abrangência de tais termos. Virgínia, independentemente da sua expressiva atuação editorial e da produção de artigos, não desenvolveu conceitos originais que provocaram rupturas ou mudanças paradigmáticas no conhecimento psicanalítico. Sua grande obra foi a dedicação ao desenvolvimento da psicanálise por seu empenho nas atividades de formação, na promoção do intercâmbio de ideias por meio do incentivo de publicações psicanalíticas e de seminários com autores estrangeiros – principalmente em São Paulo e Brasília –, e também na institucionalização e expansão da psicanálise para além das cidades sedes das Sociedades e dos Institutos.

Inspirado por Mauss (1938/1974), Gomes (2013) faz um olhar antropológico à origem do nome *Leone Bicudo* e explicita a dinâmica social que o envolve. Assim é possível conhecer um pouco mais de Virgínia Leone Bicudo.

Nascida em 1910, na cidade de São Paulo, seu nome expressa uma configuração e uma dinâmica social que marcou o Brasil no início do século XX e final do século XIX. Filha de Giovanna Leone, uma imigrante italiana vinda da Sicília (Itália),

\* Instituto de Psicanálise Virgínia Leone Bicudo da Sociedade de Psicanálise de Brasília.

\*\*Na pesquisa sobre Virgínia Bicudo tive o apoio de várias pessoas e instituições, sem as quais não poderia escrever esse ensaio, texto. Agradeço a Ronaldo Mendes de Oliveira Castro e a Maria Sílvia Regadas de Moraes Valladares pela disponibilidade para longas conversas sobre Virgínia Bicudo, e aos colegas da Sociedade de Psicanálise de Brasília que conviveram com Virgínia Bicudo, por partilharem suas experiências com ela. Lannusa Castro, secretária-executiva da Sociedade de Psicanálise de Brasília, pelo apoio bibliográfico. Agradeço aos funcionários da biblioteca da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo que me forneceram documentos importantes para a confecção desse trabalho. Nas pessoas de Maria Ângela Moretzsohn e Maria Helena Teperman, da Divisão de Documentação e Pesquisa da História da Psicanálise da SBPSP, agradeço aos membros dessa divisão pelo apoio prestativo e ágil.



cujos pais, em busca de melhores condições de vida, se instalaram no Brasil na fazenda Matto Dentro do Jaguari, na cidade de Campinas no estado de São Paulo.

Seu pai, Teófilo Júlio Bicudo, perdeu a mãe escrava ainda criança, foi criado por Bento Bicudo, dono de uma das maiores e mais importantes fazendas produtoras de café da região. Bento Bicudo, liderança política estadual, foi um dos fundadores do jornal *O Estado de São Paulo*<sup>1</sup> e incentivou Teófilo Julio Bicudo a se dedicar às atividades educacionais e intelectuais.

Após o casamento, seus pais, Julio e Giovanna – esta já com o nome abrigado para Joana –, transferem-se para a cidade de São Paulo, também numa tentativa de melhores condições de vida. A busca de prosperidade era algo presente na família Leone, assim como entre os outros imigrantes que ancoraram no Brasil no final do século XIX. Com certeza, essa foi a intenção que trouxe os Leone para o país, e que também motivou Teófilo Bicudo e sua família a deixar o interior e migrar para a capital do estado<sup>2</sup>.

Assim, Leone e Bicudo eram nomes que circulavam pelo mesmo espaço social, o da fazenda, exercendo papéis diversos – o escravo, o imigrante, o do dono das terras – ao mesmo tempo em que, esses mesmos atores começavam a conformar uma nova estrutura e organização social no espaço urbano.

Nas primeiras décadas do século XX, o Brasil estava em ebulição. Brasileiros trocavam tiros e ideias no Rio de Janeiro – a capital de então –, o mesmo ocorrendo no Norte, no Nordeste e em São Paulo – o foco de irradiação industrial na época – assim como no Rio Grande do Sul. Houve rebeliões tenentistas em 1922, 1924 e 1927, culminando este processo de levante contra as velhas oligarquias agrário-exportadoras dos “barões do café”, na Revolução de 1930. Dessa maneira, segundo Lobo (1994), eclodiu algo que estava latente no país, induzindo à criatividade e a confusões no quadro de valores e comportamentos vigentes (p. 49).

Nesse pós-guerra, o país vivia um paradoxo com a combinação do nacionalismo crescente, *vis à vis* com o interesse cada vez maior pelas novas ideias, movimentos

1 *O Estado de São Paulo* é um dos principais jornais do Brasil publicado na cidade de São Paulo desde 1875.

2 A cultura do café, eixo dinâmico da economia no final do século XIX e começo do século XX, estava concentrada no Estado de São Paulo, o que dava aos proprietários das fazendas produtoras desse produto um forte poder político. Eram os chamados “Barões do Café”. No entanto, a dinâmica da cultura do café – a economia cafeeira ou o complexo cafeeiro –, apesar de ser uma atividade rural, engendra um forte núcleo urbano com conexões para além do Brasil. Cano (1975/1981) e Silva (1976/1986).

artísticos etc., que se produziam “fora do país”, mantendo o objetivo de conhecer e aprender mais a realidade brasileira. Segundo Oliveira (2005): “Esse contexto caracterizava um movimento particular da estruturação da subjetividade dos paulistas [e dos brasileiros], provocado pelo impacto da nova ordem cultural e econômica [...], estava pavimentado o caminho para a introdução das ideias psicanalíticas no Brasil” (p. 55).

Esse contexto era extremamente fértil para o conhecimento e a difusão das ideias freudianas como vetor de possível compreensão dos movimentos sobrepostos em curso.

### O moderno em marcha

Nas primeiras décadas do século XX, as ideias de Freud começaram a circular na imprensa, na universidade de medicina, no meio intelectual e artístico. É nesse período que ocorre o cruzamento do ideário freudiano e do movimento modernista na cidade de São Paulo<sup>3</sup> 4. O grande fato desse movimento foi a Semana de Arte Moderna, realizada em 1922. Uma experiência, uma revolução estética sem precedentes na história da cultura brasileira, que marcou e sintetizou a intensa transformação ocorrida na capital paulista e no Brasil<sup>5</sup>.

No curso dessas transformações, a cidade de São Paulo possuía um papel de destaque em função da sua centralidade na dinâmica do complexo cafeeiro, predominante no final do século XIX e início do século XX e, por consequência, na economia nacional. Tornou-se uma efervescência social, política, econômica e cultural que, em parte, explica a eclosão do movimento modernista em São Paulo<sup>6</sup>.

No bojo dessas mudanças socioculturais, ocorreram mudanças no papel da mulher nessa nova sociedade urbana. Apesar de serem em número diminuto, elas reivindicaram o direito de voto e participação na vida pública, além de novas posturas cotidianas nas ruas da cidade. A nova dinâmica societária permitia que as mulheres ocupassem novos espaços na vida social fora da vida cotidiana do *lar*. Virgínia Bicudo e Bertha Lutz, figura emblemática da luta feminista entre outras, foram exemplos de mulheres que ocuparam novos espaços na sociedade imersa em uma estrutural transformação<sup>7</sup>.

Nesse período, o olhar atento ao cotidiano da cidade mostra que existia interesse por tudo aquilo que era pautado pela *ideia de modernidade* e de vida cosmopolita: a publicidade, os costumes, as novas formas de comportamento etc.<sup>8</sup>. Uma

sociedade que demanda o novo, busca explicações *científicas* para o presente, e onde o passado não é mais uma referência para o futuro.

No bojo dessas profundas transformações na sociedade, a psicanálise encontra um espaço favorável e conflituoso para a sua difusão em larga escala – artigos em jornais, livros, palestras, cursos na Faculdade de Medicina de São Paulo etc. – por meio da sua estreita ligação com o movimento modernista. O legado freudiano, no início do século, não foi assumido como um recurso terapêutico, mas como um modelo teórico que se inseria nas preocupações modernistas. Não por outra razão, a literatura freudiana era de conhecimento dos principais intelectuais desse movimento<sup>9</sup>.

Entretanto, e não de maneira menos importante no processo de difusão da psicanálise em São Paulo, participaram dois médicos: Franco da Rocha e Durval Bellegarde Marcondes. O primeiro deles, neuropsiquiatra, foi professor da Faculdade de Medicina de São Paulo – instituição que posteriormente tornou-se Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo – e um dos pioneiros na utilização da terapêutica freudiana e difusão das ideias freudianas. Já o segundo, Marcondes, foi psiquiatra, escritor, poeta, modernista, e tradutor das obras de Freud; foi também um dos principais articuladores da institucionalização e difusão das ideias psicanalíticas em São Paulo, e um dos fundadores da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo<sup>10</sup>.

Assim, a história de São Paulo, da psicanálise e do modernismo, no primeiro quartil do século XX, está intimamente associada à história de Virgínia Leone Bicudo. A cidade que, embalada pelos ventos de prosperidade, acolhia pessoas das mais diferentes origens, pessoas como ela – filha de imigrantes e ex-escravos –, que chegavam em busca de oportunidades de prosperidade e de novas ideias que pudessem aportar conhecimentos para compreender uma sociedade em contínua transformação.

Virgínia não foi protagonista do processo que promoveu o entrecruzamento entre a psicanálise e o modernismo, nem uma intelectual que nele atuou, mas sua história é fruto dessa época<sup>11</sup>.

Virgínia Leone Bicudo, além de exercer o *ofício* de psicanalista, foi educadora sanitária, visitadora psiquiátrica, socióloga – a única mulher numa turma de oito alunos formados –, professora universitária, divulgadora científica e protagonista de diversas iniciativas no plano da institucionalização, da divulgação e da interiorização da psicanálise no Brasil.

Em 1945, defendeu a dissertação de mestrado denominada *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Os resultados da pesquisa questionavam e contrarrestavam mitos e visões tradicionais, vigentes em 1940 e 1950, que postulavam a existência de uma harmonia racial no Brasil. O trabalho de Bicudo, em conjunto com outros da Escola Livre de Sociologia e Política, após algumas décadas de sua publicação, está em sintonia com a atual produção de trabalhos e resultados sobre o tema, o que revela o seu protagonismo e sua atualidade nos estudos sobre relações sociais no Brasil<sup>12</sup>.

3 Ver Oliveira (2005); Abrão (2010).

4 Para Bosi (1970/1985), o Modernismo é uma crítica global às estruturas mentais das velhas gerações, um esforço de penetrar na realidade brasileira e um conjunto de experiências de linguagem na literatura brasileira (p. 375). Em outras palavras, foi toda uma época da vida do povo brasileiro, num largo processo social e histórico, fonte e resultado de transformações que ultrapassam largamente os seus limites estéticos como afirma Martins (1967), citado por Lobo (1994).

5 A literatura acerca da Semana de Arte Moderna de 1922 é vasta; à guisa de exemplo cito Bosi (1970/1985) e Gonçalves (2012).

6 Um olhar mais amplo dessas transformações e os impactos na subjetividade emergente nacional estão em Novais (1998). Nas palavras de N. Sevcenko (1992): “São Paulo não era uma cidade nem de negros, nem de brancos e nem de mestiços; nem de estrangeiros e nem de brasileiros; nem americana, nem europeia, nem nativa; nem era industrial, apesar do volume crescentes das fábricas, nem entreposto agrícola, apesar da importância crucial do café; não era tropical, nem subtropical; não era moderna, mas já não tinha passado. Essa cidade que brotou súbita e inexplicavelmente, como um colossal cogumelo depois da chuva, era um enigma para seus próprios habitantes, perplexos, tentando entendê-lo como podiam, enquanto lutavam para não ser devorados.” (p. 31).

7 Ver Maluf e Mott (1998); Rocha e Haudenschild (2004).

8 Segundo N. Sevcenko, o vocábulo *moderno* condensa, assim, conotações que se sobrepõem em camadas sucessivas e cumulativas, que lhe dão expressiva força pautada por três contextos presentes: a revolução tecnológica, resultado da primeira e segunda revoluções industriais, a passagem do século, e o pós-guerra. Esse termo “introduz um sentido à história, alterando o vetor dinâmico do tempo que revela sua índole não a partir de algum ponto remoto no passado, mas de algum lugar no futuro. O passado é, aliás, revisitado e revisto para autorizar a originalidade absoluta do futuro” (Sevcenko, 1992, p. 228).

9 Os modernistas se interessavam, principalmente, por *Totem e tabu*, *A interpretação dos sonhos* e *Os três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (Boaventura, citado por Oliveira, 2005).

10 Durval Marcondes foi um dos principais responsáveis pela consolidação do movimento psicanalítico em São Paulo, com ramificações em outras localidades brasileiras. Com Franco da Rocha, outros médicos, pedagogos, intelectuais e escritores, fundou a Sociedade Brasileira de Psicanálise (SBP), em 1927. Sete meses após a fundação da SBP foi criada, em 1928, a *Revista Brasileira de Psychanalyse* (RBP), mas que não passou do primeiro número. Iniciativas que tiveram uma vida efêmera, pois o sentido da instituição e da revista era apenas o de divulgar e discutir o ideário freudiano dentro do escopo modernista. Ver Galvão (1967); Montagna (1994); Sagawa (2001); Oliveira (2005).

11 Ver Bicudo (1989b).

12 Ver Maio (2010).

Em 1937, Virgínia Bicudo iniciou a sua análise com a psicanalista alemã Adheleid Lucy Koch, formada pelo prestigiado *Berliner Psychoanalytische Institut* (BIP) da *Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft* (DPG), e recém-chegada da Alemanha em 1936, imigrando em função do conflito bélico mundial. A presença de Koch, em São Paulo, é também um dos resultados do trabalho de Durval Marcondes junto à Associação Internacional de Psicanálise (IPA) para a institucionalização da psicanálise em São Paulo no enquadre desta Associação<sup>13</sup>.

Assim, Bicudo, Marcondes, Darcy de Mendonça Uchoa e Flávio Dias, integram o grupo que dará início à trajetória da edificação da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) – reconhecida pela IPA em 1951, no Congresso Internacional da IPA de Amsterdã – a primeira na América Latina<sup>14</sup>. Virgínia ficará nessa instituição até falecer, em 2003.

Virgínia foi a primeira candidata *não médica* do núcleo inicial do Grupo Psicanalítico de São Paulo. Vale registrar tal fato, pois ela deixará uma marca distintiva e duradoura na formação de futuras gerações de psicanalistas, que perdura até hoje, principalmente na Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo e na Sociedade de Psicanálise de Brasília: a formação de leigos<sup>15</sup>.

A singularidade, a ousadia e a perseverança – características da personalidade de Virgínia Bicudo – podem ser observadas também no início da sua formação: a única mulher negra em um grupo predominante masculino, a única que não possuía a carreira de médica e tinha uma condição econômica menos abastada.

Nessa época, Bicudo dispunha apenas dos vencimentos de professora que eram destinados a custear suas despesas pessoais e auxiliar sua família, tarefa que desempenhava desde a morte do seu pai. Assumindo que o magistério no Brasil, em 1930, possuía maior prestígio social do que nos tempos atuais, ainda assim, os valores percebidos eram inferiores aos dos seus colegas médicos<sup>16</sup>.

A partir do início da sua análise, desenvolverá paralelamente e por alguns anos, as carreiras de socióloga e psicanalista até se dedicar totalmente à psicanálise. Em 1955, torna-se analista didata e supervisora, função na qual marcará profundamente gerações de psicanalistas.

Outra atividade à qual Bicudo se dedicou, de várias formas, foi a divulgação e a preocupação com iniciativas sociais da psicanálise. Em 1950, Virgínia teve um programa veiculado em uma expressiva rádio da cidade de São Paulo; em 1954, publicou semanalmente uma série de artigos em um jornal de grande circulação em São Paulo, e também um livro, *Nosso mundo mental*; logo depois, em 1956, publicou uma coletânea de parte dos artigos escritos para o jornal.

Dessa maneira, e utilizando-se desses meios de comunicação de massa, divulgava o saber psicanalítico por intermédio de orientações relacionadas à educação infantil ou a questões emocionais vividas no cotidiano. O trabalho de Bicudo não se restringia apenas a uma aplicação do saber psicanalítico produzido até então na Europa, mas era também uma leitura da psicanálise em sintonia com as demandas da população brasileira<sup>17</sup>.

O destaque conferido a Bicudo, não se deve só pelo fato de ser uma das pioneiras do movimento psicanalítico de São Paulo e do Brasil, e dos trabalhos citados, mas também

devido ao fato de que a demanda pela psicanálise se iniciou pela busca de um recurso terapêutico, sua própria análise. Depois é que vieram os estudos do marco teórico freudiano e mais tarde a prática clínica. A busca pela compreensão do seu sofrimento foi uma invariante em sua vida. Sua biografia vai se constituir num contínuo trabalho pela superação dos seus conflitos pessoais, em parte gerados pelos preconceitos raciais, assim como uma procura de desafios e uma demanda pelo novo. A sociologia e a psicanálise são instrumentos que descobre com o objetivo de se entender e tentar compreender a natureza humana e o seu sofrimento, além do seu próprio<sup>18</sup>.

Como psicanalista foi uma das introdutoras das ideias kleinianas e das obras de W. R. Bion na SBPSP, e uma das pioneiras da psicanálise de crianças no Brasil, introduzindo essa especialidade nessa Sociedade. Estruturou e foi diretora do Instituto da SBPSP por cerca de 14 anos. Incentivou o relançamento da *Revista Brasileira de Psicanálise*, em 1967, com o intuito de divulgar trabalhos dos psicanalistas brasileiros e do *Jornal de Psicanálise*, em 1966, com o objetivo de divulgar os trabalhos dos candidatos e analistas do Instituto da SBPSP<sup>19</sup>. Fundou o núcleo psicanalítico que daria origem à Sociedade de Psicanálise de Brasília e, nos anos setenta, a *Revista Alter – Revista de Estudos Psicanalíticos*, da qual o autor desse ensaio também foi editor.

Dessa forma, ela *inscreveu* seu nome na história da cultura brasileira e na história da psicanálise por meio de ideias e princípios que balizaram a formação e a prática de gerações de psicanalistas.

Já como analista didata, Virgínia Bicudo esteve em Londres entre 1955 e 1960, onde fez análise, participou de atividades na *Tavistock Clinic* e no *London Institute of Psychoanalysis*. Nesse período, teve um contato estreito com o grupo kleiniano, entre eles W. R. Bion e Melanie Klein.

Se nos anos 20, Virgínia Bicudo esteve envolvida, indiretamente, na eclosão e nos ecos do movimento modernista em São Paulo, em Londres, no final dos anos 50, encontra as repercussões das *controvérsias* na Sociedade Britânica e do *Grupo de Bloomsbury*, que, no primeiro terço do século passado, reunia os nomes da vanguarda das artes inglesas, alguns desses com estreitos vínculos com o movimento psicanalítico e com críticas à *era vitoriana*. Em Londres e em São Paulo, Bicudo esteve imersa em clima cultural de transformações, fruto de uma concentração de pensadores da cultura que apontavam para novos vértices de reflexão sobre a dinâmica societária e a psicanálise<sup>20</sup>.

Ao voltar de Londres, Virgínia Bicudo passa a participar ativamente das reuniões da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), e marca o início de um novo ciclo na sua vida ao se engajar em projetos de grande repercussão no cenário psicanalítico brasileiro; assume, paulatinamente, uma posição de liderança na SBPSP e no movimento psicanalítico nacional.

Ao longo do período que esteve à frente do Instituto da SBPSP – instância que formula as diretrizes teóricas e clínicas da formação dos psicanalistas – difundiu o modelo londrino de transmissão e de formação psicanalíticas, que, até então, estava centralizado em Adheleid Koch, quem desenvolvia a mesma linha do Instituto de Psicanálise de Berlim, com o predomínio do estudo das obras de Freud. Bicudo introduziu o pensamento de Melanie Klein no programa do Instituto e começou a proferir cursos a propósito das ideias bionianas<sup>21</sup>.

13 Ver Galvão (1967); Nosek (1994); Sagawa (2001); Oliveira (2005); Giovannetti (2017).

14 Posteriormente integraram-se ao grupo como candidatas: Frank Phillips e Lygia do Amaral, entre outros.

15 Ver Freud (1926/1980).

16 Ver Abrão (2010); Sagawa (1994).

17 Ver Abrão (2010).

18 Ver Meyer (2004); Candiota e Favilli (1977).

19 Ver Galvão (1976).

20 Ver Moretzsohn (2013); Nosek (2017); Rouanet (2017).

21 Ver Bicudo (1988).



Outro fruto do período londrino – em que frequentou cursos com John Bowlby, assistiu seminários, alguns deles com Klein no Instituto de Psicanálise da Sociedade Britânica, e fez o curso de observação de bebês e supervisões de análise de crianças com Esther Bick – foi o estímulo da inclusão, no curso de formação do

Instituto de São Paulo, da formação de analistas de crianças, com a colaboração de Lygia Alcântara do Amaral, Frank Philips e Izelinda de Barros. Foi institucionalizado em 1981, mas desenvolvido nos anos 70, com a colaboração de psicanalistas argentinos – Arminda Aberastury, Mauricio Knobel e Eduardo Kalina – e do casal uruguaio Prego e Silva<sup>22</sup>.

Ao mesmo tempo, outro vértice importante para a formação e transmissão da psicanálise segundo o pensamento de Virgínia Bicudo, era a necessidade de que a formação dos psicanalistas fosse multidisciplinar e imersa na tradição humanista. É nesse contexto que o sofrimento humano deveria, segundo Bicudo, ser abordado pelos psicanalistas na sua principal atividade: a clínica. A origem dessa preocupação assenta-se em sua história de vida, uma mulher do seu tempo. Formada intelectualmente no *Iluminismo*, com experiências multiculturais tanto em São Paulo quanto em Londres, filha de imigrantes e ex-escravos, e que vivenciou na sua pessoa os preconceitos de gênero e raça.

Enquanto diretora do instituto, Virgínia Bicudo postulou que algumas áreas do conhecimento deveriam estar presentes na formação dos psicanalistas. Segundo Barcellos (1976), que analisou atas das reuniões da SPBSP, em 2 de março de 1966, a então diretora do instituto manifesta: [...] a *Profa. V. Bicudo sugeriu introduzir [n]o curriculum do curso teórico de psicanálise, dez (10) disciplinas de cultura geral: “Antropologia, Religião, Filosofia, Arte, Mitologia, Psicoterapia de Grupo, Psicanálise de crianças, Genética aplicada ao Homem, Neurofisiologia, Metodologia Científica”* (p. 26). A proposta não se desenvolveu no âmbito da instituição.

Esse mesmo modelo de formação teórica é sustentado por Virgínia (Bicudo, 1976) na semana de comemoração dos 25 anos da SBPSP, e durante os 12 anos em que esteve à frente do Instituto de Psicanálise de São Paulo:

O fator isolamento como defesa também é anacrônico e restritivo no sentido de não contar com as vantagens de um trabalho em concerto interdisciplinar. Freud pensou psicanaliticamente sobre assuntos referentes à biologia, arte, religião, antropologia, sociologia. Dessa abertura mental, os psicanalistas foram retirando-se cada vez mais, com uma atitude restritiva com repercussões até na seleção de candidatos, limitando-a quase que exclusivamente aos médicos. Quanto aos prejuízos desse isolamento de casta, nos defrontamos com um acervo de conhecimentos desprovidos de uma sistemática metodológica e com a perda de colaboração de elementos capazes de valiosas contribuições. (p. 72)

Em entrevista ao *Projeto Memória da SBPSP*, em 1988, Virgínia Bicudo volta a defender a formação dos analistas no contexto da multidisciplinaridade, das múltiplas áreas do conhecimento. O sofrimento humano não deve ser apreendido apenas sob a ótica do psicanalista e a prática psicanalítica pode ser ricamente subsidiada por outras áreas do conhecimento para apreender a dor da alma humana.

22 Ver Bicudo (1988); Perestrello (1992); Abrão (2001).

Outro feito institucional de Virgínia Bicudo foi a fundação da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb), um dos importantes vetores da interiorização da psicanálise no Brasil, país de dimensões continentais, no qual a psicanálise ficou de início concentrada em três centros urbanos: Porto Alegre, São Paulo e Rio de Janeiro, e onde atualmente existem Sociedades de Psicanálise em várias localidades do interior e em outros estados do país<sup>23</sup>.

As ideias iniciais da fundação da SPBsb originam-se no período londrino de Bicudo (1955 a 1960), que acompanhou a construção da nova capital do Brasil, Brasília, por meio de programas mensais da BBC. Apesar da distância, o estreito vínculo com o país permanecia e a construção da cidade a instigava. Segundo ela (Bicudo, 1989a):

[Quando] voltei ao [Brasil] e na primeira semana fui ver Brasília. Vi aquele horizonte aberto, naquela esplanada e pensei: “eu quero vir para Brasília algum dia”. [...] Mas quis primeiro trazer para São Paulo o que aprendi em Londres. [...] O que acontecia em Brasília era uma migração de gente: os candangos, o pessoal do governo, gente do estrangeiro. Eu pensava: “está havendo um verdadeiro *melting pot* cultural e a Psicanálise será muito importante nesta cidade. Estão vindo pessoas do estrangeiro onde há Psicanálise e podemos dar uma contribuição a todos no trabalho de ambientação.” De fato dava! A Psicanálise dava uma contribuição. Assistimos a isto. Pensei em levar a Psicanálise à capital do país e acho que foi acertado. (p. 15)

As ideias de Virgínia e a preocupação em levar a psicanálise para Brasília talvez acalentassem o sonho de que o legado psicanalítico pudesse tratar do *poder* (instalado agora na nova capital) e, desta forma, do Brasil<sup>24</sup>. Mas o fato é que, em 1970, Bicudo está no Distrito Federal e inicia a concretização de levar a psicanálise para “aquele horizonte aberto”. No início, para lecionar na Universidade de Brasília (UnB) e fazer a análise dos interessados a empreender um processo psicanalítico.

É assim que, ao longo de mais de uma década, Virgínia Bicudo se dividirá entre São Paulo e Brasília e, na companhia de outros psicanalistas paulistas junto com colegas de Brasília, construirá a Sede-Brasília do Instituto de Psicanálise da SBPSP, embrião da Sociedade de Psicanálise de Brasília. A condição de *Sociedade Componente* da IPA ocorreu para a SPBsb, somente, em 2004 no Congresso de Nova Orleans.

Na trajetória de constituição desse novo núcleo de psicanálise fora da SBPSP, Bicudo inovou institucionalmente o funcionamento das entidades psicanalíticas. A experiência de o analista didata deslocar-se da sede do seu instituto de origem para outra localidade, no caso, da cidade de São Paulo para a cidade dos seus analisandos, para a realização de análises didáticas, assim como a instituição da *análise didática condensada*, constituíram dispositivos novos nos Institutos de Formação<sup>25</sup>.

As preocupações com a divulgação da psicanálise continuaram em Brasília. Após o êxito da *Revista Brasileira de Psicanálise* e do *Jornal de Psicanálise*, do Instituto da SBPSP, Bicudo cria a revista *Alter – Jornal de Estudos Psicodinâmicos* (hoje *Alter – Revista de Estudos Psicanalíticos*), cujo primeiro número foi publicado em outubro de 1970, publicação que perdura até os dias de hoje como um veículo da

23 Os textos de Ronaldo M. de O. Castro e Tito Nicias R.T. Silva, os primeiros candidatos e analistas didatas da SPBsb, narram a saga da construção desta sociedade e a centralidade de Virgínia Bicudo nesta história. Ver Castro (2017); Silva (2017); Bicudo (1989a). Perestrello (1992) tece os elementos da configuração geográfica da psicanálise no Brasil.

24 Ver Castro (2017).

25 Ver Castro (2017).

divulgação dos trabalhos dos membros do Instituto, da SPBs**b** e da comunidade psicanalítica brasileira - um patrimônio da comunidade psicanalítica brasileira.

Virgí**n**ia Bicudo foi ainda uma fértil autora psicanalítica, com artigos publicados em jornais nacionais e internacionais, sendo o primeiro membro da SBPSP a publicar, em 1964, no *International Journal of Psychoanalysis*. Apesar da sua ampla produção, ainda não há uma precisa sistematização dos seus artigos. Uma tarefa por realizar no estudo do desenvolvimento da psicanálise brasileira.

Finalmente, pode-se dizer que escrever sobre Virgí**n**ia Leone Bicudo é dissertar, não somente sobre uma protagonista da psicanálise brasileira, mas também sobre um capítulo da história da psicanálise e da cultura brasileira.

## Referências

Abrão, J. L. F. (2001). *A história da psicanálise de crianças no Brasil*. São Paulo: Escuta.

Abrão, J. L. F. (2004). *A tradição kleiniana no Brasil: Uma investigação histórica sobre a difusão do pensamento kleiniano*. Tese de doutoramento. Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo. São Paulo.

Abrão, J. L. F. (2010). *Virgí**n**ia Bicudo: a trajetória de uma psicanalista brasileira*. São Paulo: Arte e Ciência.

Agamben, G. (2009). O que é contemporâneo? e outros ensaios. Em V. N. Honesko (trad.), *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos. (Trabalho original publicado em 2006).

Barcellos, R. (1976). *Algumas anotações biográficas da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo*. São Paulo: Mimeo.

Bicudo, V. L. (1956). *Nosso mundo mental*. São Paulo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural. (Trabalho original publicado em 1954).

Bicudo, V. L. (1964). Persecutory guilt and ego restrictions. *International Journal of Psychoanalysis*, 45(2), 358-365.

Bicudo, V. L. (1976) O Instituto de psicanálise da SBPSP. *Alter - Jornal de Estudos Psico dinâmicos*. 6(3), 66-76.

Bicudo, V. L. (1981). Contribuições de Melanie Klein à psicanalise segundo minha experiência. *Alter - Jornal de Estudos Psicanalíticos*, 11(1,2,3), 66-76.

Bicudo, V. L. (1988). Aspectos históricos do desenvolvimento da psicanálise da criança no Brasil. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 22(4), 659-660.

Bicudo, V. L. (1989a). Conversando sobre formação. *Jornal de Psicanálise*, 44.

Bicudo, V. L. (1989b). Entrevista com Virgí**n**ia Bicudo. *Projeto Memória*. Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Bicudo, V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. São Paulo: Sociologia e Política. (Trabalho original publicado em 1945).

Bosi, A. (1985). *História concisa da literatura brasileira*. São Paulo: Cultrix.

Calvino, I. (2007). Por que ler os clássicos. Em N. Maulin (trad.), *Por que ler os clássicos*. São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho original publicado em 1981).

Candiota, L. R. S e Favilli, M. P. (1977). Adivinhe quem vem para jantar? Uma conversa com a Prof. Virgí**n**ia L. Bicudo. *Revista IDE*, 3(4), 7-13.

Cano, W. (1981). *Raízes da concentração industrial em São Paulo*. São Paulo: T. A. Queiroz. (Trabalho original publicado em 1975).

Castro, R. M. O. (2017). História da psicanálise em Brasília. *Revista Brasileira de Psicanálise: Febrapsi, 50 anos*. (Número comemorativo), 57-68.

Freud, S. (1980). A questão da análise leiga. Em J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1926).

Galvão, L. A. P. (1967). Notas para a história da psicanálise em São Paulo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 1(1), 46-66.

Galvão, L. A. P. (1976). Pré-história e história da Revista Brasileira de Psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 10(1), 7 -11.

Giovannetti, M. F. (2017). Breves notas sobre 90 anos de história. *Revista Brasileira de Psicanálise* (Número especial), 57-68.

Gomes, J. D. (2013). *Os segredos de Virgí**n**ia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. Tese de doutoramento. Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.

Gonçalves, M. A. (2012). *1922: a semana que não terminou*. São Paulo: Companhia das Letras.

Lobo, R. (1994). As mudanças históricas e a chegada da psicanálise ao Brasil. Em L. Nosek (org.) *Álb**u**m de família: imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo* (pp. 49-55). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Maio, M. C. (2010). Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgí**n**ia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu* (35), 309-355.

Maluf, M. e Mott. M.L. (1998). Recônditos do mundo feminino. Em F. Novais e N. Sevcenko (coord.) *História da vida privada no Brasil. República: Belle époque à era do rádio* (vol. 3, pp. 367-421). São Paulo: Companhia das Letras.

Mauss, M. (1974). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “EU”. Em M. W. Barbosa de Almeida e L. Puccinelli (trad), *Sociologia e antropologia* (vol. 1, pp. 208-241). São Paulo: EPU/Edusp. (Trabalho original publicado em 1938).

Meyer, L. (2004). A filha de Teófilo. Em Sociedade de Psicanálise de São Paulo, *Em mem**o**riam: Virgí**n**ia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adheleid Koch*, (vol. 2, pp. 17-19). São Paulo: Autor.

Montagna, P. (1994). Psicanálise e Psiquiatria. Em L. Nosek (org.). (1994). *Álb**u**m de família: Imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo* (pp. 29-38). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Moretzsohn, M. Â. G. (2013). Uma história brasileira. *Jornal de Psicanálise*, 46(85), 209-229.

Nosek, L. (org.). (1994). *Álb**u**m de família: imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Nosek, L. (2017). Dentro da psicanálise, dentro da cultura. *Revista Brasileira de Psicanálise: Febrapsi, 50 anos*. (Número comemorativo), 69-86.

Novais, F. (coord.). (1998). *História da vida privada no Brasil*. (vol. 1-4). São Paulo: Companhia das Letras.

Oliveira, C. L. M. V. (2005). *História da psicanálise – São Paulo (1920 – 1969)*. São Paulo: Escuta.

Perestrello, M. (1992). *Encontros: Psicanálise &*. Rio de Janeiro: Imago

Pessanha, A. L. S. (2017). Introducción a la vida y obra de Virgí**n**ia Leone Bicudo (1910-2003). Em N. L. Pieczanski, (ed.) e A. Pieczanski, (ed.). (2017). *Los pioneros del psicoanálisis sudamericano: una guía esencial*. Londres: Karnac. (Trabalho original publicado em 2014).

Rocha, T. e Haudenschild, L. (2004). Modernismo, mulher e psicanálise. Em Sociedade de Psicanálise de São Paulo, *Em mem**o**riam: Virgí**n**ia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adheleid Koch* (vol. 2, pp. 63-71). São Paulo: Autor.

Rounaet, S. P. (2017). *O impacto da psicanálise na cultura e da cultura na psicanálise*. *Revista Brasileira de Psicanálise: Febrapsi, 50 anos*, (Número comemorativo), 34-53.

Sagawa, R. Y. (1994). História da Sociedade de Psicanálise de São Paulo. Em L. Nosek (org.) *Álb**u**m de família: imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo* (pp. 15-28). São Paulo: Casa do Psicólogo.

Sagawa, R. Y. (2001). Durval Marcondes. Em R. Y. Sagawa, *Pioneiros da psicologia brasileira* (vol. 11). Rio de Janeiro: Imago.

Sandler, P. C. (2004). Tia Virgí**n**ia e o desenvolvimento: Algumas memórias para o futuro. Em Sociedade de Psicanálise de São Paulo, *Em mem**o**riam: Virgí**n**ia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adheleid Koch* (vol. 2, pp. 28-43). São Paulo: Autor.

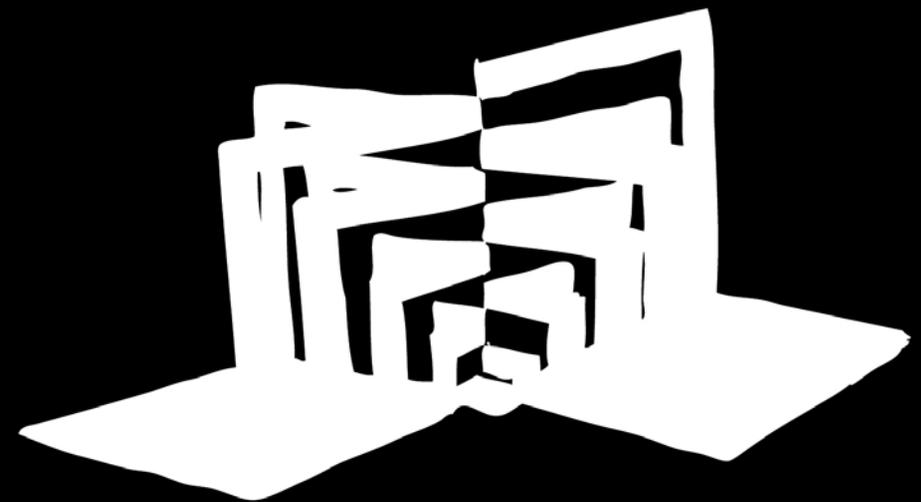
Sevcenko, N. (1992). *Orfeu extático na metrópole: São Paulo sociedade e cultura nos frementes anos 20*. São Paulo: Companhia das Letras.

Silva, S. (1986). *Expansão cafeira e origens da indústria no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega. (Trabalho original publicado em 1976).

Silva, T. N. R. T. (2017). Homenagem a Felix Gimenes. *Jornal da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBs**b**)*. *Associação Livre*, 8, 24-25.

Sociedade de Psicanálise de São Paulo (2004). *Em mem**o**riam: Virgí**n**ia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adbeleid Koch*. São Paulo: Autor.

Teperman, M. H. I. e Knopf, S. (2011). Virgí**n**ia Bicudo: Uma história da psicanálise brasileira. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 65-77.



Textual



Fotografia: Vijay Pandey

#### Sudhir Kakar

Psicanalista e escritor indiano. Formado em engenharia na Índia, realizou seu mestrado em economia em Mannheim e o doutorado em Viena. Formado como psicanalista no Instituto Sigmund Freud, em Frankfurt, Alemanha, é uma das referências e um dos mestres ineludíveis da psicanálise na Índia e no Oriente, além de um reconhecido intérprete da mentalidade indiana em relação ao Ocidente.

Conferencista na Universidade de Harvard. Membro sênior do Center for the Study of World Religions de Harvard (2002-2002). Professor convidado nas universidades de Chicago (1989-1992), McGill, Melbourne, Havaí, Viena e Instituto Europeu de Administração de Empresas (Insead), França, e nos institutos de Estudos Avançados de Princeton e Berlim. Sua personalidade e seu trabalho foram elogiados em publicações como *The New York Times*, *Le Monde* e *Le Nouvel Observateur*, onde foi considerado um dos 21 pensadores mais importantes do século XXI.

Suas contribuições e estudos se dirigem também ao campo da psicologia cultural e da psicologia da religião, e tratam das relações entre psicanálise e misticismo.

É autor de mais de 22 livros, ensaios e novelas, entre eles:

- *Young Tagore: The makings of a genius*. Penguin-Viking, 2013
- *The Kipling file: A novel*. Penguin, 2018
- *Imaginations of death and beyond in India and Europe* (coeditor). Springer, 2018
- *The collected essays of Sudhir Kakar* (4 vol.). Oxford University Press, no prelo

## “A psicanálise será uma moderna prática de meditação”

Uma conversa com Sudhir Kakar\*

Esta conversa com Sudhir Kakar – que vestia kurta, colete e calça – começa no movimentado café da Universidade de Ambedkar, no sul de Nova Délhi, e termina em um intercâmbio escrito – mais propício às perguntas que lhe proponho. Oralidade e textualidade se fundem, assim como o fazem Oriente e Ocidente nesse psicanalista, escritor e intelectual indiano. Uma das personalidades mais influentes do mundo, segundo publicações como *Le Nouvel Observateur* e *Die Zeit*, intérprete da mentalidade indiana, ele está acostumado tanto a dar palestras na Europa e nos Estados Unidos quanto a conversar com sabedoria de guru com Dalai Lama ou estrelas hollywoodianas.

\* Entrevista realizada por Mariano Horenstein em Nova Délhi, em janeiro de 2018, complementada por uma longa troca de e-mails.

## Eu tenho a impressão, te ouvindo agora, de que você é uma espécie de guru. Faz sentido?

Eu também tenho essa impressão! (Ele ri). Como uma pessoa adquire conhecimento? Na concepção ocidental é, basicamente, pensamento crítico. Aqui, a ideia é entregar-se completamente ao guru – entregando, assim, o pensamento crítico. Mas depois que você absorve... você precisa matá-lo depois – mas não no começo, com o pensamento crítico.

## Mas, no final, a disciplina precisa matar o guru, ou o analista, ou o pai...

Ou o que ele representa. E que você não precisa mais porque você tem o guru dentro de você.

## A palavra “guru” não tem muito prestígio no Ocidente – diferentemente da Índia, onde é uma questão mais complexa. Podemos pensar na psicanálise como um tipo de prática “gurusesca”?

Os gurus não são todos indianos, apesar de a Índia parecer ser o habitat natural deles. Seu apelo é a todos os que compartilham uma visão romântica da realidade. Diferentemente da visão trágica, que vê a vida cheia de aflições incompreensíveis, na qual muitos desejos estão fadados a permanecer não realizados e que termina com a morte do corpo; na visão romântica, a vida não é trágica, mas sim uma busca romântica. Essa busca pode se estender por muitos nascimentos, com o objetivo e a possibilidade de apreender um outro nível de realidade “mais elevado”, além da realidade compartilhada, verificável e empírica do nosso mundo, dos nossos corpos e das nossas emoções. O guru carrega consigo a promessa de acesso a essa realidade “mais elevada”, cheia de transformações radicais de vida e consciência.

Outra razão para o apelo do guru está no fato de que, exceto para os psicopatas, a maioria dos seres humanos é profundamente moral, no sentido de que há um anseio inconsciente por um *self* ideal que seja livre de todas as distorções demasiadamente humanas de luxúria, raiva, inveja, narcisismo etc. que afligem nossos *selves* empíricos em nossa experiência cotidiana. O guru, assim, incorpora esse *self* ideal. Estabelecer uma relação com o guru por meio de dois grandes construtos da imaginação humana – idealização e identificação – é estabelecer uma relação com um *self* ideal e moral.

Para pessoas influenciadas pelas ideologias modernas de igualitarismo que se originaram no Ocidente, a suscetibilidade ao carisma do guru parece uma reflexão de um *self* enfraquecido, de um desamparo psíquico que precisa ser revertido por uma idealização e identificação com um guru que incita esperança com sua própria posse de uma autoconfiança inabalável, envolvendo compaixão e certeza de suas convicções. Para tal pessoa moderna, a entrega do seguidor ao guru é um sinal de regressão infantil – a entrega da responsabilidade própria do adulto.

A visão tradicional indiana a respeito de entrega é radicalmente diferente e muito mais positiva. Um guru escreveu sobre a experiência do seguidor: “Quando você se entrega ao guru, você se torna um vale, um vácuo, um abismo, um poço sem fundo. Você adquire profundidade, não altura. Essa entrega pode ser feita de muitas formas. O guru começa a se manifestar em você; as energias dele começam a fluir em você. A energia do guru está constantemente fluindo, mas, para recebê-la, você precisa se tornar um útero, um receptáculo”. Outro guru exalta os méritos de se entregar assim: “Só há dois modos de viver: um é em constante conflito, e o outro é entregar-se. Conflito leva a angústia e sofrimento. Mas, quando alguém se entrega com compreensão e equanimidade, sua casa, corpo e coração são preenchidos. Os

sentimentos de vazio e falta antes presentes desaparecem”. A experiência ocidental com líderes carismáticos e demoníacos de cultos religiosos ou nações (Hitler, Stálin) naturalmente gerará dificuldade em relação à tradicional exaltação indiana à entrega, idealização e identificação como motores da transformação psíquica. Creio que ambas as culturas, no entanto, concordariam que a atração por um guru é um fenômeno que está no próprio início da vida e interação humanas.

Ainda assim, a “fantasia gurusesca”, principalmente a existência de alguém, em algum lugar, que irá curar as feridas sofridas em relações antigas e remover os males da alma, para que ela brilhe como nova em seu estado mais puro, é comum a muitas culturas. Muitos pacientes ocidentais, a despeito de sua afiliação consciente à ideologia igualitária e a uma relação mais contratual entre médico e paciente, encaram a análise e o analista com uma inflada “fantasia gurusesca” que, no entanto, está mais escondida e menos acessível à consciência do que no caso da Índia, do Irã ou de outros países asiáticos.

## Você tem sido uma espécie de intérprete da “mente indiana” para o Ocidente. Você acha que esse trabalho pode ser feito também por um ocidental?

Certamente. A pessoa só precisa saber que o conhecimento psicanalítico de uma cultura – da “mente” de seu povo – não é equivalente ao seu conhecimento antropológico, embora possa haver coincidências entre os dois. O conhecimento psicanalítico é primeiramente o conhecimento da *imaginação* da cultura, de sua fantasia codificada em suas produções simbólicas, seus mitos e folclore, sua arte, música, literatura e cinema populares. Um analista ocidental que esteja disposto a mergulhar na imaginação da cultura por um bom tempo, falar a língua e encontrar a população no *setting* clínico pode certamente fazer esse trabalho.

## O que o Ocidente faz e fez com as tradições orientais, e vice-versa?

Acredito que um aumento do intercâmbio mútuo entre a psicanálise e as tradições meditativas orientais de cura é a melhor chance de um rejuvenescimento de ambas as tradições. No Ocidente, a recepção psicanalítica às tradições orientais tem se limitado a poucos psicanalistas que se interessaram em aprender e reconciliar a filosofia budista e práticas de diminuição do sofrimento com sua própria tradição de investigação psicológica. No Oriente, o interesse dos “mestres” espirituais em aprender com a psicanálise é ainda mais limitado. Acredito que isso possa – e deva – mudar, para o bem de ambas as práticas. Para dar só alguns exemplos: na psicanálise, empatia é um requisito central para o analista; a principal ferramenta para reunir dados e entender o paciente. Tolerância e compaixão são os precursores da empatia, e podemos tirar muito proveito de um olhar para a tradição budista – e outras tradições espirituais – em busca de indicações para o cultivo desses sentimentos. De fato, é estranho que pessoas pretendendo ser psicanalistas tenham, em geral, apenas ouvido falar, mas não tenham experiência pessoal a respeito de um dos requisitos primordiais da profissão: escutar o cliente com uma atenção flutuante – algo que cada analista adquire, mais ou menos informalmente e sem supervisão, por conta própria. Tal experiência, ausente nos programas de treinamento em psicanálise, poderia ser facilmente oferecida por meio de uma curta oficina de quatro ou cinco dias em meditação, por exemplo, *vipassana*. Como observou a psicanalista C. Clement (2005), refletindo a respeito de sua própria experiência, o analista que experimenta esse modo de meditação tem boas chances de escutar seu paciente de maneira diversa. É provável que fique mais atento ao surgimento

de pitadas sutis de medo, tristeza ou desamparo. Tal analista também é capaz de sustentar esses sentimentos por mais tempo e mais profundamente sem precisar lançar mão do esforço apaziguador de organizar e interpretar.

Isso me leva a uma questão bem mais difícil. É possível reconciliar os métodos de transformação de emoções do budismo e da psicanálise? Nesse caso, minha resposta é um firme “não”. Na terapia psicanalítica, busca-se acesso ao inconsciente do cliente por meio de métodos como associação livre – isto é, dizendo o que quer que venha à mente –, prestando atenção aos deslizes, hesitações, sonhos e fantasias do cliente e ao que acontece inconscientemente entre o cliente e a/o terapeuta. Linguagem e palavras desempenham um papel importante, apesar de não exclusivo, na terapia psicanalítica.

Da perspectiva budista e sua ênfase na experiência *direta*, linguagem e palavras *distraem*-nos da experiência direta. Elas nos distanciam do imediato da experiência para fazer o trabalho cognitivo necessário para a comunicação com o terapeuta. Esse desprezo pela linguagem também é comum às tradições espirituais hindus. Como coloca Dadu, santo indiano do século XVI: “O guru fala primeiro com a mente, depois com um olhar. Se o discípulo não consegue entender, o guru o instrui, por último, com a boca”. “Aquele que entende uma palavra falada é um homem comum. Aquele que interpreta o gesto é um iniciado. Aquele que lê o pensamento da mente insondável e indecifrável é um Deus.” Aqui a psicanálise diverge das tradições orientais, mas ela pode escutar os alertas budistas a respeito das limitações da linguagem e tornar-se muito mais sensível às nuances do silêncio e outras comunicações não-verbais no *setting* terapêutico.

Na minha opinião, os psicanalistas não podem e não devem rejeitar o veículo da linguagem e das palavras, que trouxe excelentes resultados em termos de *insights* a respeito do funcionamento da mente humana. Também é possível ponderar se o foco budista exclusivo na *experiência direta* vem de uma idealização de suas práticas meditativas. Mas, também, muitos psicanalistas veem – e têm orgulho de – sua tradição como uma hermenêutica de suspeita e acreditam que os budistas operam em uma hermenêutica de idealização. Algo em que a psicanálise talvez possa contribuir com a prática budista é fazê-la perceber as dinâmicas inconscientes da relação aluno-mestre. Isto é, fazer o aluno tornar-se consciente de sua mudança e reação de transferência em relação ao professor, e fazer o professor tornar-se consciente de suas reações de contratransferência em relação ao aluno. A psicanálise pode conscientizar o mestre espiritual a respeito do perigo psicológico imposto pela extrema idealização por parte de seus estudantes – um perigo que aumenta com a importância do professor. Transferências negativas, sentimentos negativos e projeções malignas são mais fáceis de manejar, já que elas causam severo desconforto psicológico, forçando-nos a rejeitá-las ao discriminá-las internamente entre o que pertence a nós e o que outros, os estudantes, estão projetando em nós. Essa dolorosa motivação para repelir a invasão do *self* por outros não existe quando tais projeções são muito narcisicamente gratificantes – como elas inevitavelmente são no caso de estudantes fascinados pelo mestre. É difícil não, ao menos, sentir o cheiro do incenso queimando no seu altar por tantos que proclamam sua grandiosidade. No fim, a psicanálise duvidará que a transformação de emoções, ou sua completa eliminação, como uma meta da prática espiritual seja uma conquista eterna, mesmo para os mestres iluminados. A ameaça das forças mais sombrias da psique continuará constantemente. Uma pessoa nunca é não-humana.

### **Seu treinamento em análise foi em alemão. O que se perde quando você é analisado em outra língua que não a sua materna? O que se ganha?**

Quando me lembro do meu treinamento em análise em alemão, posso apenas dizer que minha intensa necessidade de ser “entendido” pelo analista – uma necessidade que eu compartilhava com todos os pacientes – deu origem a uma força inconsciente que me fez amenizar as partes culturais do meu *self* que eu acreditava serem muito estrangeiras para a experiência do meu analista alemão. No amor-de-transferência, o que eu buscava era proximidade com o analista, inclusive o compartilhamento de *seus* interesses, atitudes e crenças culturalmente moldados. Essa intensa necessidade de ser próximo e entendido – paradoxalmente removendo partes do *meu self* cultural da arena analítica de entendimento – ficou caracterizada pelo fato de que, em pouco tempo, eu comecei a escrever contos e sonhar em alemão – a língua do meu analista –, algo que eu não fiz nem antes nem depois da minha análise.

Mais tarde, anos após o fim da análise, eu também percebi que há um grau de pobreza emocional quando a análise é conduzida em uma língua que não a materna, já que muito da cultura de uma pessoa é codificado. A língua materna de uma pessoa, a língua da infância de uma pessoa, é intimamente ligada a experiências sensorio-motoras emocionalmente carregadas. Psicanálise em uma língua que não a do paciente corre sempre o risco de levar a um “pensamento operacional”, isto é, a expressões verbais sem links associativos com sentimentos, símbolos e memórias. Por mais correta gramaticalmente e rica em vocabulário que seja, a língua estrangeira sofre de pobreza emocional – certamente no que concerne a memórias.

As falhas de uma língua adquirida mais tarde – alemão, no meu caso – foram amplamente demonstradas por um experimento em que os sujeitos ouvem a seguinte pergunta: “Um trem está se aproximando em alta velocidade. Se você empurrar uma pessoa para os trilhos, parando o trem, vai salvar as vidas de outras seis pessoas mais à frente na plataforma. Você empurraria aquela primeira pessoa na direção do trem?”. Com pergunta e resposta na língua materna, a maioria das pessoas demonstra sinais de um dilema emocional e não empurraria a pessoa para a morte. A mesma pergunta na língua adquirida evoca uma racionalidade calculada muito maior, e prontidão a empurrar uma pessoa para salvar as vidas de outras seis.

### **Foucault, que não gostava de psicanálise, pensava que se tratava de uma espécie de transformação espiritual. Qual é o lugar do “espiritual” em psicanálise?**

Foucault tem razão se re-imaginamos psicanálise não apenas como um tratamento médico, mas também como uma empreitada espiritual, uma busca transformadora de autoconhecimento que expande o alcance de nossa compaixão e empatia. Uma análise bem-sucedida seria, assim, uma que leva à autocompreensão e ao crescimento de uma sabedoria que enriquece o sentido de nossa vida e nos motiva a agir além dos nossos estreitos interesses. Uma análise que não se contentaria em alcançar o ideal freudiano do indivíduo autônomo, mas seria como um degrau na direção do indivíduo que se implica.

A psicanálise será vista, então, como eu prefiro fazer, como uma prática meditativa moderna, uma meditação “racional” a dois (analista e analisando), ocupando um lugar especial entre outros métodos introspectivos que vêm das tradições espirituais do mundo.

### Qual seria, na sua opinião, o futuro da psicanálise?

Acredito que a psicanálise clássica tenha um futuro limitado como método de tratamento, embora psicoterapias influenciadas pela psicanálise ainda continuem a atrair quem não apenas busca o alívio de sintomas, mas também seu “sentido”. Seu futuro será para todos aqueles que buscam introspecção profunda, especialmente biográfica, na composição de suas psiques.

### A psicanálise, desde sua fundação, tem enfatizado a história. Você acha que hoje em dia precisamos prestar a mesma atenção à geografia?

Acredito que, no futuro, as contribuições mais importantes para a psicanálise – para rejuvenescer seu atualmente estagnado, estado teórico/conceitual – poderão vir da Ásia. A geografia da psicanálise irá se tornar tão importante quanto sua história. As contribuições asiáticas à psicanálise irão, primeiro, relativizar elementos que são, hoje, vistos como universais. Segundo, nesse cenário que eu imagino do futuro da psicanálise como uma disciplina meditativa, as contribuições asiáticas fornecerão impulsos vindos das práticas meditativas e conceitos vindos das ricas tradições espirituais de suas sociedades – sem que a psicanálise perca sua singular busca pela verdade psíquica.

### Você poderia nos contar algo sobre o complexo de “kern”, complexo nuclear, mas no contexto asiático? Ganesha, Ajase etc.

Freud considerava o mito de Édipo como a narrativa hegemônica de todas as culturas em todos os tempos – embora haja, agora, evidências suficientes sugerindo que sua dominância possa estar limitada a algumas culturas ocidentais em certos períodos de sua história. Ou seja, o complexo de Édipo, em uma ou outra variação, pode realmente ser universal, mas não é igualmente hegemônico em diferentes culturas.

A versão que temos da psicanálise e a importância fundamental que damos a essa versão é singularmente ocidental – não tão onipresente no imaginário de outros povos. Na maioria das narrativas folclóricas pelo mundo, por exemplo, é o matricídio – e não o parricídio – que é central para a história e seu poder imaginativo.

Na Índia, a narrativa hegemônica é a de Devi – a Mãe-Deus em suas muitas formas – e o que eu chamei de “fascinação materna” dos períodos pré-edípico e edípico. Por “fascinação materna”, quero dizer: o desejo de se distanciar da mãe combinado com o medo da separação; o desejo de destruir a mãe sufocante que também garante a sobrevivência da criança; e, adicionalmente para a criança do sexo masculino, o desejo incestuoso coexistindo com o terror inspirado por uma sexualidade feminina esmagadora. Em termos da triangulação do período edípico, para o menino, o pai é menos um rival e mais um aliado no encontro com um materno-feminino superpoderoso; a necessidade do filho por uma “aliança edípica” – isto é, por apoio seguro, solidariedade e disponibilidade emocional do pai num estágio da vida em que os perigos da “fascinação materna” estão em seu máximo – se sobrepõe ao conflito edípico. No complexo de Ganesha, os mitos falam de um filho sacrificando, em favor do pai, seu próprio direito à atividade sexual e ascendência geracional. O filho o faz para dispersar a inveja do pai, e também seu próprio medo primal de aniquilação pelas mãos do pai, enquanto mantém intacto o laço de amor entre pai e filho.

O mito de Ganesha também inverte a causalidade psicanaliticamente postulada entre as fantasias de parricídio e filicídio: ele é carregado de medo de filicídio mais

do que de culpa edípica de parricídio. Uma de suas variações, como o complexo de Ajase, foi postulada por Okonogi (1979) como a narrativa dominante do *self* masculino no Japão. Também aparece no principal mito iraniano sobre relações pai-filho – Rustam e Sohrab.

### Você acha que a psicanálise, tão sensível a diferenças pessoais, é menos sensível a diferenças culturais? O que seria um “analista culturalmente sensível”?

Ele(a) reconhece que seres humanos compartilham elementos universais, mas estes são bem menos numerosos do que muitos analistas – senão a maioria deles – acreditam. O analista culturalmente sensível reconhece que muitas proposições psicanalíticas sobre o que constitui maturidade psicológica, comportamentos de gênero apropriados, resoluções “positivas” ou “negativas” de conflitos e complexos incipientes – que geralmente aparecem trajados como verdades universais – são, na verdade, a incorporação da experiência e de valores da elite ocidental na teoria psicanalítica. Para dar um exemplo: a diferenciação de seres humanos entre gêneros masculino e feminino é universal, mas é nossa herança cultural que elabora para além disso o que significa ser, parecer, pensar e comportar-se como uma mulher ou um homem. Isso fica claro se pensarmos nas esculturas gregas ou romanas que influenciaram enormemente as representações ocidentais de gênero. Nelas, os deuses masculinos são representados por corpos duros e musculosos, e peitorais sem nenhuma gordura. Basta comparar as estátuas gregas e romanas com as representações esculpidas de deuses hindus, ou Buda, em que os corpos são mais moles, flexíveis e, em suas indicações de seios, mais próximos à forma feminina.

A diferenciação menos evidente em termos visuais entre representações do masculino e do feminino na cultura hindu indiana é reforçada por uma forma importante e abrangente de religiosidade, o Vaishnavismo, que não apenas autoriza a busca do homem pelo feminino, como a eleva ao nível de uma busca religiosa-espiritual. Trata-se de uma cultura em que um herói cultural como Gandhi pode publicamente proclamar ter-se tornado mentalmente uma mulher, e que há tanta razão para um homem querer ter nascido mulher como para uma mulher querer o contrário – tudo isso com a certeza de que iria tocar profundamente seu público. Entre um mínimo de diferenciação sexual necessário para funcionar heterossexualmente com um módico prazer, e um máximo que elimina qualquer senso de empatia e contato emocional com o outro sexo – que é, então, experimentado como uma espécie completamente diferente –, há uma gama inteira de posições, todas ocupadas por uma cultura que insiste em definir-se como a única madura e saudável.

Mas também gostaria de acrescentar que, como alguém que tenta ser um analista culturalmente sensível, eu não sou um relativista cultural, mas sim um universalista mínimo. Mesmo questionando muito da superestrutura psicanalítica, eu continuo me apoiando em seus fundamentos, e me afilio a seus pressupostos básicos: a importância da parte inconsciente da mente em nosso pensamento e ação, a significância vital das experiências da primeira infância para o resto da vida, a importância de Eros na motivação humana, a dinâmica do interjogo – incluindo o conflito – entre as partes consciente e inconsciente da mente, e o insumo vital da transferência e contratransferência na relação terapeuta-paciente. Todo o resto pode ser discutido. E, assim como começamos a falar de modernidade no plural – de diferentes modernidades –, talvez em breve falaremos das psicanálises japonesa, francesa, chinesa, argentina e indiana. Talvez devêssemos olhar para elementos universais não como aquilo que é compartilhado, mas como o que **deveríamos** ter em comum – não como o que é, mas como o que é desejável.

## Quais são os laços entre religião e psicanálise?

Desde a firme rejeição de Freud aos rituais religiosos e à crença em Deus, considerando-os resquícios de uma vida mental infantil, psicanalistas têm se vangloriado por sua arreligiosidade.

Mas precisamos lembrar que, apesar de Freud ter rejeitado crenças e rituais religiosos, ele era mais circunspecto, ou até respeitoso, em relação ao terceiro – e, em minha opinião, mais importante – aspecto da religião: o sentimento religioso. Embora chamasse o auge do sentimento religioso de *unio mystica* – uma regressão ao narcisismo primordial da criança em um “sentimento oceânico” –, em outros momentos Freud lamentou ter ignorado o “raro e mais profundo tipo de emoção religiosa experimentado por místicos e santos”. Meu ponto é que precisamos perceber que essa chamada emoção religiosa não se limita a santos e místicos, mas é uma necessidade fundamental nos seres humanos. Na verdade, ela não é nada religiosa, e a maioria de nós já a experimentou em claros momentos: o júbilo na presença da natureza; a emoção diante de uma obra de arte ou ao ouvir uma música; a inefável intimidade com a pessoa amada após uma relação sexual, quando os corpos se separaram e estão deitados lado a lado, mas ainda não são dois em suas respostas. Há muitos momentos como esses, pequenas epifanias que escapam da nossa atenção consciente, já que esperamos que experiências místicas venham da providência de místicos e santos, e, assim, sejam uma exceção ao invés da regra na vida humana. O canto da sereia da religião está na promessa e entrega de tais momentos: em rituais ligados a ritos de passagem; no culto em casa ou no templo, mesquita ou igreja; em festivais e peregrinações; em práticas místicas e mais.

São os momentos religiosos que superam o que o poeta irlandês William Yeats chamou, em seu poema *Meru*, de “desolação da realidade”<sup>1</sup>. Esses momentos são flashes que, nas palavras do poeta inglês John Keats, “iluminam o estreito e prosaico mundo da existência diária, um mundo que sempre foi inadequado à nossa experiência e incapaz de suportar o fardo de nossas esperanças”<sup>2</sup>.

Esses flashes de luz são como momentos e frases musicais que, repentina e inexplicavelmente, te movem sem que você saiba por quê. Freud era reconhecidamente imune a eles. Experiências e emoções religiosas são mais parecidas com música do que com artes plásticas e literatura. Acredito que nós, psicanalistas, precisamos nos identificar com as virtudes de Freud, em vez de nos restringirmos por suas limitações – seja em relação à música ou à experiência religiosa.

Também me pergunto se essa surdez em relação à música da experiência religiosa (no caso do Cristianismo, talvez em igrejas protestantes, mais do que nas católicas) não seria outra razão para a crise da ordem liberal em tantos países do mundo. Seria uma tolice ignorar o impulso religioso encontrado não apenas em religiões tradicionais, mas em todas as ideologias e movimentos que prometem a experiência de transcender seus limites individuais, a experiência de ser parte de algo maior que sua existência individual. Além dos princípios da realidade e do prazer, há também o que chamei de “princípio de busca por unidade”, movido por Eros em seu sentido mais amplo – que ignoramos, colocando em risco nossa busca por um entendimento mais completo da psique humana.

1 N. do T. Tradução livre.

2 N. do T.: Tradução livre.

## Quais são as diferenças, em termos gerais, entre a mente no Oriente e no Ocidente?

De maneira bem geral, há duas versões da natureza da pessoa e da experiência humana que estão misturadas em diferentes proporções nas mentes asiáticas e ocidentais. Uma versão é a que domina a mente de uma pessoa ocidental moderna, e é também a narrativa básica da psicanálise, com suas raízes no Iluminismo. Essa versão sustenta que satisfações e objetivos humanos são fundamentalmente pessoais e individuais. Cada um de nós vive em seu próprio mundo subjetivo, buscando prazeres pessoais e fantasias privadas, construindo uma história de vida que, quando chegar ao fim, desaparecerá. A função essencial da sociedade é preservar a possibilidade dessa realização pessoal. A sociedade não pode oferecer nada positivo; ela não pode adicionar nada essencial para a realização individual. O que ela pode fazer é evitar algo negativo: a interferência em satisfações individuais.

A outra narrativa de mente, comum a muitas civilizações asiáticas, é um contraponto que exalta a comunidade acima do indivíduo. Essa visão enfatiza que pertencer a uma comunidade é uma necessidade fundamental de uma pessoa e afirma que apenas se alguém verdadeiramente pertence a uma comunidade – natural e desinibidamente – ela(e) poderá entrar no fluxo vivo e levar uma vida completa, criativa e espontânea.

Ambas visões têm seu lado obscuro. Se o elemento sombrio do individualismo é uma obstinada busca por egoísmo e ambição descontrolada, o lado negro do comunitarismo é sua exclusividade, intolerância e seu potencial para a violência. Precisamos entender que ambas visões existem na psique, mesmo se uma é mais dominante em um momento histórico específico. No Ocidente, por exemplo, a visão comunitária da vida não se tornou ultrapassada, regressiva, patológica etc. Em sua forma maligna, a encontramos hoje em dia no recrudescimento do comunitarismo nacionalista na maior parte dos países europeus, e no comunitarismo racial nos Estados Unidos.

Diferentemente do Ocidente moderno, a visão oriental (embora eu esteja falando principalmente da visão indiana, com a qual tenho maior familiaridade) do *self* não é a de uma individualidade restrita e única. A pessoa indiana não é um centro autocontido de consciência interagindo com outros indivíduos similares, como nas civilizações grega antiga e europeia pós-iluminista. Na verdade, na imagem dominante da cultura, o *self* é constituído de relações. Um indiano não é uma mônada; ele deriva sua natureza pessoal interpessoalmente. Todos os afetos, necessidades e motivações são relacionais, e suas aflições são desordens de relações – não apenas com sua ordem humana, mas também com a natural e cósmica.

Em sintonia com a imagem cultural do corpo em constante troca com o ambiente – ao mesmo tempo em que se transforma por dentro –, a pessoa indiana, assim, também tende a experimentar-se mais como um ser mutável cuja natureza psicológica pessoal não é constituída de um “senso de identidade” estável, mas sim de um fluido, que é constantemente formado e reformado por suas interações com o ambiente. As fronteiras da pessoa indiana – entre *self* e outros, entre corpo e mente – também tendem a ser menos claramente demarcadas. Dessa forma, entende-se que uma grande parte da felicidade ou do sofrimento individuais seria vista, na mente indiana, como a parcela que cabe ao indivíduo da felicidade ou sofrimento de sua família, comunidade ou grupo relevante em um contexto específico. Em cada indivíduo, claro, os modos individual e relacional de perceber o *self* e o mundo estarão misturados em diferentes proporções, embora espera-se que um ou outro domine em determinada cultura.

Gostaria de acrescentar que não estou postulando uma dicotomia simplificada entre a imagem cultural ocidental de um *self* individual e autônomo, e o *self* relacional e transpessoal da cultura indiana. Ambas visões da experiência humana estão presentes em todas as principais culturas – embora uma cultura em particular possa, por algum tempo, sublinhar e enfatizar uma em detrimento da outra.

### **Você tem pacientes de vários países. Que possibilidades e limitações você encontra ao trabalhar como um analista que vem de um contexto cultural diferente?**

Como um analista deve abordar a questão de diferenças culturais entre o cliente e sua prática? A situação ideal seria que essa diferença fosse mínima, no sentido de que o analista tenha obtido um conhecimento psicanalítico da cultura do paciente por meio de uma longa imersão em seu cotidiano e mitos, seu folclore e literatura, sua língua e sua música – uma absorção não pelos ossos, como é o caso do paciente, mas pela cabeça e coração. Qualquer coisa menos do que essa posição maximalista tem o perigo de que o analista possa sucumbir à tentação da estereotipificação cultural ao lidar com as particularidades da experiência do paciente. Em diádes terapêuticas transculturais, pouco conhecimento é, de fato, algo perigoso, ignorando diferenças importantes, assumindo igualdade quando se trata apenas de similaridade. O que o analista precisa não é de um conhecimento detalhado da cultura do paciente, mas de um questionamento e consciência sérios a respeito das pressuposições por trás de sua própria cultura – a cultura em que ele nasceu e em que foi profissionalmente socializado como um psicanalista. Ou seja, o que estou sugerindo é que, na ausência da possibilidade de se obter um profundo conhecimento psicanalítico sobre a cultura do paciente, o analista precisa se esforçar na direção de um estado em que os sentimentos de estranhamento do paciente por causa de suas diferenças culturais em relação ao analista sejam minimizados, e o paciente não remova – ou remova apenas minimamente – a parte cultural de seu *self* da situação terapêutica. Isso só é possível se o analista começar a valorizar seu próprio Desconhecimento; se transmitir uma abertura cultural que vem de sua tomada de consciência sobre as proposições fundamentais de sua cultura a respeito da natureza humana, da experiência humana e da vida humana realizada, e, então, reconhecer sua relatividade ao vê-las como produtos imbricados em um lugar e um tempo específicos. Ele precisa se tornar sensível à existência invisível do que Heinz Kohut chamou de “moralidades de saúde e maturidade” de sua escola analítica específica.

Como etnocentrismo – a tendência de ver outras culturas com a lente de sua própria – e chauvinismo cultural não-resolvido são patrimônios de todos os seres humanos, incluindo psicanalistas, a aquisição de abertura cultural não é uma tarefa fácil. Vieses culturais podem se esconder nos lugares mais inesperados.

### **Você acha que a mente de pacientes da elite ocidental molda teorias psicanalíticas?**

Sim, completamente. A maior parte do nosso conhecimento sobre como seres humanos pensam, sentem e agem é derivado de um pequeno subgrupo da população humana, que o psicólogo Joseph Heinrich chama de WEIRD: Ocidentais, Educados, Industrializados, Ricos e Democráticos<sup>3</sup>. Psicólogos, sociólogos,

psicoterapeutas e filósofos são tão WEIRD quanto os sujeitos de seus estudos, tratamentos ou especulações. É esse pequeno grupo de pontos fora da curva estatística – uma elite urbana extremamente ocidental – que provê tanto os produtos quanto os sujeitos do nosso conhecimento psicanalítico contemporâneo, que nós, então, prosseguimos generalizando impunemente para o resto da humanidade. Compartilhadas tanto pelo analista quanto pelo paciente – permeando o espaço analítico em que eles funcionam –, ideias fundamentais a respeito de relações, família, casamento, masculino, feminino – e outras que são essencialmente ocidentais em sua origem – geralmente permanecem inquestionadas e são vistas como universalmente válidas. Como se diz, se um peixe fosse um cientista, a última coisa que ele descobriria seria a água.

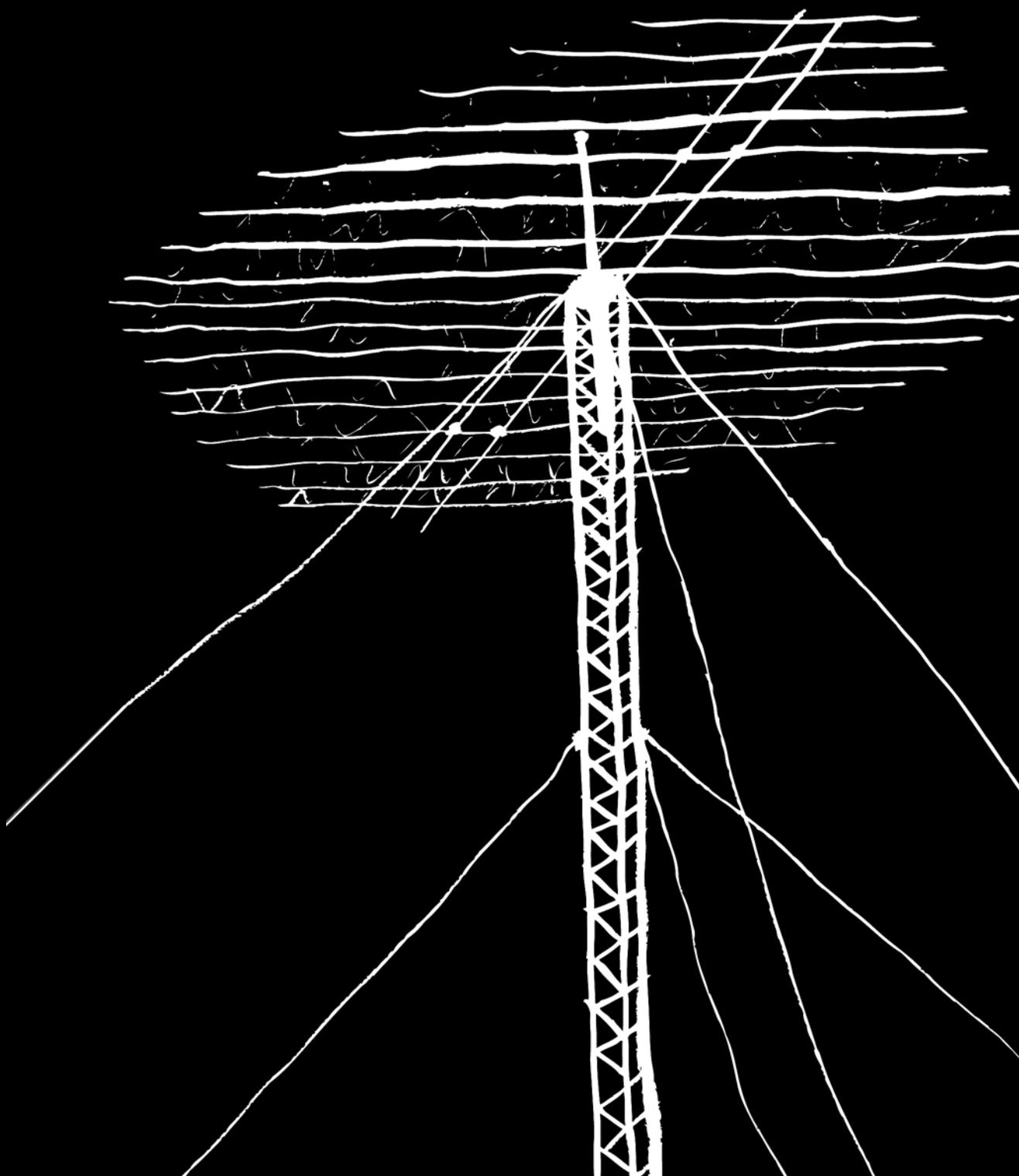
### **Você está nos dois lados – mesmo em suas roupas. É difícil encontrar alguém que combine uma educação ocidental com uma mente oriental. Qual o futuro da psicanálise, visto da sua perspectiva do Oriente?**

Eu acho que a psicanálise, seja no Ocidente ou no Oriente, vai ter que abandonar o modelo médico por completo.

Seu futuro é uma meditação muito moderna, de duas pessoas juntas, uma meditação conjunta. Problemas desaparecem com a meditação, mas essa não é a parte mais importante. A cura de neuroses seria um subproduto da meditação. Mas uma meditação também com palavras, diferentemente de uma meditação mística.

<sup>3</sup> N. do T: Há, na sigla original em inglês, um trocadilho que se perde na tradução: a palavra “weird” tem cunho pejorativo, significando “esquisito”.

Fora de campo



Andrea Rodríguez Quiroga\*, Laura Bongiardino\*,  
Laura Borensztein\*, Juan Carlos Marengo\*, Ivana  
Aufenacker\* e Carla Mango\*\*

## Consentimento informado: Seu uso e opinião entre psicanalistas latino-americanos

Esta pesquisa esteve sob responsabilidade da Equipe de Pesquisa em Prática Clínica Psicodinâmica. Destacar esse ponto não é meramente uma forma de identificar os autores, mas também introduzir qual foi o caminho que levou a indagar sobre o conhecimento, uso e opinião do consentimento informado (CI) em diversas práticas profissionais da psicologia, da psicanálise e da psiquiatria dinâmica. A falta de materiais clínicos disponíveis para ser estudados de forma sistemática e a discordância em pedir consentimento ao paciente para ser gravado obrigaram a considerar este estudo como necessário para indagar e promover o tema institucionalmente. Inicialmente foi realizado um estudo de revisão (Rodríguez Quiroga, Messina e Sansalone, 2012), depois um projeto piloto (Corbella, Rodríguez Quiroga, Bongiardino, Borensztein, Marengo, Riveros, Varrenti e Pacheco, 2016), e finalmente esta pesquisa, que aqui se apresentam os resultados do primeiro estudo. A mesma informa sobre o grau de conhecimento que os psicanalistas e analistas em formação latino-americanos têm sobre o uso de CI e suas opiniões sobre o assunto.

Cabe aqui esclarecer que, para este estudo, o CI foi definido como *uma prescrição ética* que se utiliza como diretriz básica em diversos âmbitos profissionais, sendo resultado de uma *preocupação concernente ao direito humano fundamental à livre determinação* (Bennett, 2000, citado em Rodríguez Quiroga, 2012). Há diversas definições sobre o consentimento que enfatizam diferentes aspectos deste, segundo o contexto em que pretenda ser aplicado.

Espera-se assim gerar um debate sobre o tema entre os psicanalistas e identificar diferenças sobre o uso e opinião do CI em relação a práticas específicas dos analistas. Confiar-se em contribuir com informação que facilite o exercício da responsabilidade ética e jurídica nas práticas dos analistas.

Tais práticas se encontram instituídas nos âmbitos onde os analistas se formam (sociedades psicanalíticas, universidades, grupos de estudos). Sabe-se que muitas das instituições dedicadas à saúde mental, pelo menos no Ocidente, foram criadas

a partir de modelos pré-existentes e sob uma perspectiva disciplinar, como bem o apontou Michel Foucault (1975/2001). São instituições surgidas de práticas sociais instituídas que a partir de diversos modelos teóricos consideram e intervêm sobre o sofrimento e os conflitos relacionados com tudo o que concerne os transtornos mentais e emocionais. A mesma descrição cabe para as instituições que formam os profissionais nestas áreas de conhecimento.

Há dois temas que não foram suficientemente pensados ou levados em consideração, desde os inícios, nestas práticas: os direitos dos pacientes e as relações de poder.

Os direitos dos pacientes surgem a partir de consequências iatrogênicas, erro médico ou, simplesmente, frente a pacientes que, exercendo sua autonomia, resistem às indicações propostas pelos profissionais. Para dizê-lo de outro modo, é a partir de um plano tanto legal como ético que começam a ser discutidos e incluídos instrumentos relacionados com os direitos dos pacientes e os limites às práticas e intervenções médicas. Por exemplo, foi um longo processo a inclusão e administração do CI como uma prática habitual em medicina, e muito mais longo ainda nas práticas psicoterapêuticas. Ainda hoje se encontra ampla resistência em certos âmbitos; por exemplo, na prática psicanalítica particular tanto como na atividade institucional.

Os desenvolvimentos teóricos em clínica vincular fizeram contribuições interessantes e pertinentes ao interrogar assuntos que historicamente não foram considerados conceitos intrínsecos ao *corpus* teórico-clínico. Por exemplo, o assunto do poder ou, para sermos mais precisos, as relações de poder.

Ainda que tenham ocorrido muitas mudanças desde os tempos em que se considerava que pacientes tidos como “loucos” precisavam ser encerrados – assim como também mudaram os critérios pedagógicos na hora de transmitir o ensinamento de uma disciplina –, ainda assim, perdura certa confusão no momento de distinguir entre a relação de assimetria que pode existir entre quem possui um conhecimento profissional e o paciente, e a noção de hierarquia.

Quanto às pessoas que interagem frente a uma situação determinada, como, por exemplo, uma consulta profissional, o que ali haverá é uma relação assimétrica, porque uma das partes que intervêm tem o conhecimento e a possibilidade de ajudar com aquilo que motiva uma consulta, no entanto, como partícipes da situação, não há hierarquia que os diferencie como pessoas em seus direitos e em suas responsabilidades. Nenhum dos que ali participam pode ser excluído das relações de poder que o simples fato de estar frente à presença de uns e outros impõe. A presença torna visível que sempre há um limite para as representações que cada um pode ter sobre a situação, já que cada um, com sua presença e sua voz, lembra ao outro os limites que cada um admite ou considera (Berenstein, 2004).

O presente texto não tenta se aprofundar na complexidade que o assunto do poder implica. Simplesmente, se trata de visibilizar que qualquer modo de intercâmbio humano implica os efeitos das relações de poder que o atravessam.

Então, um eixo possível para considerar é aquele núcleo de poder proveniente dos paradigmas. Mesmo que eles sejam necessários para resolver os problemas de um campo de conhecimento, que até certo momento permaneciam em um cone de sombra ou não se contava com instrumentos adequados para intervir e resolver (Bernardi, 1989), se convertem em um obstáculo em si mesmos ao adquirirem um valor hegemônico a partir das instituições ou das práticas sociais, forçando colegas e alunos a adotá-los, erigindo-se em portadores de um saber que opera mais como uma crença que como um conhecimento científico.

Isso conduz a ressaltar que as relações de poder são organizadores permanentes da vincularidade. Os desenvolvimentos da teoria vincular contribuíram para fecundos desenvolvimentos nestes aspectos (Puget, 1996).

\* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

\*\* Equipe de Investigação em Prática Clínica Psicodinâmica, Instituto Universitário de Saúde Mental, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires e Departamento de Pesquisa da Faculdade de Psicologia e Psicopedagogia da Universidad del Salvador.



A questão é que, em todas as disciplinas, a aparição de novas ideias e ferramentas também é promotora de novos problemas.

É talvez a partir desta perspectiva que, em 2017, a Associação Psicanalítica Internacional (IPA, por suas siglas em inglês) criou um comitê de confidencialidade para examinar o uso do material clínico, o uso da tecnologia à distância e outros assuntos, e até o momento continua trabalhando no assunto. Estas palavras do Chair do comitê ilustram algumas das preocupações atuais em relação ao tema tratado neste artigo.

Em vários países, muito possivelmente incluindo toda a Comunidade Europeia, os pacientes possuem registros médicos sobre eles e têm direito a vê-los e controlá-los. Isto pode se estender às anotações do processo analítico. Se for assim, então se tal material extraído do tratamento de um paciente é utilizado em qualquer âmbito (apresentação científica, ensino, estudo de caso clínico, talvez inclusive supervisão), o paciente teria o direito de ver e controlar que é utilizado dessa forma. Em algumas jurisdições, disfarçar as características de identificação pode não ser suficiente para assegurar que os direitos de propriedade de um paciente foram respeitados. Onde ir a partir dali é uma pergunta interessante. Será solicitado o consentimento informado? Em análise, um assunto controverso por direito próprio. A IPA procurou a opinião legal para ajudar a nos guiar através deste emaranhado de temas difíceis. (Brook, 2018, par. 9)<sup>1</sup>

Até hoje, então, os membros e candidatos da IPA seguem regidos pelos Princípios de Ética. Código de Ética e Procedimentos de Implementação, que refletem

1 N.T.: Tradução livre.

valores humanitários, princípios psicanalíticos e obrigações profissionais para com os pacientes e o público, mas que não incluem explicitamente o pedido de CI (Associação Psicanalítica Internacional, 2015).

No entanto, merecem ser destacados os pontos 4 e 5 da parte III de citado código, com o título “Código ético para todos os psicanalistas e candidatos”.

O primeiro deles foi citado por Wajnbuch *et al.* (2018) em relação a se perguntar: Poderíamos, por acaso, considerar uma publicação sem consentimento como um “abuso de poder”? Talvez a pergunta possa ser estendida a outras áreas da prática profissional onde caberia a aplicação do CI. A IPA (2015) nos alerta sobre esta questão no trecho transcrito a seguir:

Parte III: Código ético para todos os psicanalistas e candidatos

4. Abuso de poder

a) Um psicanalista deve dar a devida atenção, durante uma análise e após seu término, ao desequilíbrio de poder que possa existir entre o analista e o analisando, não devendo atuar de nenhuma forma que seja contra a autonomia do paciente ou antigo paciente.<sup>2</sup>

E, já no ponto 5, descreve um ponto essencial que retomaremos mais adiante: a importância de promover as melhores práticas, para o qual claramente menciona o estar atualizado como profissional e o manter contato com outros profissionais.

Parte desta tarefa está ligada a poder publicar, pesquisar, apresentar academicamente e ser lido por colegas não psicanalistas, novamente o tema do CI permeia cada uma destas atividades profissionais.

5. Manutenção de padrões, diminuição da capacidade profissional e doença

a) Um psicanalista deve comprometer-se com o Desenvolvimento Profissional Contínuo e deve manter níveis de contato adequados com colegas profissionais. Isso se destina a assegurar que seja mantido um padrão de prática profissional adequado e conhecimentos atualizados sobre desenvolvimentos profissionais e científicos relevantes.<sup>3</sup>

Na América Latina, a Federação Latino Americana de Psicanálise (Fepal) segue o Código de Ética da Sociedade Ibero-americana de Saúde Mental na Internet (SISMI, 2009). Nele não se faz alusão ao CI.

A responsabilidade profissional permeia duas áreas impossíveis de eludir: a ética e a lei.

O trabalho realizado por Roussos, Braun e Oliveira, *Condutas responsáveis para pesquisa em psicologia* (2012), assim como seu antecessor *Ethical behaviors of latin american psychotherapy researchers* (Roussos, Braun e Duarte, 2011) e o livro *Informed consent to psychoanalysis: The law, the theory, and the data*, de Saks e Golshan (2013), merecem ser citados como antecedentes deste estudo. Roussos, Braun e Duarte (2011) falam tanto da conduta responsável como da irresponsável em pesquisa. Suas palavras, na opinião dos que escrevem, aplicam-se também à conduta responsável/irresponsável do terapeuta quando asseveram que, muitas vezes, a conduta irresponsável não é intencional, mas sim fruto do desconhecimento, ainda que este não justifique um mal acionar ético.

2 N.T.: A tradução corresponde a: *Princípios Éticos, Código de Ética e Procedimentos de Implementação*. Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Disponível em: [https://www.ipa.world/IPA\\_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20\(Por\).pdf](https://www.ipa.world/IPA_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20(Por).pdf)

3 N.T.: A tradução corresponde a: *Princípios Éticos, Código de Ética e Procedimentos de Implementação*. Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Disponível em [https://www.ipa.world/IPA\\_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20\(Por\).pdf](https://www.ipa.world/IPA_Docs/ETHICAL%20PRINCIPLES%20Jan%202015%20(Por).pdf)

É importante considerar, então, a diferença entre as regulamentações que regem a prática psicanalítica a partir das instituições que formam a IPA e as regulamentações que correspondem à prática profissional dentro de cada país onde se encontram as sociedades membros da IPA.

Realizando uma análise de 19 países latino-americanos, considerando os dados publicados pela Organização Pan Americana de Saúde (Castaglione, OPS e OMS, 2010) e do Escritório de Proteção de Pesquisa Humana (Office for Human Research Protection e U. S. Department of Health and Human Services, 2017), podemos observar padrões que se repetem dentro do que consideram os parâmetros básicos dos direitos do paciente e a prática dos profissionais da saúde.

Segundo a Organização Pan Americana de Saúde (Castaglione, OPS e OMS, 2010), todos os países latino-americanos mencionam em suas leis e guias técnicos o CI e o referem a aspectos similares do que significam os direitos do paciente, tais como: direito à intimidade, à confiabilidade, o exercício de sua autonomia e vontade, receber informação sanitária, ser assessorado, ter acesso a seus registros, conhecer o estado de sua doença, o tratamento e prognóstico, e, finalmente, ter a oportunidade de poder dar seu consentimento ou não sobre a intervenção a que será submetido pelos profissionais de saúde.

Ainda que o CI seja repetidamente mencionado por esses países como um direito que o paciente tem de receber de todos os profissionais e de todos os âmbitos da saúde, não só no âmbito das práticas médicas, é de interesse fazer notar que esta tendência a estendê-lo a todos os profissionais da saúde está mais presente na atualidade.

Também se explicam alguns pontos de importância, conforme regulamentações de diferentes países. Por exemplo, como se especifica no Código de Direito Colombiano leis N° 68 e N° 1995, de 1999), o CI é uma decisão voluntária que deve ser tomada por ambas as partes: o paciente e o profissional da saúde. Esta decisão só deve ser tomada unilateralmente quando há uma emergência.

Outro aspecto que deve ser levado em consideração é a confidencialidade, que é automaticamente colocada em jogo, uma vez que o contato profissional-paciente ocorre, por isso o código da lei de El Salvador (Ministério de Saúde Pública e Assistência Social, Departamento Geral de Saúde, Departamento de Regulamentação e Departamento de Vigilância da Saúde, 2008) especifica que isso inclui os *pacientes* que pediram ajuda fora da área de consulta e aqueles que receberam os primeiros socorros.

Outro aspecto que está incluído no CI, mas que é pouco mencionado, é o direito a *não ser informado*. Como se estabelece no Código de Direito do Panamá (que regulamenta os direitos e obrigações dos pacientes em matéria de informação e decisão livre e informada, lei N° 68, 2003) um paciente tem direito de não receber informação sobre sua condição médica se assim o desejar e também tem direito de preservar sua família desta informação. No entanto, este direito de confidencialidade é revogado se existir um risco de perigo para si mesmo ou para terceiros. Outro caso no qual a confidencialidade pode ser revogada é se o paciente dá seu consentimento para que isso ocorra ou se um tribunal ordena.

Um paciente também tem direito de revogar seu consentimento a qualquer momento e pode dar seu consentimento uma vez que tenha recebido informação completa e coerente sobre sua doença, tratamento e prognóstico. Essa informação deve se ajustar a suas faculdades mentais e seus antecedentes culturais e econômicos.

Em relação ao estado da arte<sup>4</sup> sobre o tema escolhido, cabe mencionar Goddard,

Murray e Simpson (2008), que indagaram através de entrevistas semiestruturadas as tensões entre os requerimentos do CI e a prática clínica psicodinâmica. Estes mesmos autores citam a Croarkin, Croarkin, Berg e Spira (2003) para explicar que os terapeutas psicodinâmicos avaliam pobremente a importância do CI nos tratamentos, os benefícios do CI para os pacientes e o uso de procedimentos escritos para o CI. É interessante destacar as principais razões que foram esgrimidas frente a esta atitude, tais como: dar informação detalhada a um paciente poderia ferir a relação terapêutica e que a comunicação dos métodos utilizados na prática psicodinâmica poderia atentar contra a produção de material inconsciente (Jensen, McNamara e Gustafson, 1991, citados Goddard, Murray e Simpson, 2008). Blease, Lilienfeld e Kelly (2006) aludem três razões sobre a recusa ao uso do CI: a dificuldade em compreender o CI como um processo, a complexidade em compreender as contribuições da pesquisa em psicoterapia e a desatenção em relação a compreender os fracassos de tratamento, tema desenvolvido por Bernardi (2016) em nossa região.

No entanto, estudos como de Jensen, McNamara e Gustafson (1991) e Braaten e Handelsman (1997) já refutavam esta posição dos terapeutas e especificavam que os pacientes consideravam como importante poder incluir no processo de CI informação sobre as técnicas inapropriadas, confidencialidade e riscos do tratamento.

Um estudo do Reino Unido mostrou que os pacientes que recebiam informação insuficiente sobre o tratamento, em seu início, tendiam a informar os efeitos colaterais do tratamento (Crawford *et al.*, 2016). De acordo com a explicação proporcionada por Blease, Lilienfeld e Kelly (2006), este achado sustenta a ideia de que dar informação suficiente sobre a terapia ajuda a desmistificar o processo de tratamento, reduz a ansiedade sobre o tratamento e aumenta a confiança entre o terapeuta e o paciente, contribuindo para melhores resultados (Beahrs e Gutheil, 2001; Snyder e Barnett, 2006), ainda que os autores esclareçam que este achado também pode oferecer outras alternativas de compreensão.

De qualquer forma, persiste a discrepância entre as crenças dos terapeutas e a perspectiva dos pacientes, evidenciando-se a tensão existente entre um modelo que pressupõe que o médico sabe o que é melhor para seu paciente, frente a outro que privilegia a autonomia do paciente em relação ao que quer para si.

Hooley (2016) enfatiza, como considerações éticas, a importância de promover melhores práticas e a proteção do paciente e do terapeuta. Para tanto, identifica três pontos centrais: o desenvolvimento e manutenção da competência profissional, a criação de procedimentos razoáveis para proteger a privacidade e confidencialidade do paciente e um CI fundamentado e exaustivo.

Isso não parece possível sem a incorporação do estado da arte em pesquisa em psicanálise e em psicoterapia (Blease, Lilienfeld e Kelly, 2006; Kächele e Schachter, 2017).

O tema proposto por Leibovich de Duarte (2006) fica sempre sujeito à consideração de cada analista: o CI e seu caráter de manifestação consciente do paciente são garantias suficientes dentro do contexto da psicanálise? Como considerar os processos mentais inconscientes na resposta do paciente frente a um pedido de consentimento? Alinhado a estas perguntas, Dyer e Bloch Duke (1987) incluem o tempo como uma variável a ser considerada, pois a implementação do CI é parte de um processo contínuo produzido na relação terapêutica. Explicitam que a comunicação entre ambos pode ter múltiplos níveis de significação (conscientes e inconscientes), e dificilmente podem ser apreciados simultaneamente. O CI se produz mais de uma vez e repetidamente, em um trabalho conjunto.

Em suma, trata-se de um posicionamento ético no qual participam pacientes e analistas.

4 N. da E. : O estado da arte é o nível mais alto de desenvolvimento, seja de um aparelho, de uma técnica ou de uma área científica, alcançado em um tempo definido.

## Objetivo geral

Descrever o uso e opinião do consentimento informado (CI) entre psicanalistas e analistas em formação da América Latina, pertencentes à Associação Psicanalítica Internacional.

## Objetivos específicos

1. Descrever os diferentes usos do consentimento informado na prática psicanalítica atual e seus problemas associados.
2. Estudar semelhanças e diferenças no uso e opinião do consentimento informado segundo diferentes áreas de desenvolvimento profissional:
  - a) Docência, publicação e investigação
  - b) Prática clínica (adultos, crianças e adolescentes, vínculos e psiquiatria)
  - c) Diferentes escolas de pensamento analítico
3. Descrever a opinião sobre o consentimento informado a partir da perspectiva dos analistas como pacientes.

## Método

O estudo 1 desta pesquisa é de alcance exploratório-descritivo, com um enfoque quantitativo.

## Amostra

Aplicou-se um questionário a uma amostra não probabilística. Esta esteve limitada aos analistas e aos analistas em formação da América Latina que responderam o questionário, cujos endereços de correio eletrônico estavam incluídos no Roster da IPA, assim como os endereços de analistas em formação que foram obtidos em resposta a uma solicitação aos institutos de formação psicanalítica latino americanos.

Originalmente foram enviados 3902 convites para participar e responder o questionário. Confirmou-se que 3107 foram recebidos corretamente. Responderam o questionário 234 participantes. De acordo com critérios de inclusão estabelecidos previamente, 159 questionários constituíram a amostra.

Tabela 1. Frequência de respostas em relação aos e-mails enviados

	n total	n espanhol	n português
Questionários enviados	3902	2443	1459
Questionários recebidos	3107	2029	1078
Questionários respondidos	234	161	73
Questionários respondidos analisados	159	111	48

Tabela 1. Número de questionários.

## Materiais

Foram preparadas perguntas sobre dados demográficos (Anexo 1, juntamente com o questionário)

O questionário compreende 13 perguntas relacionadas com Uso e Opinião sobre o CI. É uma versão modificada do questionário publicado por Saks e Golshan (2013), aplicado a analistas dos Estados Unidos. Solicitou-se autorização dos autores para sua modificação. As modificações foram realizadas em função dos objetivos da pesquisa e parâmetros profissionais relevantes para a cultura local.

A seguir são transcritos os dados demográficos de maior interesse: 68% da amostra total eram mulheres; 66% tinham entre 51 e 70 anos. Sobre o modelo teórico seguido, 57% pertenciam ao modelo freudiano e 19% ao modelo inglês. Em relação ao âmbito de desenvolvimento da atividade profissional, 64% trabalham na prática particular e 52% trabalham com adultos.

A amostra foi distribuída nos seguintes países: Argentina, Brasil, Paraguai, Venezuela, Colômbia, Chile, México, Peru e Uruguai. Um terço dos entrevistados eram brasileiros; um terço, argentinos; e 15% mexicanos. Estes três países representaram 80% da amostra.

Ainda que tenham sido incluídos analistas de 27 sociedades psicanalíticas latino-americanas, a metade da amostra pertencia a uma das seguintes quatro instituições: APdeBA (16%), APA (14%), SBPSP (12%), SPPA (9%). 79% resultaram ser membros da sociedade psicanalítica a qual pertenciam.

A distribuição da amostra em relação às sociedades é descrita na figura 1.



Figura 1. Número de participantes segundo sociedade ou instituto psicanalítico a que pertence.

## Procedimento

O questionário de Saks e Golshan (2013) foi traduzido por especialistas ao espanhol e ao português, e novamente, a partir de ambos os idiomas, ao inglês.

O questionário que os participantes deveriam responder foi descarregado (feito o download) no programa Survey Monkey (plataforma de pesquisas para que os usuários respondam online, o que também facilitaria a tabulação de dados).

Foram realizadas duas versões, uma em espanhol e outra em português.

Os participantes receberam um convite por correio eletrônico para participar do estudo com um link para a página onde estaria o questionário on-line. Os convites foram enviados de acordo com o idioma do país (espanhol ou português).

Proteção do anonimato: os endereços de IP dos entrevistados eram desconhecidos, sendo impossível rastrear a origem de cada questionário. O mesmo era precedido pela solicitação de um CI a cada participante.

Foram realizados cinco envios de correios eletrônicos aos analistas e aos analistas em formação. Foi solicitada a colaboração da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), para realizar o primeiro envio. Os envios posteriores foram realizadas pelo Departamento de Investigação do Instituto Universitário de Saúde Mental (Iusam).

Foi preparada uma base de dados utilizando o programa SPSS para a análise conjunta dos questionários obtidos.

Foi realizada uma análise descritiva com provas não paramétricas.

Os resultados foram organizados segundo objetivos específicos.

### Análise de dados

As comparações por variável de interesse foram realizadas fundamentalmente mediante três tipos de análise. O qui-quadrado quando ambas variáveis eram nominais. O U de Mann-Whitney quando uma variável era de intervalo e a outra nominal (com duas categorias de resposta). E o H de Kruskal-Wallis quando uma variável era de intervalo e a outra nominal (com três ou mais categorias de resposta). Estas duas análises (não paramétricas) foram selecionadas com base nas evidências da violação do suposto de normalidade nas variáveis apresentadas nas análises descritivas das mesmas.

Para as três análises se estabeleceu um alfa de .050 para o repúdio da hipótese nula.

Frente à falta de análise *post hoc* na prova H de Kruskal-Wallis, frente a diferenças significativas globais são utilizadas comparações U de Mann-Whitney para estabelecer entre que grupos eram observadas as diferenças. Nestes casos se ajustou o alfa mediante uma correção Bonferroni para não aumentar a probabilidade de um erro de tipo I pelas comparações múltiplas. Nos casos em que foram realizadas três comparações simultâneas, o alfa foi estabelecido em .106.

### Resultados

Uma observação geral é que o uso do CI foi associado a variáveis como a profissão dos participantes, o modelo teórico ao que se inserem, seu status nas sociedades que conformam e os países de procedência.

A tabela 2 mostra a opinião dos psicanalistas sobre aqueles âmbitos nos quais deveria ser utilizado o CI.

	Sempre	Freq. Às Vezes	Q. N.	Nunca	
Para que o tratamento seja realizado	30	5	12	22	61
Para apresentações clínicas em instituições, congressos etc. que contenham material clínico do paciente	29	15	22	14	50
Para supervisionar o tratamento do paciente	7	3	11	11	87
Para publicações que se refiram ao tratamento do paciente	45	11	15	9	49
Para investigar com material clínico do paciente	33	9	10	7	55
Para gravar o paciente					

Tabela 2. Âmbitos nos quais o consentimento informado deveria ser usado. (Freq.: frequentemente; Q. N.: quase nunca).

A seguir, são descritas as diferenças observadas com base nas características de interesse da amostra, segundo a análise de comparação. Somente as diferenças estatisticamente significativas são apresentadas. Se há alguma diferença não significativa, esta condição é esclarecida no texto.

### Diferença por profissão (psicólogo x psiquiatra)

Os psicólogos consideraram em maior medida do que os psiquiatras que não se deveria informar no CI sobre as credenciais do analista nem o estado de saúde do paciente.

Os psiquiatras sustentaram que, em comparação com os psicólogos, em seus consentimentos transmitem em maior medida a especificidade do problema do paciente e alternativas ao processo analítico, enquanto que os psicólogos manifestaram incluir com maior frequência noções associadas ao resguardo da confidencialidade.

A maioria dos psiquiatras manifestou que no consentimento deveriam ser incluídos benefícios e riscos de alternativas terapêuticas à análise e os psicólogos em sua maioria disseram que estas não deveriam ser incluídas.

A maioria dos psiquiatras sustentou que o consentimento deveria ser solicitado por escrito, enquanto a maior parte dos psicólogos considerou que seu formato deveria ser estabelecido dependendo das circunstâncias.

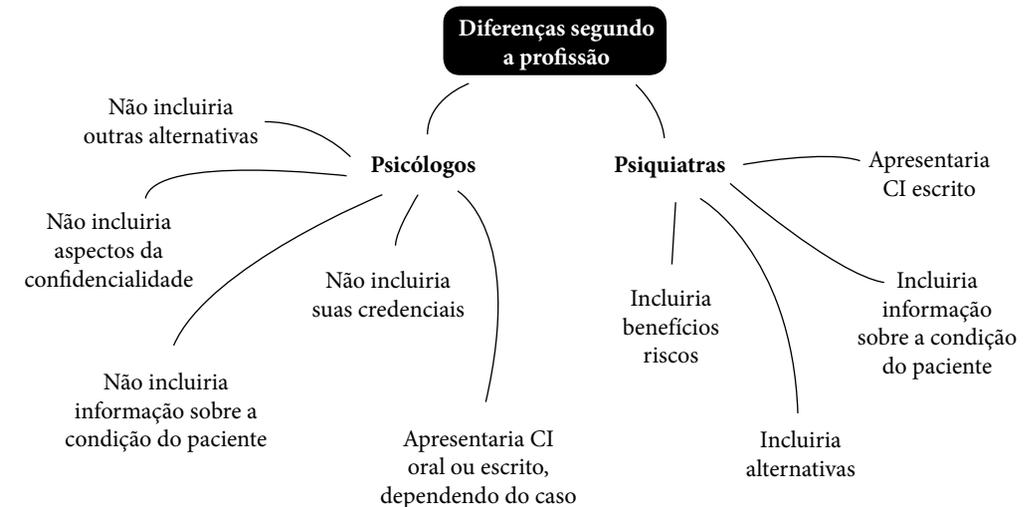


Figura 2. Diferenças estatisticamente significativas segundo profissão.

### Diferenças por modelo teórico

O grau no qual os participantes consideraram necessário utilizar o CI para pesquisar usando o material clínico do paciente variou em função do marco teórico dos participantes. Os integrantes da escola rio-platense consideraram em maior medida que deveria utilizar-se com esse fim, comparados com os da escola inglesa e da escola freudiana. Entre estas duas últimas escolas não foram encontradas diferenças significativas.

Por outra parte, o marco teórico foi associado a incluir ou não especificações do problema do paciente no CI. Os participantes da escola freudiana, em sua maioria, tenderam a não incluir informação sobre o assunto, enquanto os da escola rio-platense e da escola inglesa, em maior medida, manifestaram que o fazem.

A inclusão de menções a possíveis ameaças à confidencialidade também foi associada

ao marco teórico. Nos modelos freudianos e de escola rio-platense, foi similar a manifestação de incluir ou não estas noções; os participantes da escola inglesa, por ampla maioria, sustentaram que incluem este aspecto em seus consentimentos.

Nos três grupos de modelos teóricos a maioria considerou necessário usar o consentimento para a realização de apresentações. No entanto, foi muito maior a proporção de participantes da escola rio-platense que manifestaram necessária sua inclusão.

### Diferença por status na sociedade

Foram observadas também uma série de variáveis associadas ao status dos participantes nas sociedades as que pertencem.

Em relação ao uso do consentimento, foram observadas diferenças quanto à ideia de que se deveria incluir a autorização do paciente para apresentações, supervisões, etc. Entre os analistas em formação, ainda que a maioria tenha considerado necessário incluir a autorização dos pacientes, uma porcentagem importante considerou que não deveria ser incluída. No caso dos membros de instituições, a proporção de participantes que considerou necessário incluir a autorização foi muito maior. Nos formados no instituto, todos consideraram necessário incluir tal autorização do paciente no consentimento.

Também foram observadas diferenças em relação à finalidade de utilização do consentimento. Os formados no instituto tenderam a considerar, em maior medida, a necessidade de usar o consentimento para supervisão de casos, apresentando diferenças significativas com os membros de instituições e os analistas em formação.

Além disso, o status dos participantes foi associado a diferentes ideias sobre o que transmitir no consentimento.

Os grupos também se diferenciaram na necessidade de transmitir os benefícios do processo analítico. Os formados em instituto apresentaram em maior grau uma necessidade de transmitir estes benefícios, comparados com os outros grupos. Por outra parte, os formados em instituto manifestaram uma tendência maior de transmitir os riscos do processo analítico, com diferenças significativas em relação aos membros de instituições e os analistas em formação.

Os grupos se diferenciaram, por outra parte, com base na necessidade de propor alternativas ao processo analítico. A única diferença significativa entre os pares de grupos foi observada entre os formados em instituto e os analistas em formação, sendo estes últimos os que, em maior grau, manifestam alternativas ao processo analítico no consentimento.

Por último, os grupos se diferenciaram em relação à necessidade de transmitir possíveis ameaças à confidencialidade. Aqueles formados em instituto manifestaram em maior medida tal necessidade, em comparação com o grupo de membros de instituições.

### Diferenças por países

A variável país de procedência dos participantes foi associada a variações sobre o CI.

Quanto ao aspecto do consentimento, os países se diferenciaram significativamente em relação a incluir a aceitação voluntária do paciente para realizar o tratamento, informação e pedido de autorização a responsáveis pelo paciente, autorização do paciente para apresentações clínicas e informar sobre o estado de saúde do paciente.

Os participantes da Argentina e do México consideraram necessário, em maior dimensão, que o consentimento incluía a aceitação voluntária do paciente,

enquanto que no Brasil a maior parte dos participantes não a considerou necessário. Também a maioria dos terapeutas da Argentina e do México mencionou a necessidade que o consentimento conte com informação e pedido de autorização aos responsáveis pelo paciente, e no Brasil a quantidade que estabeleceu que era ou não necessário foi virtualmente idêntica.

Em relação à necessidade de incluir a autorização do paciente para apresentações clínicas, nos três países a maioria a considerou necessária, ainda que com variações. Na Argentina, 41% não consideraram necessário incluir a autorização, no México um único caso, dos 21 coletados, não manifestou essa necessidade. No Brasil, 78% sustentaram que deveria incluir-se a autorização do paciente no consentimento.

Informar o estado de saúde do paciente no consentimento também apresentou diferenças por países. 44% dos participantes da Argentina e 42% dos do México o consideraram necessário, enquanto que no Brasil apenas 17% manifestaram tal informação como requisito.

Sobre a finalidade de usar o consentimento, os participantes da Argentina e do México consideraram, em maior medida, que era necessário para realizar o tratamento. Ambos os países apresentaram diferenças significativas em comparação com o Brasil.

Também o uso de consentimento para apresentações clínicas apresentou diferenças entre os países.

Nesse aspecto, os participantes do México tenderam a considerar, em maior grau, a necessidade de utilizar o consentimento para supervisionar o tratamento do paciente em comparação com o Brasil. Na Argentina também foram observadas pontuações superiores às do Brasil neste ponto, mas as diferenças não foram significativas.

Por sua vez, o que os participantes transmitiram e incluíram no consentimento foi associado a seu país de procedência.

Os participantes do Brasil manifestaram transmitir suas qualificações em maior medida que os da Argentina. Ainda que se tenha observado uma diferença com os do México, a mesma não foi estatisticamente significativa.

Os sujeitos do México tenderam a transmitir com maior frequência os benefícios e os riscos do processo analítico, em comparação com os do Brasil e da Argentina.

Também globalmente foi observado que a transmissão de riscos e benefícios de alternativas ao processo analítico se diferenciou segundo os países dos participantes. Ainda que o México tenha sido o país no qual se apresentaram maiores pontuações neste item, nenhuma das comparações U de Mann-Whitney posteriores foram significativas.

Nas comparações por países, alguns dos resultados observados mediante as análises H de Kruskal-Wallis foram replicados pelo qui-quadrado. Assim, por exemplo, os participantes do Brasil em maior proporção manifestaram incluir em seus consentimentos as qualificações.

Do mesmo modo, foram observadas diferenças quanto à inclusão dos riscos do processo analítico e as possíveis ameaças à confidencialidade.

Finalmente, sobre o conhecimento de leis que regulamentam o uso do consentimento, os participantes se diferenciaram no fato de conhecer uma lei clínica que promova seu uso. A maioria dos participantes da Argentina respondeu que conhecia uma lei dessa natureza, enquanto que entre os participantes do Brasil se observou uma tendência oposta.

## Resultados de acordo com os objetivos específicos

**1. Descrever diferentes usos de consentimento informado em práticas clínicas psicanalíticas atuais e problemas associados.** Foram observadas diferenças significativas entre psicólogos e psiquiatras, diferentes escolas de pensamento e o status

dos participantes na sociedade em relação ao que incluiriam em um CI e como o administrariam.

Também podemos ver uma diferença de acordo com os países – por exemplo, entre Argentina e Brasil –, em relação ao conhecimento que têm sobre as leis que regulam o uso do CI.

Em relação ao conhecimento da lei sobre o CI, a figura 3 mostra diferenças de acordo com diferentes áreas de prática profissional

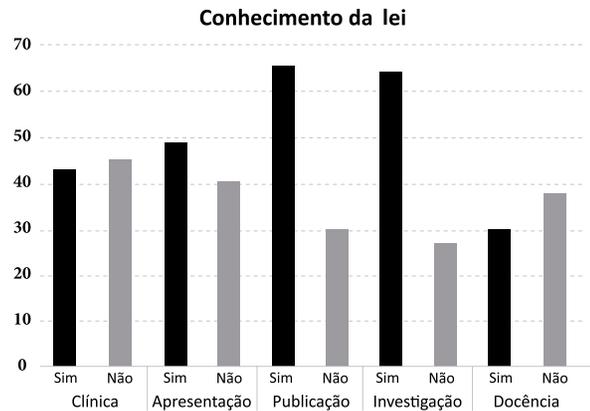


Figura 3. Conhecimento da lei sobre consentimento informado de acordo com as diferentes áreas de prática profissional.

## 2. Estudar semelhanças e diferenças no uso e opinião do consentimento informado segundo diferentes áreas de desenvolvimento profissional.

A) Participação no ensino, publicações, investigação, supervisão.

Ainda que tenham havido diferenças significativas em relação a este ponto, cabe mencionar a opinião de psicanalistas sobre a obrigatoriedade nos âmbitos antes mencionados. Esta informação se observa no gráfico da figura 4.

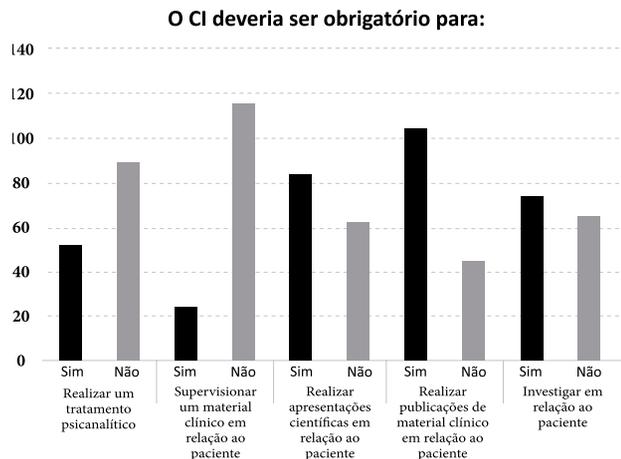


Figura 4. Opinião de psicanalistas sobre a obrigatoriedade do CI em diferentes âmbitos.

B) Segundo áreas de prática clínica (adultos, crianças e adolescentes, vinculação, psiquiatria).

Não houve diferenças significativas.

C) Segundo diferentes escolas de pensamento analítico.

Como se viu antes, os terapeutas não diferem na opinião em aspectos chave em função de sua escola de pensamento.

## 3. Descrever opiniões sobre o CI a partir da perspectiva do analista como paciente. Resultados da pesquisa: Não houve diferenças significativas.

### Limitações do estudo

É importante destacar a baixa porcentagem de respostas como limitação do estudo 1, que foi inferior a 30%. A baixa taxa de resposta de alguns países não permitiu que fossem incluídos nas análises estatísticas. Pode haver variáveis que intervenham, associadas com o responder a pesquisa, que implicam uma visão particular do CI. Em consequência, a generalização destes resultados significaria uma ameaça para a validade externa. Devido a taxa de resposta, seria apropriado replicar o estudo na população total ou utilizar um desenho probabilístico de amostragem que assegure um grau de representatividade da amostra.

Também não há uma prova de validade psicométrica da pesquisa em termos de sua validade e confiabilidade.

Propõe-se que sejam exploradas as percepções do CI com instrumentos padronizados ou que sejam desenvolvidos instrumentos específicos. Também deve ser considerada a conveniência social nas respostas.

### Discussão e conclusões

Às vezes, como nesta ocasião, a ausência de dados gera hipóteses de grande interesse. Das 234 respostas cujos dados demográficos foram recolhidos, apenas 159 responderam as perguntas específicas ao uso e opinião sobre o CI.

É possível apresentar algumas hipóteses sobre estes resultados, em primeiro lugar, em relação ao material em si. Foi compreensível o questionário? De fácil acesso? Cada um de vocês poderá opinar a respeito, uma vez que o mesmo está incluído como anexo neste trabalho.

No entanto, para este estudo, é mais interessante considerar a reticência dos psicanalistas em dar sua opinião e explicar o uso que fazem ou não do CI.

Este é um território desconhecido e isso dificulta a resposta? Este tema questiona algo muito valioso para a comunidade psicanalítica, a ética no atendimento ao paciente? Será que em nossa região as instituições psicanalíticas não refletiram o suficiente sobre este assunto? Ou talvez, as instituições psicanalíticas não geraram pautas suficientemente claras?

O CI e sua implementação obrigam a repensar questões centrais relacionadas com o processo analítico, o qual deve ser reconhecido como complexo. A questão da confidencialidade parece ser de maior importância em relação a sua inclusão no CI. Até certo ponto, parece que, segundo a cultura institucional, o direito primário do paciente é a confidencialidade. E a confidencialidade está protegida, por exemplo, nas apresentações, disfarçando o material. Mas, como dar um passo em direção à cultura atual, na qual os pacientes exigem uma maior implicação em questões de sua própria saúde?

Por sua vez, ao implementar o CI, a subjetividade do paciente adquire relevância uma vez mais como interesse *princeps* do psicanalista ao fazer lugar para os direitos do paciente.

Entendemos que esta pesquisa é simplesmente um trampolim para uma reflexão maior, que deve ter lugar nas instituições psicanalíticas latino americanas, especialmente em relação aos analistas em formação. A maioria dos que contribuíram

com esta pesquisa são analistas sênior, com muitos anos de experiência profissional na prática particular, mas a situação não é a mesma para os que estão atualmente em formação e que trabalham no setor público, não apenas no setor particular.

O desafio é incentivar os profissionais a refletir sobre este tema em relação com sua prática profissional e seus conhecimentos, levando em consideração as implicações éticas e jurídicas em ambos os casos, e ter êxito na sensibilização sobre a importância de dar a devida informação sobre o CI.

Kächele e Schachter (2017) introduzem o conceito de arbitrariedade voluntária e involuntária para descrever seu papel na formação da identidade psicanalítica.

A arbitrariedade se refere a uma convicção intensa que carece de fundamentação ou de dados justificativos. A arbitrariedade involuntária se refere a uma convicção cuja base é plausível, ainda que na revisão posterior percebamos que foi erroneamente concebida. Espera-se que esta contribuição colabore para se compreenderem algumas atitudes em relação ao uso e opinião sobre o CI como uma arbitrariedade involuntária e facilite as mudanças profissionais atuais relacionadas com a prática psicanalítica.

## Resumo

O objetivo do estudo foi investigar o uso e opinião do consentimento informado (CI) que têm os psicanalistas e os analistas em formação latino americanos, pertencentes à Associação Psicanalítica Internacional.

Foram estudadas semelhanças e diferenças que surgem entre eles em relação a diferentes áreas: a) docência, publicação e investigação; b) prática clínica; c) diferentes escolas de pensamento analítico.

Para este estudo (1) foi modificado o questionário de Saks e Golshan (2013) aplicado a analistas dos Estados Unidos. Foram completados 159 questionários; foi realizada uma análise descritiva com estatísticas não paramétricas.

Os resultados indicam que o uso do CI é associado a variáveis como a profissão, o modelo teórico no qual se insere o sujeito da pesquisa, o status na sociedade psicanalítica e ao país de procedência, e também ao modo em que a cultura institucional local permeia a opinião e o uso do CI.

Entre as limitações ao estudo ressalta a baixa taxa de respostas.

**Palavras-chave:** Clínica; Ética; Instituição; Poder; Pesquisa. **Candidatas a palavras-chave:** Consentimento informado.

## Abstract

The objective of this study was to investigate the use and opinion of Latin American psychoanalysts and analysts in training about informed consent (IC), belonging to the International Psychoanalytic Association.

We studied the similarities and differences, in relation to different areas: a) teaching, publication and research; b) clinical practice; c) difference in schools of thought.

For this study (1) the survey by Saks y Golshan (2013) administered to American Analysts, was modified. 159 surveys were completed. A descriptive analysis was performed with non-parametric statistics.

The use of IC is associated to variables such as: profession, theoretical model which the analysts ascribe to, their status in their psychoanalytic society and country of origin. It should be noted that the local institutional culture, has an influence on the opinion and use of IC.

We highlight the low response rate as a limitation to the study.

**Keywords:** Clinical practice; Ethics; Institution; Research. **Alternative keyword:** Informed consent.

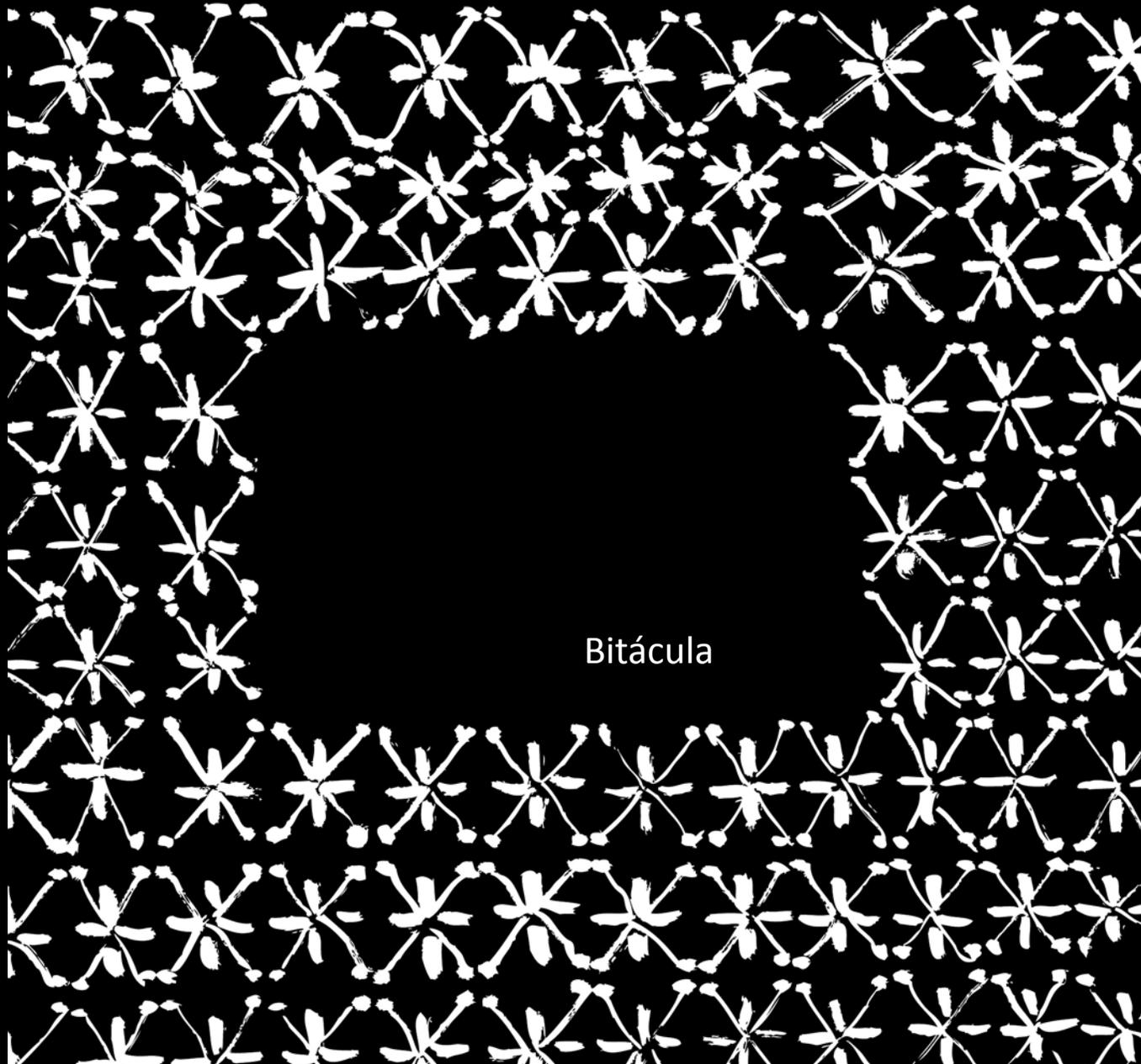
## Referências

- Asociación Psicoanalítica Internacional (2015). *Ethics code new*. Disponível em: [https://www.ipa.world/ipa/en/IPA/Procedural\\_Code/Ethics\\_code\\_new.aspx](https://www.ipa.world/ipa/en/IPA/Procedural_Code/Ethics_code_new.aspx)
- Behars, J. O. y Gutheil, T. G. (2001). Informed consent in psychotherapy. *American Journal of Psychiatry*, 158, 4-10.
- Berg, J. W., Appelbaum, P. S., Lidz, C. W. e Parker, L. S. (2007). *Informed consent: Legal theory and clinical practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Blease, C., Lilienfeld, S. O. e Kelly, J. M. (2006). Evidence-based practice and psychological treatments: The imperative of informed consent. *Frontiers in psychology*, 68, 7.
- Berenstein, I. (2004). *Devenir otro con otro(s): Ajenidad, presencia, interferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Bernardi, R. (1989). El poder de las teorías. El papel de los determinantes paradigmáticos en la comprensión psicoanalítica. *Revista de Psicoanálisis*, 46(6), 904-929.
- Bernardi, R. (2016). Evolución de los pacientes en psicoterapia: La evaluación de los cambios. Em R. Bernardi, B. Varela, D. Miller, R. Zytner, L. de Souza e R. Oyennard, *La formulación psicodinámica de caso: Su valor para la práctica clínica* (pp. 353-369). Montevideo: Grupo Magro.
- Braaten, E. B. e Handelsman, M. M. (1997). Client preferences for informed consent information. *Ethics and behavior*, 7(4), 311-328.
- Brook, A. (2018). The IPA on confidentiality. Disponível em: <http://www.ipa.world/IPA/en/Members/confidentialityAB.aspx>
- Castiglione, S., Organización Panamericana de Salud e Organización Mundial de Salud (2010). *Compilación de Legislación sobre sistemas de servicios de emergencia en América Latina*. Washington, D. C.: Organización Panamericana de la Salud.
- Corbella, V., Rodríguez Quiroga, A., Bongiardino, L., Borensztein, L., Marengo, J. C., Riveros, C., Varrenti, M. M. e Pacheco, G. (2016). Uso y opinión del consentimiento informado entre psicoterapeutas: Un estudio piloto. *Revista de Psicología y Psicopedagogía*, 1, 19-35.
- Croarkin, P., Berg, J. e Spira, J. (2003). Informed consent for psychotherapy: A look at therapists' understanding, opinions, and practices. *American Journal of Psychotherapy*, 57(3), 384-400.
- Crawford, M. J., Thana, L., Farqharon, L., Palmer, L., Hancock, E., Bassett, P. et al. (2016). Patient experience of negative effects of psychological treatment: Results of a national survey. *British Journal of Psychiatry*, 208, 260-265.
- Dyer, A. e Bloch Duke, S. (1987). Informed consent and the psychiatric patient. *Journal of Medical Ethics*, 13, 12-16.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI. (Trabalho original publicado em 1975).
- Goddard, A., Murray, C. D. e Simpson, J. (2008). Informed consent and psychotherapy: An interpretative phenomenological analysis of therapists' views. *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 81(2), 177-191.
- Hooley, I. (2016). Ethical considerations for psychotherapy in natural settings *ecopsychology*, 8(4), 215-221.
- IBM Corp (2013). *IBM SPSS Statistics Version 22.0*. Armonk: IBM Corp.
- Jensen, J. A., McNamara, R. e Gustafson, K. E. (1991). Parents' and clinicians' attitudes toward the risks and benefits of child psychotherapy: A study of informed-consent content. *Professional Psychology: Research and Practice*, 22, 161-170.
- Kächele, H. e Schachter, J. (2017). The role of arbitrariness in identity formation and research. *Romanian Journal of Psychoanalysis*, 10, 69-82.
- Leibovich de Duarte, A. (2006). La ética en la práctica clínica: Consideraciones éticas en la investigación psicoanalítica. *Revista Uruguaya De Psicoanálisis*, 102, 197-220.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, Dirección General de Salud, Dirección de Regulación e Dirección de Vigilancia de la Salud (2008). *Guía técnica para los servicios de atención prehospitalaria*. San Salvador: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.
- Office for Human Research Protections e U. S. Department of Health and Human Services (2017). *International compilation of human research standards*. Disponível em: <https://www.hhs.gov/ohrp/international/compilation-human-research-standards/index.html>
- Puget, J. (1996). Del poder al poder. *Revista de Psicoanálisis*, 5, 121-135.
- Rodríguez Quiroga, A., Messina, A. e Sansalone, P. (2012). Informed consent calling for debate between analysts and researchers. *International Journal of Psychoanalysis*, 93, 963-980.
- Roussos, A. J., Braun, M. e Duarte, A. L. (2011). Ethical behaviors of Latin American psychotherapy researchers. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, 6(1), 51-53.
- Roussos, A., Braun, M. e Olivera, J. (2012). *Conductas responsables para investigación en psicología*. Buenos Aires: FUNICS.
- Saks, E. e Golshan, S. (2013). *Informed consent to psychoanalysis. The law, the theory, and the data*. Nova York: Fordham University Press.
- Snyder, T. A. e Barnett, J. E. (2006). Informed consent and the process of psychotherapy. *Psychotherapy Bulletin*, 41, 37-42.
- Sociedad Iberoamericana de Salud Mental en Internet (2009). Principios del Código de ética para sitios web en Salud Mental. Disponível em: <http://www.eutimia.com/sismi/codigo.htm>
- Wajnbusch, S., Bonifacino, N., Durand, N., González, L., Kopitke, C., Nader, V., Peiter, C., Rodríguez Quiroga de Pereira, A. e Rouillon, G. (2018). Confidencialidad, disfray y consentimiento informado? *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 126, 129-151.

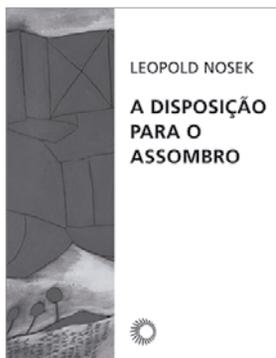


Anexo do trabalho "Consentimento informado: Seu uso e opinião entre psicanalistas latino-americanos"

► <https://goo.gl/RZUHcz>

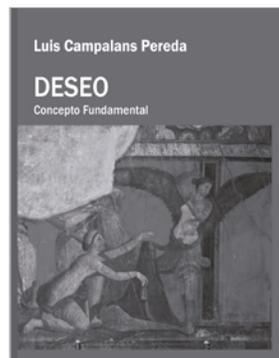


Bitácula



### A disposição para o assombro Leopold Nosek

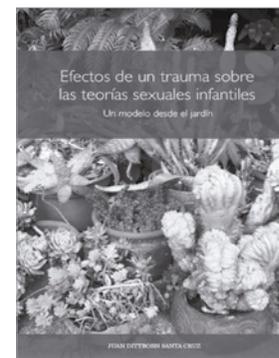
*A disposição para o assombro*, título do livro de Leopold Nosek, publicado em 2017 pela Perspectiva, diz respeito ao que se poderia entender como premissa para um mergulho radical no território da psicanálise. Num fecundo diálogo com autores como Walter Benjamin e Levinas, além dos psicanalistas – Freud, Bion, Green, Ferro –, e apostando na interface da clínica psicanalítica com diferentes manifestações artísticas – artes plásticas, música, performance e instalação –, Nosek não se esquivava da dimensão ontológica de seu objeto de estudo, o inconsciente, convocando o leitor ao exercício de se aproximar do mesmo sem reduzi-lo ou tentar domesticá-lo. A noção de alegoria em Walter Benjamin, pensada no contexto do binômio interpretação/construção em análise, é uma das inúmeras ousadias criativas usadas pelo autor nessa aproximação com o assombroso inconsciente e suas formações. Uma leitura que instiga o pensamento, abrindo espaços para novas possibilidades teóricas e clínicas. (Rodrigo Lage Leite)  
**São Paulo: Perspectiva, 2017**



### Deseo: Concepto fundamental Luis Campalans Pereda

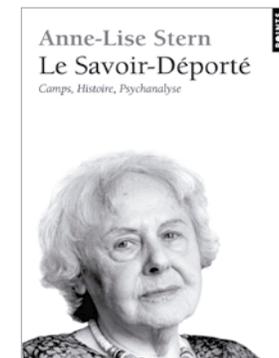
O livro interroga o conceito de “desejo” em psicanálise, entendendo que este ocupa um lugar central em nossa práxis. Não foi o desejo que pôs em evidência a descoberta freudiana? A análise não adveio como uma clínica das “formações” do inconsciente, cujo denominador comum é a realização de “desejos”? E a coluna vertebral da trilogia de textos fundadores da teoria? Podemos afirmar que “nosso campo é o campo do desejo” e, assim, colocá-lo como um *Grundbegriff*, isto é, entre os fundamentos que delimitam sua especificidade. Nada poderia ser dito sobre o desejo – e nunca poderá ser dito tudo –, senão através do efeito do discurso, e sempre e quando exista interpretação; mas, ainda que seja alcançável pela palavra, seu acesso sempre será problemático. Um desejo que se define como excêntrico, em conflito insolúvel com a consciência e com a vontade, e que questiona radicalmente o princípio do Bem e do hedonismo. (Carolina García)

**Buenos Aires: Psicolibro, 2018**



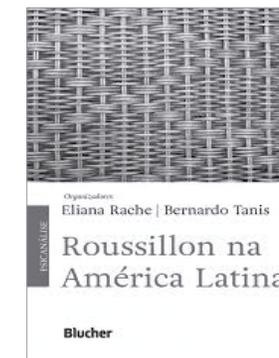
### Efectos de un trauma sobre las teorías sexuales infantiles: Un modelo desde el jardín Juan Dittborn Santa Cruz

Ampliando as ideias de Green, Juan Dittborn apresenta a problemática do trauma que sobrevém quando a criança descobre o afastamento afetivo da mãe. Algo ocasiona uma mudança no estado emocional da mãe, a criança não consegue mudar esse estado, e o vínculo mãe-criança se vê perturbado. Esse conceito é apresentado com imagens fotográficas do jardim do autor. Com a inclusão do vértice estético, é introduzido, implicitamente, o modelo de uma possível abertura do isolamento ocasionado pela experiência traumática do afastamento mãe - criança. Trata-se de uma forma de restabelecimento ulterior do vínculo primário com a mãe através da incorporação da beleza contida na natureza cultivada pelo homem. A aproximação com a natureza é uma maneira de reencontro possível e de recuperação sublimatória do vínculo com a mãe como objeto perdido quando sobreveio o trauma. (Jorge Luis Maldonado)  
**Santiago: El Lateral, 2016**



### Le savoir-déporté: Camps, histoire, psychanalyse Anne-Lise Stern

O prólogo ilustra o contexto sócio-político da família de origem da autora, uma breve biografia que a situa comprometida com o movimento lacaniano dos anos 50 na França. O livro está organizado em quatro capítulos. No primeiro, “Textes du retour”, datado de 1945, retoma, por influência de sua mãe, o escrito sobre sua experiência de deportação, os trens, as estações, os campos. O segundo elenca os diversos cenários nos quais é gestada sua noção do “saber deportado”: sua prática hospitalar com crianças e pais, prática clínica particular, reflexões sobre a atualidade francesa da época, silêncio pós-guerra, a escalada negacionista dos anos 80, entre outros. O terceiro, “Lecture-montage”, refere-se à investigação-testemunho realizada na *Maison des sciences de l’homme* (1999 e 2001). Finalmente, em “Les temps des cerises”, reescreve, já em 2000, o reencontro com seus pais, comovedora resignificação do que havia ocorrido há 55 anos, quando de seu regresso dos campos. (Laura Veríssimo de Posadas)  
**Paris: Seuil, 2004**



### Roussillon na América Latina Eliana Rache e Bernardo Tanis (org.)

Lançado em 2017 – em espanhol (Editores Mexicanos, em parceria com a APM) e em português (Ed. Blucher) –, *René Roussillon na América Latina* surgiu pelo entusiasmo de seus organizadores, Eliana Rache e Bernardo Tanis, estudiosos desse pensador contemporâneo que cria e inova a metapsicologia freudiana. Com a participação de analistas da América Latina, a obra apresenta o pensamento de Roussillon, que se oferece como cenário para casos clínicos ou material teórico nos quais o trauma ganha importância, assim como cisões próprias de pacientes descritos como narcísico-identitários. A teoria de Roussillon nos conduz a desvendar os segredos de configurações psíquicas prisioneiras das linguagens corporais. Ao lado do inconsciente reprimido que não pode falar, é o inconsciente não reprimido, que nunca falou por nunca ter tido palavras, que domina a cena. Por esses meandros inovadores, cada um dos participantes escolheu, em estilo próprio, apresentar Roussillon num estudo consistente, numa prosa de agradável leitura. (Eliana Rache)  
**São Paulo: Blucher, 2017**





do Hospital Italiano. Psicanalista em formação do Instituto Universitário de Saúde Mental, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Mestre em psiconeurofarmacologia - Universidade Favaloro. *juan-cmarengo@gmail.com*

**Laura Bongiardino**  
Psicóloga. Membro da Equipe de Pesquisa em Prática Clínica Psicodinâmica do Instituto Universitário de Saúde Mental (Iusam). Professora titular de diagnóstico e tratamento de crianças e adolescentes (USAL). Professora associada de Metodologia da Investigação e Trabalho de Integração Final no curso de especialização em crianças e adolescentes no Instituto Universitário de Saúde Mental (Iusam). *laurabongiardino@yahoo.com.ar*

**Laura Borensztein**  
Psicanalista. Membro titular da Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Membro da Equipe de Pesquisa em Prática Clínica Psicodinâmica e professora do Instituto Universitário de Saúde Mental (Iusam). Membro do Departamento de Família e Casal da Associação Escola Argentina de Psicoterapia

para Graduados (AEAPG). *laurabweinstein@gmail.com*

**Laura Veríssimo de Posadas**  
Membro titular e analista com função didática da Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Coorganizadora de cinco edições das Jornadas de Literatura e Psicanálise da APU. Membro da equipe editorial de *Calibán - RLP*. Trabalha principalmente com pesquisa das áreas de literatura e história para a abordagem dos dilemas da atualidade, a partir da perspectiva psicanalítica e como cidadã. *lverissimodeposadas@gmail.com*

**Lúcia Maria de Almeida Palazzo**  
Membro titular da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Membro da equipe editorial de *Calibán - RLP* (2012 - 2017). Editora do jornal *Intervalo Analítico* (2015 - 2018). Tesoureira (2014 - 2015) e diretora de publicações da SBPRJ (2015 - 2016). Atual diretora de publicações da Fepal. *luciapalazzo@gmail.com*

**Luiz Tatit**  
Professor titular do Departamento de Linguística da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências

Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP) na área de teoria e análise do discurso, compositor e autor de diversos livros, tais como: *O cancionista: Composição de canções no Brasil* (Edusp, 2017); *O século da canção* (Ateliê, 2004) e *Estimar canções: Estimativas íntimas na formação do sentido* (Ateliê, 2016). *tatit@usp.br*

**Margareta Hargitay Wieser**  
Membro titular da Asociación Venezolana de Psicoanálisis (Asovep), da qual foi presidente (2014-2015). Analista de crianças e adolescentes. Membro do Comitê Regional e Central de Nominaciones da IPA, pela América Latina. Docente de pós-graduação de psiquiatria e psicologia clínica da Universidade Central da Venezuela (UCV). *mehargitay@gmail.com*

**Margarita Cerejido**  
Analista didata do Instituto de Psicanálise de Washington. Dá aulas e publica artigos sobre cultura, gênero e preconceito. Organiza a conferência anual de cultura e psicanálise do Instituto de Psicanálise de Washington. Membro do Comitê de Mulheres e Psicanálise (Cowap, na sigla em inglês). *cerejido.margarita@gmail.com*

**Mario Betteo Barberis**  
Psicólogo e psicanalista. Ex-membro da École Lacanienne de Psychanalyse. Autor de *El soportable horror de la música. Ensayos acerca del significado y del cuerpo sonoro* (Letra Viva, 2010) e *David Helfgott: discípulo eufórico de Eros* (Letra Viva, 2012). Publicou artigos em revistas de psicanálise argentinas e mexicanas. *mariobto@gmail.com*

**Mauricio García Peñafiel**  
Psicólogo, doutor em psicologia e psicanalista (École Belge de Psychanalyse). Professor da Universidade Saint Louis - Bruxelles e professor convidado pela Universidade Católica de Louvain. Trabalhou em instituições de saúde mental no Chile (Instituto Psiquiátrico Dr. José Horwitz Barak) e na Bélgica. *mauricio.garcia@usaintlouis.be*

**Mirta Goldstein**  
Membro titular com função didática e atual vice-presidente da Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Diretora de *La Época* (online) e coordenadora do Espaço Lacan. Exerce funções docentes na APA e na universidade. Prêmio Storni ao melhor trabalho em psicanálise e Prêmio Dr. Maximiliano

Bergwerk ao melhor trabalho sobre Shoá. *goldsteinmirta@gmail.com*

**Ney Couto Marinho**  
Membro efetivo com função didática da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), da qual foi presidente e diretor do seu instituto. Doutor em filosofia (PUC-Rio). Coordenador do curso Estudo da Obra de W.R. Bion. Diretor científico da Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi, 2016-17). Coordenador da Comissão de Intercâmbio SBPRJ-Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP, 2009-2015). *neymarinho@globo.com*

**Roberto Beneduce**  
Antropólogo e professor de antropologia cultural da Universidade de Turim. Psiquiatra, psicoterapeuta. Publicou *Un lugar en el mundo: Senderos de la migración entre violencia, memoria y deseo* (UAT, INAH e ENAH, Cidade do México, 2015) e *Frantz Fanon, psiquiatria and politics* (Rowman & Littlefield International, Nova York, 2017), entre outros livros. *roberto.beneduce@unito.it*

**Salem Nasser**  
Professor de direito da Fundação Getúlio Vargas (FGV), São Paulo. Doutor em direito internacional pela Universidade de São Paulo (USP) e mestre pela Universidade de Paris II. Foi presidente do Instituto de Cultura Árabe. Publicou *Fontes e normas do direito internacional - Um estudo sobre a soft law e representações do direito e a crise da modernidade*. *salem.nasser@fgv.br*

**Wania Maria Coelho Ferreira Cidade**  
Membro efetivo e presidente da Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Membro da Comissão Executiva e da Equipe Editorial da seção Vórtice da revista *Calibán - RLP*. Participou da edição do livro *Winnicott, integração e diversidade* (Prospectiva, 2018). Membro da Comissão de Formação Psicanalítica e Transmissão da Psicanálise da Fepal (2015-2017). *waniacidade@globocom*

## Orientações aos autores

*Calibán* é a publicação oficial da Federação Psicanalítica da América Latina (Fepal), organização vinculada à Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Vem sendo editada de forma regular desde 1994, antes sob o título *Revista Latino-Americana de Psicanálise*.

Sua proposta editorial tem o objetivo de propiciar a difusão e o desenvolvimento do pensamento psicanalítico latino-americano em sua especificidade, bem como promover o diálogo com a psicanálise de outras latitudes. Procura estimular a reflexão e a discussão através da inserção das questões pertinentes à psicanálise nos contextos científico, cultural, social e político contemporâneos. Sua periodicidade é semestral. Cada número incluirá em seu conteúdo artigos em formato de ensaio, artigo científico, entrevista, resenha ou outros que os editores considerarem pertinentes.

A publicação de artigos em *Calibán* não reflete o pensamento dos editores ou sua concordância com os conceitos emitidos, sendo de exclusiva responsabilidade de cada autor ou entrevistado as opiniões constantes em cada um dos trabalhos ou entrevistas publicados na revista.

1. Os trabalhos a serem publicados em Argumentos deverão ser inéditos. No entanto, se os editores os considerarem de especial interesse, trabalhos que já tenham sido publicados ou apresentados em congressos, mesas redondas etc. poderão ser editados, com a especificação do local e da data originária de exposição.
2. Caso o trabalho inclua material clínico, o autor tomará as mais estritas medidas para preservar a identidade dos pacientes, sendo de sua exclusiva responsabilidade o cumprimento dos procedimentos para alcançar esse fim ou para obter o consentimento correspondente.
3. Os trabalhos apresentados serão objeto de uma avaliação independente com características do método “duplo-cego”, feita por pelo menos dois pareceristas do Comitê de Pareceristas da revista, que poderão fazer recomendações voltadas à eventual publicação do artigo. A avaliação será feita com base em critérios parametrizados, e a resultante aceitação, rejeição ou o pedido de alterações ou ampliações do trabalho constitui a tarefa dos pareceristas da revista, que remeterão suas sugestões 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](mailto:editorescaliban@gmail.com) e [revista@fepal.org](mailto:revista@fepal.org) em duas versões:

A) Artigo original com nome do autor, instituição à qual pertence, endereço eletrônico (no rodapé da primeira página) e breve descrição curricular de 50 palavras.

B) Uma versão anônima com pseudônimo e sem menções bibliográficas que permitam eventualmente identificar o autor. Deverão ser eliminadas as referências nas propriedades do arquivo digital que identifiquem o autor.

Ambas versões deverão ter o seguinte formato: documento Word, folha A4, fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha dupla. Nenhuma das versões deverá exceder 6.500 palavras. Seções específicas da revista poderão incluir um número menor de palavras.

6. A bibliografia, que não será considerada na extensão máxima de palavras permitida, deverá ser apenas a imprescindível e ajustar-se às referências explicitadas no texto. Todos os dados de referência das publicações citadas serão incluídos, com especial cuidado de esclarecer quando se trata de citações de outros autores e de que sejam fiéis ao texto original. A bibliografia e as citações bibliográficas se ajustarão às normas internacionais da *American Psychological Association*, disponíveis em [www.fepal.org](http://www.fepal.org).
7. Também se anexará um resumo na língua original do artigo, redigido em terceira pessoa e de aproximadamente 150 palavras, junto à sua tradução para o inglês.
8. Deverão ser acrescentadas, na língua original do artigo e em inglês, palavras-chave do Tesouro de Psicanálise da Associação Psicanalítica de Buenos Aires, disponível para consulta em <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/tesouro.pdf>.
9. Caso o trabalho seja aceito para publicação, o autor deverá assinar um formulário de autorização mediante o qual cede legalmente seus direitos. Pela mencionada cessão, ficará proibida a reprodução escrita, impressa ou eletrônica do trabalho sem autorização expressa e por escrito dos editores.



# Calibán

Revista Latino-Americana  
de Psicanálise

